

mas de acción" no obsta para que tras estos esquemas se halle el enfrentamiento primario con los estímulos en tanto que reales.

Saber hacer, saber aplicado y hacer adaptado, como interpretaciones del trabajo humano y de la técnica, implican un fundamental dualismo. No tienen debida cuenta de la profunda unidad de la actividad del hombre. Al hablar del sentir y al hablar del inteligir se juzga que el momento "perceptivo" es fundamental y único. Y esto no es así. En el sentir hay una primaria unidad de tres momentos: el receptivo, el tónico y el efector; lo mismo ocurre en las esencias abiertas: sea una primaria unidad del triple momento de aprehensión, de sentimiento y de determinación real. La unidad estructural de la apertura sentiente hace que esos dos tipos de unidad constituyan una sola unidad. Los momentos de recepción y de acción no están separados, de modo que haya de buscarse su unión; están primariamente unidos. Al momento del saber corresponde necesariamente un momento de acción; sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción; inteligir y hacer están asimismo inscritos en la unidad de una misma actuación. Este es el momento formal sobre el que se apoyan trabajo y técnica. Lo cual no obsta para que se den posteriormente toda suerte de especializaciones y diferenciaciones. El sentir es primariamente un sentir perceptivo-motor, la apertura es primariamente un inteligir determinante y efector. Cuando la inteligencia entra en juego, entra en razón de un desgajamiento exigitivo; la inteligencia se hace cargo de la realidad sentientemente; en nuestro caso, esto significa que lo hace de una manera percipiente y motriz.

La técnica, el trabajo técnico ha surgido de la necesidad de hacerse cargo de la realidad para poder seguir viviendo. De este hacerse cargo surge inevitablemente el hacer "real". No es sólo una acción física ni sólo una acción intencional; es una acción en que el hombre en tanto que realidad busca transformar la realidad, a la que se ha enfrentado realmente. El hacer de la técnica tiene así una dimensión biológica, pero esta dimensión no es puramente biológica. Nace de una necesidad biológica; nace para que la propia vida biológica siga siendo viable. Pero la viabilidad de esta vida se



logra tan sólo haciendo que esta vida biológica sea humana, y esto se consigue haciéndose cargo de la realidad circundante y haciendo que esta realidad circundante quede transformada. La vida humana se va haciendo posible desde el hacer que, como superación de sí misma, exige la propia vida biológica: más aún que las necesidades múltiples de la vida biológica, la necesidad unitaria hacia la que confluyen todas esas necesidades, la necesidad de las necesidades de la vida biológica: la de hacerse vida humana.

En ese hacer, que es al mismo tiempo hacerse a sí mismo, el hombre no sólo modifica la realidad sino que la domina: "la técnica no sólo es una modificación, es dominación de las cosas, no sólo por lo que tienen de específicas y determinadas, sino por lo que tienen de realidad. De ahí que, mientras el hacer biológico del animal más perfecto sea un hacer enclasadado, el hacer de la inteligencia es un hacer constitutivamente abierto. Precisamente por eso los instrumentos no son prolongación de los órganos sino realización progresiva de dominación de la realidad. En toda intervención humana están incoativamente dadas la dimensión factitiva y la dimensión del saber, que por evolución ulterior diferenciará al que hace del que sabe. La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades por dominio de realidades. Y por esto el hombre no es ni homo sapiens ni homo faber sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no sólo sentidas sino hechas por una inteligencia sentiente" (37). La unidad de la inteligencia sentiente no se limita a percibir sino que envuelve sentientemente la respuesta motriz: el hacer envuelve el saber y el saber envuelve el hacer. Un hacer que necesita de instrumentos. El instrumento no es así una prolongación biológica del órgano sino producto de una invención en orden a la realidad y a la realización, es fuente instrumental de realidad en cuanto realidad. Algo, además, constitutivamente abierto como es abierta la vida humana.

La técnica surge así de la necesidad que el hombre tiene de trabajar para vivir y para dominar. Es, si se quiere, el modo específico del trabajo humano: el trabajo humano es formalmente técnico. Ni el saber humano ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son realmente si no se los retrotrae a sus modestos orígenes bioló-



gicos. Podrá haber una ciencia aparentemente muy alejada de la condición biológica del hombre, pero el saber humano, que a lo largo de la historia se ha ido convirtiendo en ciencia, ha surgido de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad. Asimismo podrá haber técnicas muy adelantadas, pero no son sino la prolongación del primario hacer humano, que es necesario para la supervivencia del hombre. Para poder seguir viviendo, más la humanidad que el hombre individual, es necesario el trabajo; se necesita superar las acciones puramente biológicas en lo que es la acción estrictamente laboral, en lo que es el trabajo humano. Cuando la pura respuesta estímulo se transforma en un hacer "real", se pasa del puro animal al animal de realidades. Trabajo y humanidad son, en principio, dos realidades correlativas; no en vano el descubrimiento arqueológico de instrumentos de trabajo es prueba inequívoca de la presencia del hombre. El trabajo es verdaderamente trabajo cuando es acción transformadora por parte del animal de realidades, que lleva a la dominación del medio y con ella a la liberación de la vida humana.

Visto desde esta perspectiva biológica, el trabajo humano es algo que pertenece a la especie y, desde su especificidad, es uno de los factores fundamentales de la dimensión social. Es propiamente la especie, la que se ve forzada a actuar para poder subsistir; el trabajo es una respuesta de la especie al desafío de un medio adverso. Antes de ser una co-laboración, el trabajo humano es ya de por sí específico; el hacer de cada individuo es un hacer específico, surgido de la unidad de la especie y llevado a cabo como un co-hacer, pero en el que "co" no es el resultado de varios que ponen en común su trabajo sino principio de comunicación en el trabajo, principio de la socialidad esencial del trabajo. Por otro lado, las necesidades, que apremian al animal humano son resultado de la escasez de recursos, que el medio ofrece a un determinado grupo de hombres; son las necesidades de la especie humana frente a su medio, las que disparan esa típica actividad humana que es el trabajo y que, en cuanto trabajo transformador y dominador del medio, es siempre técnica.



Desde estas bases biológicas y sin abandonarlas nunca el trabajo se convierte en una de las actividades del ~~ente~~ cuerpo social y se complica por el carácter estructural del cuerpo social. Cada vez más para responder a las necesidades de la especie el trabajo se hace más rico, más difícil y más complejo. Surge la organización y la división del trabajo y con ello la estructuración y la estratificación del ~~cuerpo~~ cuerpo social. Por otro lado, tanto las raíces biológicas como las raíces sociales del trabajo tienden a convertirlo, o lo colocan permanentemente en trance de convertirlo, en principio de animalización y de despersonalización. Si queda reducido -y ha habido muchas formas históricas de hacerlo- a pura satisfacción de las necesidades biológicas más elementales, o queda reducido a puro engranaje dentro de un sistema productivo que parcializa y privilegia el sistema de dominación, el trabajo se vuelve no sólo impersonal sino despersonalizante y animalizante. Es lo que ha ocurrido y ocurre con más frecuencia de lo que queremos admitir. Pero no es lo que le compete por su propia naturaleza; eso es una desnaturalización del trabajo. El trabajo por lo que implica de conjunción entre el saber y el hacer, de respuesta solidaria al desafío de un medio hostil, de colaboración en una empresa común, de "realización" y de personalización, es uno de los nervios donde se juega tanto teórica como prácticamente el problema de persona y comunidad.

Comunicación expresiva y trabajo tienen así una fundamental dimensión social. Si se apoyan en las verdaderas raíces sociales de lo que es el hombre, son actualizaciones primarