

XAVIER ZUBIRI: EL ACONTECER DE LA HISTORIA COMO NOERGIA

Paolo Ponzio

Abstract: This essay analyzes Xavier Zubiri's metaphysical conception of history through the concept of "noergia", understood as the physical execution of the intellectual act. The Spanish philosopher conceives history not as a simple succession of events, but rather as a dynamic process of possibility rooted in the human capacity to "stay in reality": a staying that finds its fulfillment in rational truth, conceived as the realization of possibilities in reality itself.

Keywords: Xavier Zubiri, History, Noergia, Sentient Intelligence, Reality.

* * *

Al final de su *Inteligencia sentiente*, Xavier Zubiri, tras casi mil páginas, no duda en reconocer su propia "docta" ignorancia, terminando su recorrido con una pregunta sobre el saber: «Sabiedo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad»¹.

El "estar en la realidad" constituye un estado de la inteligencia misma, y este estado no se configura en una afección psicológicamente determinada, sino en un "quedar" en lo sabido: «es – comenta Zubiri – "a una" un quedar de lo real y un quedar de la intelección. No son dos "quedares" sino que es un solo quedar en el cual quedan "a una" lo real y la inteligencia. Por ser un quedar de lo real este quedar es intelectual. Por ser un quedar de la intelección es un estado»². Y este quedar es lo que se define con el nombre de "saber", que, por tanto, no se presenta como una nueva intelección, sino como un "estado intelectual": un estado conjugado no al pasado, como en sus formas originales, sino en términos de conclusividad³. De este modo, el saber asume tres posibles recorridos en la intelección misma: «estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad»⁴.

Como sabemos, el filósofo vasco, ya en su ensayo sobre *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, había introducido el término "estar" para establecer ónticamente el ser de las cosas materiales: «Buena parte de las ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales. Su ser consiste en "estar". En primer lugar, en el sentido de "estar ahí", encontrarse efectivamente. De aquí que la "estabilidad" sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que "está"»⁵. Pero es en el curso de *Filosofía primera* (1952-53) donde Zubiri introduce el concepto del estar como originario respecto al haber y al ser: «El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óntica y radicalmente en el "estar" en la realidad. Y la articulación

¹ X. Zubiri, *Intelligenza senziante*, a cargo de P. Ponzio y Ó. Barroso (con texto castellano), Milán, Bompiani, 2008, (desde ahora IS), p. 1350.

² IS, p. 1340.

³ Es lo que el filósofo define cuando habla de las varias formas con las cuales se puede dar el término "saber" (cfr. IS, pp. 1341-1345). Zubiri reconoce que «se halla en el verbo *scire* como saber en designación tajante, esto es, como designación de un estado concluso, de la conclusividad. La idea de conclusividad tal vez sea el sentido de *scire*: hallarse en un estado concluso» (IS, p. 1345).

⁴ IS, p. 1348.

⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1994¹⁰ (desde ahora NHD), p. 412.

de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar»⁶. Zubiri parece querer preguntarse si existe una estructura más radical de la analizada por Heidegger, una inteligencia con la que permanecer originalmente en la realidad: un “estar en la realidad” que consistiría en el acto “ejecutivo” de estar físicamente – y no sólo intencionalmente – en la realidad.

El estar en la realidad, por consiguiente, es una realidad tan físicamente real como puedan ser el vaso de agua y yo que estoy viéndolo. Si se quiere seguir por la vía de dar nombres griegos más o menos modernizados a estas estructuras, habrá que decir que justamente lo que le falta a toda esta descripción de la intencionalidad para tocar a la estructura radical, es no el envolver noesis y noema, sino algo primario y radical: la ejecución física del acto, que con un vocablo, neologismo, de origen griego, yo llamaría *noergia*⁷.

Noergia traduciría el momento de la ejecución física del acto intelectual, que abarca radical y originalmente tanto su sintaxis como su semántica. Ya no se trata de una intencionalidad fenomenológica, sino de la realidad en su momento físico. Existe, por lo tanto, un *príus* en el orden de la aprehensión que está en la raíz del conocimiento y que se revela no en términos noéticos o noemáticos, sino en términos que Zubiri llama «noérgicos», revelando, en la impresión, la realidad misma de lo real.

En el pasado, y en esta misma Revista⁸, nos hemos centrado en el carácter fundacional y noérgico del «estar en la realidad» dentro de la metafísica de Zubiri. La tarea de este ensayo, en cambio, será examinar si esta estructura metafísica también condiciona, y de qué manera, su antropología histórica.

En un texto de 1974, publicado en *Realitas I*, sobre *La dimensión histórica del ser humano*, Zubiri declara que «en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de *estar en la realidad*, en el todo de la realidad»⁹.

Entonces, también en el hacerse de su vida, el ser humano cumple cada acto personal a partir de la más modesto hasta lo más fundamental, como momento de ejecución física, momento noérgico con el cual el ser humano está en el todo de su realidad. ¿Cómo acontece en la vida del ser humano este momento noérgico? ¿Qué significa esta posición y qué concepción de la historia justifica esta posición antropológica?

1. La historia como problema

La cuestión de la historia en el pensamiento de Zubiri está planteada por Zubiri en algunos artículos publicados en *Naturaleza Historia Dios* de 1944: se trata de *Sócrates y la sabiduría griega* (1940) y, sobre todo, *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del*

⁶ X. Zubiri, *Filosofía primera*, Madrid, Alianza Editorial, vol. I - 2021, vol. II - 2022, vol. III - 2023 (desde ahora FP y, en número romano, el volumen), I, p. 577.

⁷ Esta cita no está en la edición Vargas, por lo cual se hace referencia al texto mecanográfico presente en el Archivo Zubiri: AXZ, 0059003, p. 28. Para un primer análisis, cfr. el trabajo de F. Danel Janet, *La primera idea de noergia: una genealogía hacia la 'Filosofía Primera' de 1952*, en «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XXXVI (2009), pp. 531-563.

⁸ Cfr. P. Ponzio, *Lo star essendo del reale: la noergia dell'intelligenza senziante di Xavier Zubiri*, en «Rocinante», XIV (2023), 14, pp. 171-190.

⁹ *Cursiva mía*, el texto ahora está presente en el curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 115.

pasado filosófico (1942)¹⁰. En este último texto, el filósofo vasco construye su perspectiva sobre la historia expresando su admiración por la grandeza de la actividad filosófica de los griegos. Pero ¿qué es la historia?, ¿en qué consiste la historicidad como dimensión constitutiva del ser humano? Y, ante todo, ¿qué sentido tiene para nosotros ocuparnos de los filósofos presocráticos?

Según Zubiri, la humanidad ha tenido en cuenta dos concepciones globales acerca de la historia, dos visiones en torno a la forma de conceptualizar el pasado que son, con toda evidencia, erróneas. Pues no está de acuerdo con la afirmación de que se trata de algo que ya pasó¹¹, o que se conserva desde la materia y el espíritu¹². Estas dos visiones son falsas porque no comprenden lo que es radical en la historia, siendo incapaces de integrar la realidad del ser humano. La historia, en efecto, no puede verse como la simple revelación de la naturaleza humana, sino que debe dar razón de su acontecer, a partir de la vida que el ser humano construye con sus posibilidades. Esta posición permite al filósofo vasco llegar a una visión de la historia que – a lo largo de las diferentes etapas de su vida intelectual – permanecerá casi idéntica: «La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos»¹³. Los hechos pertenecen al recorrido temporal, a la historia como movimiento. Pero no cada movimiento es histórico y determinar la historia en este sentido es totalmente insuficiente. Zubiri profundizará más en esta idea del movimiento en su lección del año 1974¹⁴, donde planteará la cuestión de qué tipo de movimiento puede darse. No puede tratarse de un movimiento de pura sucesión porque «cada momento está formalmente “apoyado” en el anterior y es apoyo del siguiente»¹⁵. Apoyarse desde y proceder hacia son los dos momentos constitutivos de un movimiento procesual en el cual puede consistir la historia. Pero ¿proceso de qué? Según lo que hemos dicho, tendría que ser un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se transmiten en una sucesión genética: la historia sería, así, un proceso de transmisión genética: existe, tiene su origen y termina en una sucesión genética que, sin embargo, expresa solo lo que se puede transmitir biológicamente, sin ninguna diferencia entre especies de seres vivientes. Cada ser viviente, en consideración de su orden zoológico, transmite genéticamente un tipo de vida unívocamente determinado, en virtud de caracteres orgánicos. Pero esta transmisión no

¹⁰ Ambos publicados en la Revista «El Escorial». Cfr. NHD, pp. 185-266 y 355-392. Ahora también en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944), Madrid, Alianza editorial, 2002.

¹¹ «El pasado ya pasó y, por lo tanto, ya no es. La realidad humana es un puro presente: lo que en él es y hace efectivamente. La historia es una sucesión de presentes. El pasado no tiene ninguna forma de existencia real, y en su lugar poseemos un fragmentario recuerdo de él. El pasado pervive solo en la memoria. Ocuparse de él es sin embargo muy útil, pues al hombre no le es indiferente saber cómo se condujo en análogas situaciones pasadas. La historia es maestra de la vida», NHD, p. 315.

¹² Fue en el siglo XVIII cuando se empezó a mirar las cosas de otra manera, adoptando una actitud diametralmente opuesta a la anterior con respecto al pasado: «En efecto la manera como el tiempo muerde las cosas es muy diversa según se trate de la materia o del espíritu. Para la materia, el tiempo es pura sucesión y, por eso, la realidad se reduce a su presente. [...] Tratándose del espíritu la cosa cambia radicalmente. Si fingimos ese mismo análisis infinito, ejecutado sobre el espíritu de hoy, nos veríamos sorprendidos al descubrir que en lo que es hoy, en su presente, está incluso actualmente lo que fue su pasado. Nada de lo que alguna vez fue se pierde por completo. El tiempo no es pura sucesión, sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma».

¹³ NHD, p. 371.

¹⁴ Cfr. X. Zubiri, *La dimensión histórica del ser humano*, en «Realitas», 1974, 1, pp. 11-69. Este texto, como Zubiri escribe, es la tercera lección de un seminario dictado en el marco del Seminario de Estudios y Publicaciones, que constaba de tres partes: “El problema de la historia”, “Qué es la historia como transmisión tradente” y “El individuo histórico”.

¹⁵ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, ed. de J. Corominas, Madrid, Alianza editorial, 2006, (desde ahora TDS), p. 113.

genera historia: lo que falta a este tipo de proceso es el momento de realidad, sin el cual no puede darse historia. Hacerse cargo de la realidad no puede ser algo meramente genético, sino que implica un momento de opción en la realidad, por medio del cual se determina la forma de realidad, por consiguiente, todo acto personal es en definitiva una forma de afirmarse en ella. El ser humano por ser un animal de realidad no puede limitarse a responder de una manera estímulo, sino que toma distancia de las cosas, hace uso de su libertad dando paso a los acontecimientos en los cuales se refleja su opción. También cuando parece responder estímulo, su respuesta es “de suyo”, una formalidad de realidad. En esta perspectiva, la historia no sólo afecta meramente al plano de las cosas físicas transformadas en recursos posibilitantes, sino al plano donde estos constituirán el ser de la realidad humana. Es esta una radicalización de la historia que se llevará a cabo enraizando su dinamismo en estructuras dinámicas que se presentan como sustrato estructural.

Esta tarea Zubiri la realiza en el curso *Estructura dinámica de la realidad* de 1968, donde sistematiza los diversos dinamismos de la realidad, explicando que el dinamismo social y tradente de las posibilidades humanas está determinado estructuralmente por dinamismos anteriores que operan como su sustrato. A partir de esta estructuración, la historia asume la función de afectar radicalmente a la realidad: «El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que le pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal»¹⁶. Esto significa que el ser humano se encuentra abierto al carácter de realidad, aspecto que le permite hacerse cargo de ella de una manera diferente al animal, pero el ser humano se encuentra abierto, también, a su propio carácter de realidad, dando paso al dinamismo de la suidad: «abierta a sí misma como realidad la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial de “de suyo” que consiste en ser suya»¹⁷.

Esta apertura permite al filósofo vasco aplicar una diferencia establecida en *Sobre la esencia* entre cosa-sentido y cosa-realidad que enriquece la dimensión histórica del ser humano según dos aspectos. Primero, esta diferencia permite desarrollar la propuesta de las posibilidades como elemento intrínseco de la historicidad, las cuales se conciben como las distintas acciones que pueden ejecutarse con las cosas-sentido. Éstas se definen en orden a la realidad, por lo que solamente el hombre las posee siendo un animal de realidad: «las posibilidades son para una acciones propias y enteras de la sustantividad en cuanto tal»¹⁸. En segundo lugar, Zubiri afirma que las posibilidades envuelven un momento dinámico concebido como poder: son ellas las que fuerzan al ser humano a deber optar: «esta fuerza que impone al hombre las posibilidades, los recursos, tiene un nombre absolutamente concreto: es el poder»¹⁹. El poder entendido no como causa eficiente sino como carácter formal de la realidad. En la apropiación de posibilidades se actualizan las cosas y las realidades, dado el poder que poseen: «por consiguiente, hay un momento en la apropiación en virtud del cual el poder de la posibilidad se apodera del hombre: y ese es el apoderamiento»²⁰.

¹⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. de D. Gracia, Madrid, Alianza editorial, 1989 (desde ahora EDR), p. 272.

¹⁷ EDR, p. 207.

¹⁸ EDR, p. 232.

¹⁹ EDR, p. 234.

²⁰ EDR, p. 236.

En esta apropiación, concebida como apoderamiento, se expresa el dinamismo de personalización de la suidad personal, donde las posibilidades se fundan en la realidad como condición, al ser determinadas por el ser humano desde la realidad. Esto permitirá al filósofo concebir la vida desde una perspectiva creacionista: «es cuasi creación porque, antes, que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad»²¹. El tema de la creación lo reanudaremos más adelante. Aquí nos parece importante reflexionar sobre un último aspecto con el cual Zubiri plantea una ruptura respecto a la visión de historia tradicional. Puesto que el ser humano es una esencia abierta a la entrega de formas de estar en la realidad, el proceso histórico se puede concebir solo como tradición de formas de estar en la realidad, y estas formas son una entrega inscrita en una transmisión tradente. Para Zubiri, en efecto, tal como no se puede llamar historia algo natural – porque si algo es histórico no es natural y al revés – del mismo modo no se puede llamar historia un proceso de prolongación de la evolución. En ambos casos lo que falta es siempre el momento de realidad, las formas de estar en la realidad, que «proceden por invención, porque hay que optar»²².

¿Qué significa, entonces, para Zubiri, transmisión tradente? La historia conlleva el estudio de tres momentos estructurales – constituyente, continuante y progrediente – y de un sujeto impersonal. El constituyente es el momento radical porque implica el hecho por el cual se instala al animal de realidades que nace en una forma de estar en la realidad: «Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad»²³. Obviamente cada tradición se monta sobre algo que tiene una procedencia temporal: lo que en aquel momento constituyente se consigna es una forma de estar en la realidad en una continuación de transmisión. Es el momento continuante del proceso histórico. Y finalmente, el progrediente indica que solo en la opción libre es posible hacerse cargo de la realidad, en formas concretas de estar que más pertenecen al animal de realidades: «Constituyente, continuante y progrediente, estos tres momentos no son sino facetas de una sola realidad: la realidad de la tradición. La unidad intrínseca de esos tres momentos es la esencia de la tradición»²⁴.

Por otra parte, con relación al sujeto de la tradición, Zubiri está convencido de que no puede tratarse de un sujeto individual, sino de la especie, del *phylum* en cuanto tal, que actúa sobre la tradición en dos formas: como tradición biográfica y como tradición social. La biografía indica un momento de la vida personal y, por consiguiente, vivir es poseerse como absoluto en la realidad, porque todos los actos humanos son parte del argumento de la vida. Pero, en cambio, la biografía es vida personal en cuanto personal: «La tradición es, desde este punto de vista, lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana en cuanto persona»²⁵.

La historia, por su lado, posee una afectación directa en lo social, aspecto que debe comprenderse directamente desde la impersonalidad. En este caso son las acciones de los seres humanos las que pertenecen a la historia, pero de manera impersonal, pues este aspecto se reduce a la actuación de la persona, aunque haya sido un momento de autoposesión en el todo de lo real, por parte de la persona. Lo fundamental es que pasa a ser

²¹ EDR, p. 239.

²² TDS, p. 119.

²³ TDS, p. 121.

²⁴ TDS, p. 123.

²⁵ TDS, p. 125.

solamente una acción de la persona y no un momento de su vida: «esto que aparentemente designa una persona es lo que confiere a ella su carácter, su modo, impersonal: “el que” nunca nos dice “quién fue él”»²⁶. Impersonal es una reducción del ser-personal al ser y a la actualización de la persona, pues «la acción continúa siendo de la persona, pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad»²⁷.

No obstante, es importante considerar que lo impersonal no elimina la condición personal, sino que representa una forma particular, una simplificación que no surge de la alteridad social, sino del resultado de lo actuado, es decir, de aquello que la persona ha llevado a cabo. En este sentido, los aspectos de la vida individual que no se integran en la historia se entienden como *opus operans*, una distinción que Zubiri aclara como modal, aunque esencial para abordar adecuadamente el problema. Desde la perspectiva del *opus operatum*, se aprecia el auténtico valor de lo histórico, que no se enfoca tanto en el vínculo amoroso entre individuos, sino en el hecho objetivo de estar enamorado. Es relevante subrayar que esta vía no elimina por completo lo personal, sino que constituye, según Zubiri, el fruto de la historia tanto en su dimensión biográfica como en su aspecto personal. Por ello, los protagonistas de la historia son las personas en su conexión directa con el *phylum*, cuya influencia se repercute tanto en su biografía individual como en su dimensión impersonal, la cual remite directamente al ser de la persona.

A partir de estas consideraciones, Zubiri introduce una distinción fundamental entre dos concepciones de la historia: la modal y la dimensional. La primera se refiere tanto a los aspectos personales como impersonales de la existencia humana, mientras que la segunda se define como el ámbito total de la prospectividad tradente en todas sus modalidades y formas, sean impersonales o personales. En términos modales, la biografía individual se presenta en contraposición a la historia social y biográfica y, sin embargo, desde una perspectiva dimensional, ambas se integran en la biografía personal como elementos constitutivos. La relevancia de esta distinción radica en que Zubiri articula su análisis desde la historia concebida como dimensión, es decir, como el espacio de la prospectividad tradente, que constituye un eje central para la comprensión de la estructura formal de la historia. Esta se organiza en torno a la tesis según la cual el modo de realidad heredado por la tradición puede ser objeto de aceptación o de rechazo, lo que implica el ejercicio de una capacidad de decisión o poder. En este sentido, «optar es siempre optar por lo que se puede hacer. Esto es, el poder abre al hombre el ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles»²⁸. Esta concepción permite a Zubiri recuperar la noción de proyecto, entendido como la configuración de la existencia a partir de las posibilidades elegidas.

Asimismo, el autor profundiza en la distinción entre potencias y posibilidades: las potencias pueden mantenerse constantes a lo largo de las distintas épocas históricas, mientras que las posibilidades son variables, ya que se constituyen como acontecimientos orientados al cumplimiento de un proyecto que se realiza mediante un proceso de apropiación. En efecto, cada opción tiene un momento físico de apropiación, lo cual permite establecer que la diferencia entre ambas nociones es de orden físico. No obstante, existen fundamentos que explican por qué un hecho deviene en suceso. En consecuencia, la metafísica no puede limitarse al estudio de la razón de ser de las acciones humanas, sino que debe abordar también su razón de acontecer, es decir, el modo en que los hechos se insertan en el devenir histórico.

²⁶ TDS, p. 126.

²⁷ TDS, p. 127.

²⁸ TDS, p. 146.

De este modo la historia puede configurarse, en el pensamiento de Zubiri, como una construcción basada en formas de estar en la realidad, las cuales operan según principios de posibilidad. Es decir, el sujeto histórico, apoyado en lo recibido por la tradición, determina su modo de inserción en la realidad mediante un ejercicio constante de opción: aceptar, rechazar o transformar lo heredado. En este sentido, la tradición se concibe como una «entrega de modos de estar en la realidad como principios de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad»²⁹.

Desde esta perspectiva, la historia no se reduce a una mera sucesión de hechos, sino que se entiende como el acontecimiento de los diversos modos de estar en la realidad, es decir, como un proceso dinámico de posibilitación. Esta concepción implica que la historia es el resultado de la apropiación activa de las posibilidades que se abren al sujeto en virtud de su pertenencia a una tradición, la cual no se impone de manera determinista, sino que ofrece un abanico de alternativas que pueden ser actualizadas en función de un proyecto existencial. En el marco del carácter procesual de la tradición, la apropiación física constituye la incursión dimensional de la persona en la historia. Y esta apropiación representa un devenir real que amplía y enriquece el alcance de las potencias y facultades humanas, conduciendo directamente a la raíz esencial de la historia como proceso de capacitación. En este contexto, Zubiri propone una concepción renovada del poder, que no se limita al potencial o a la facultad, sino que introduce la noción de un poder “posibilitante”, entendido como el despliegue efectivo de las capacidades humanas en su relación con una realidad históricamente afectada por posibilidades.

Este poder “posibilitante” no sólo transforma a la persona, sino que también incide en la realidad misma, dotándola de actualidad. Las posibilidades de elección entre diversas formas de estar en la realidad se apropian como principios de realización, y es precisamente en esta apropiación donde se manifiestan las capacidades como el fundamento de la posibilitación de las potencias y facultades humanas. En consecuencia, la historia se revela como un proceso metafísico de capacitación, en tanto que la afectación del mundo por parte de la persona se produce mediante una invención optativa que emerge de su capacidad de intervenir en un ámbito de posibilidades.

Lo que la historia añade a la persona es, por tanto, la capacidad de hacer propias las posibilidades heredadas por la tradición social. El ser humano, en su incursión histórica, adquiere nuevas capacidades que le permiten intervenir en estratos inéditos de lo real. Así, la historia gana en densidad ontológica, ya que la entrada de la persona en el ámbito de lo posible implica la interposición activa de sus capacidades, las cuales afectan tanto al mundo natural como al colectivo. Por ello, la radicalización zubiriana de la historia consiste en una fundamentación del acontecer de las posibilidades dentro del proceso tradente de capacitación. En este marco, la relación entre historicidad y persona se configura como un proceso cíclico, en el que la tradición entrega posibilidades, la persona se las apropia mediante sus capacidades, y esta apropiación transforma nuevamente el horizonte de lo posible³⁰.

Esta ciclicidad revela que la historia se articula en función de la persona: el núcleo de la historicidad reside en la capacidad que emerge desde la persona hacia la posibilitación

²⁹ TDS, p. 139.

³⁰ «La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades: es el ciclo capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso» (TDS, p. 155).

tradente, entendida como un depósito de modos de estar en la realidad. Las posibilidades que la persona adopta no surgen exclusivamente de su interioridad, sino que provienen de las capacidades impersonalmente inscritas en la realidad social por otros sujetos históricos. No obstante, la persona no se define únicamente por su acceso a un conjunto de posibilidades heredadas, sino también por las capacidades propias que emergen desde su ser y que no derivan exclusivamente de la tradición. En este sentido, el filósofo vasco asevera que el fundamento de la posibilitación tradente se origina, en primer término, en la persona misma. Son sus capacidades las que enriquecen, transforman y reconfiguran el depósito de posibilidades históricas. Por tanto, la raíz esencial de la historia no se encuentra en la historia como realidad social autónoma, sino en la capacidad personal: «la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas»³¹. Zubiri introduce así una metafísica de la historia construida sobre un sustrato estructural que se extrae de la actualidad de la persona en el mundo. Su propósito no fue delimitar un campo específico de aplicación, sino ofrecer una conceptualización que dé cuenta de la complejidad ontológica de la historia desde su estructura metafísica: la realidad de las capacidades humanas y el proceso tradente de posibilitación. En esta perspectiva, la historia se configura como un proceso dinámico en el que la persona, al apropiarse de las posibilidades heredadas, las transforma mediante sus propias capacidades.

2. “Estar en la realidad” en la razón: la tarea de la verdad racional como histórica

La comprensión de esta concepción de la historia exige una asimilación profunda de las tesis zubirianas sobre la inteligencia sentiente, en las cuales se sostiene que el ser humano, por su propia estructura esencial, se encuentra abierto al proceso histórico, es decir, abierto a su actualidad mediante un proceso de capacitación. En este marco, el hombre no sólo participa en la historia, sino que en ella produce sus propias capacidades, configurando activamente su modo de estar en la realidad. Esta idea reconfigura la tesis previamente expuesta por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*, donde la historia es concebida como una cuasi-creación. Como hemos ya dicho, esta noción no se fundamenta únicamente en la apertura a posibilidades, sino en la generación de poder, entendido como una fuerza que afecta constitutivamente al principio humano de lo posible. La historia, en tanto que cuasi-creación, sólo puede ser comprendida desde la capacitación, en una perspectiva dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y que la afecta de manera intrínseca.

¿Dónde acontece esta abertura en el proceso de inteligencia sentiente? ¿En qué medida la intelección, en su relación con el proceso histórico, puede configurarse como cuasi-creación?

Es en la tercera parte de *Inteligencia sentiente* donde se puede encontrar esta particular tarea del proceso intelectual. Como sabemos estamos en el horizonte de la razón sentiente que reactualiza la aprehensión primordial “en la realidad”. Es un modo ulterior de “estar en la realidad”, una nueva modalización noérgica. La razón sentiente se configura con una fuerza propia que se impone coercitivamente a la intelección sentiente. El rigor del razonamiento es, pues, una expresión noético-noemática de esta fuerza que conlleva toda dimensión noérgica con la que se impone la realidad en la que ya nos encontramos: «El problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino justamente

³¹ TDS, p. 157.

al revés: cómo habremos de mantenernos en la realidad en que ya estamos. No se trata de llegar a estar en la realidad, sino de no salir de ella»³².

Es la realidad, entonces, lo que nos hace estar en la razón, como modo ulterior de intelección. Y este “estar en la razón” es impuesto por la realidad. Y, sin embargo, este estar constituye un ámbito con dos caras: por una parte, la imposición de la realidad a hacer estar la razón en la profundidad de lo real y, por otra, la imposibilidad de determinar en algún modo el contenido de la intelección racional. Se actúa de este modo, según Zubiri, una unidad paradójica: «Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura “fundamental” de lo real. De aquí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la *libertad*»³³.

En este marco, la libertad aparece como el término que articula una dinámica singular entre la realidad y la razón. Por un lado, la realidad impone su presencia, exigiendo que la razón se sitúe en ella; por otro, la razón, en su ejercicio libre, concibe los contenidos de sus intelecciones. Esta tensión no se resuelve en una oposición, sino en una paradoja fecunda: la realidad impone a la razón el deber de ser libre. En efecto, la libertad no se opone a la realidad, sino que es exigida por ella como condición para que la razón pueda desplegar su tarea.

El resultado de esta libertad es la creación. La intelección racional, en tanto que unidad entre la realidad como fundamento y el contenido libremente concebido, se constituye esencialmente como “creación libre”. No se trata, sin embargo, de una creación arbitraria: como Zubiri subraya, la razón permanece siempre en el ámbito de lo real, y por ello su creación está regida por lo que él denomina *principialidad* y *canonicidad* de la intelección. Es la realidad misma la que orienta y delimita el sentido de la creación racional.

¿Qué significa, entonces, que la razón crea? No es una proyección subjetiva de la razón sobre la realidad, como si esta última fuera un mero soporte pasivo de construcciones racionales. Por el contrario, la razón no pretende nada sobre la realidad, porque ya está en ella: la única pretensión legítima de la razón es que la realidad posea un contenido que puede ser libremente concebido, y que este contenido es, en cierto modo, fundamental. Lo que la razón crea no es la realidad misma, sino el contenido inteligido en ella: una creación que, siendo libre, está siempre enraizada en lo real³⁴.

La intelección racional, tal como ha sido delineada, se configura como una creación libre que determina un contenido dentro del ámbito de la realidad campal. No obstante, cuando la

³² IS, p. 1017. Cabe señalar que, en Zubiri, la razón no se concibe como una facultad totalizadora al estilo de Leibniz o Kant, sino como una forma de intelección radicalmente abierta. A diferencia de la intelección campal – que permanece abierta respecto a otras realidades –, la razón zubiriana no se limita a establecer relaciones entre cosas, sino que se adentra en la profundidad misma de lo real. En este sentido, su apertura es absoluta: no se sitúa “entre” las cosas, sino en lo real en cuanto tal. Por ello, la tarea de la razón no puede definirse de antemano, ya que depende del objeto mismo de la intelección, que es constitutivamente abierto tanto en su forma como en su contenido. La razón, así entendida, es un movimiento continuo de búsqueda en la realidad, más que un sistema cerrado de deducción o síntesis.

³³ IS, p. 1032.

³⁴ La experiencia libre se constituye en una modificación libre del contenido de lo que ha sido anteriormente objeto de intelección. Se trata de una modificación no de la realidad física, sino de la modificación de su física actualidad intelectual: «Así, por ejemplo, se toma la intelección de algo que campalmente es “cuerpo”, y se modifican libremente muchos caracteres suyos despojándolo por ejemplo de color, reduciendo su tamaño, su forma, etc. Con esta modificación el cuerpo es “corpúsculo”. El ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido es aquello en que formalmente consiste la experiencia libre. La experiencia libre se mueve, pues, en la actualidad de la física realidad misma. Y la libertad de este movimiento concierne a su contenido, un libre movimiento apoyado en el principio y canon de lo previamente inteligido» (IS, p. 1048).

razón se orienta hacia la profundidad de lo real, el contenido que busca no está previamente determinado. Surge entonces la pregunta por el objeto formal de la razón: ¿qué es aquello en lo que la razón se mueve cuando se adentra en la realidad profunda? En este movimiento hacia lo profundo, la razón no encuentra contenidos dados, sino que se despliega en un ámbito caracterizado por la posibilidad. Lo real, en cuanto objeto formal de la razón, se presenta siempre y únicamente como *posible*. Y esta posibilidad no es una mera ausencia de realidad, sino una forma de presencia: es aquello que, sin ser plenamente real, se inscribe en la estructura misma de lo real como su realización pendiente. En otras palabras, la posibilidad real es la actualización de lo irreal en el seno de la realidad, lo que se expresa en afirmaciones como “podría ser”.

Sin embargo, el sistema de posibilidades no es indefinido ni arbitrario. Zubiri establece tres aspectos fundamentales que estructuran el movimiento racional en el ámbito de lo posible. En primer lugar, la razón opera únicamente dentro de posibilidades ya calificadas y puestas en marcha por la aprehensión primordial. En segundo lugar, no considera las posibilidades de manera aislada, sino en conjunto: cada posibilidad debe ser tomada *con* todas las demás. Este carácter *deductivo* de la razón – entendido como comprensión y articulación – conduce al tercer aspecto: el *cumplimiento*. El *cum* de la deducción constituye un ámbito en el cual cada posibilidad es tomada conjuntamente, es complicada. Esta complicación, o implicación, comporta el hecho de que la múltiple posibilidad no permanece en sus singularidades, sino que constituye un sistema: «Pues bien, la determinación de la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades implicadas o complicadas entre sí es justo *ex-plicación*»³⁵. La intelección de la razón es, por lo tanto, una intelección en cumplimiento.

Ahora bien, este cumplimiento exige un paso ulterior: comprender cómo lo real conduce a las posibilidades, porque cada posibilidad está internamente calificada y presente en la intelección campal y en la inteligencia sentiente. Es decir, la posibilidad no es una invención de la razón, sino una sugerencia de la realidad ya actualizada en la aprehensión primordial. El problema se traduce entonces en una decisión: ¿cuál posibilidad debe preferirse para avanzar en el camino de la verdad racional?

«Pues bien, como cumplimiento la verdad racional tiene un carácter diferente, inseparable del anterior pero distinto de él. En efecto, la verdad racional como cumplimiento es realización de posibilidades»³⁶. Es, pues, la verdad racional que, como cumplimiento, se caracteriza como actualización de posibilidades, y esto en un doble sentido: por una parte, en efecto, la actualización se logra mediante la convergencia de dos posibilidades, la intelectual y la de las cosas, es decir, es la realización de un hecho; por otro, cuando entre actualización y posibilidad subsiste un esbozo de posibilidad, ya no podemos hablar de hecho, sino de “suceso” o acontecimiento, en cuanto actualización realizada de posibilidades.

Es aquí donde la verdad racional adquiere su carácter histórico, y es un carácter no externo a la verdad misma. Decir que la verdad racional es histórica no significa simplemente declarar que toda verdad tiene una historia – pertenece a la historia –, sino más bien afirmar una característica que pertenece al orden de la actualidad: «que la verdad racional sea histórica en cuanto verdad consiste en que la actualización misma de lo real en

³⁵ IS, p. 1080.

³⁶ IS, p. 1288.

la intelección es actualización cumplida»³⁷. Por lo tanto, la historicidad de la verdad es, ante todo, una modalidad de actualización y, como tal, pertenece al orden de la intelección.

Desde una perspectiva racional, la verdad se manifiesta en una doble dimensión: por un lado, como verificación lógica, caracterizada por el encuentro con la realidad; por otro, como cumplimiento histórico, en tanto que realización consumada en el devenir temporal. Esta dualidad implica que la verdad racional es simultáneamente lógica e histórica. ¿Qué implica este «y»? No se trata – obviamente – de una simultaneidad o sucesión entre verdades: el «y» no tiene un simple valor copulativo. El nexos copulativo «y» no tiene aquí una función simplemente aditiva, sino que expresa una unidad sustancial e indivisible. Cuando Zubiri afirma que la verdad racional es lógica e histórica, está señalando una integración profunda entre ambas dimensiones: la verdad es lógica e histórica en un mismo acto, en una misma estructura sentiente. Cada uno de estos aspectos implica formalmente al otro. Así, esto es, «la verdad racional es lógica históricamente (cumpliendo), y es histórica lógicamente (encontrando). Tal es la unidad intrínseca y formal de la verdad racional»³⁸. Esta unidad intrínseca se revela en la actualidad de la verdad, es decir, en el modo en que el pensamiento actualiza, en su actividad de “verdadera”, la realidad.

Se configura, así, la unidad intrínseca de la verdad racional, una unidad que se manifiesta en su actualidad, en la manera de “verdadar” a la realidad. Y esta actualidad, este modo de actualización, no es otra cosa respecto a la actividad del pensamiento. La unidad, es decir, la identidad de lo lógico y de lo histórico, constituye la esencia misma de la razón: una razón sentiente que entiende la realidad como problema, como un esbozo de búsqueda en el mundo de la realidad. De este modo, lejos de poder considerarse la forma suprema de intelección, el conocimiento racional constituye un modo de actualidad de lo real, un modo de dar verdad, y es una modulación de la inteligencia sentiente que debe su misma intelección, y luego su verdad, a algo que la precede: a la aprehensión primordial de realidad. El conocimiento es, así, sucedáneo respecto a la intelección de la aprehensión primordial, esencialmente inferior a tal intelección primaria, «y este su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema»³⁹.

Son las posibilitaciones las que ofrecen a los seres humanos nuevas formas de estar en la realidad, también como formas superiores de personalización. Es lo que Ellacuría llamaba proceso de liberación y de libertad en función del carácter absoluto de la persona del mundo. No es la historia, en efecto, la que tiene la última palabra en la vida del ser humano, como decía Zubiri en su curso dictado en la Universidad Gregoriana en el año 1973: «La historia no es, contra todo lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana. Yo siento mucho discrepar de ello. La historia es siempre, constitutivamente, penúltima. La ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre»⁴⁰.

La persona determina las capacidades de realización de su propia praxis opcional, se encuentra centrada en su historicidad⁴¹, permitiendo un avance histórico, al presentar algo cualitativamente nuevo, un progreso de incremento de posibilidades que permite a la persona hacerse más rica, en una potenciación cíclica que desde la reflexión zubiriana llega

³⁷ IS, p. 1290.

³⁸ IS, p. 1295.

³⁹ IS, p. 1308.

⁴⁰ HD, p. 557.

⁴¹ Cfr. Ó. Barroso, *Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri*, en «Revista de Filosofía [Universidad Iberoamericana]», 2007, 120, pp. 173-205.

a la perspectiva de Ellacuría⁴², para quien es «a la historia como sistema de posibilidades, a donde deben volverse los hombres que buscan humanizar la humanidad, que buscan el que todos tengan una vida más plena: del sistema de posibilidades ofrecido penderá, en gran parte, el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar»⁴³. Siempre en las manos de los seres humanos quedará la posibilidad de optar por el tipo de humanidad y de sociedad que se quiere realizar y desarrollar.

⁴² Cfr. D. Vilches y L. Zuchel, *Realidad histórica y persona desde X. Zubiri y I. Ellacuría*, en «Pensamiento», 2025, 81, pp. 349-372.

⁴³ I. Ellacuría, *Escritos filosóficos*, III, San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 102.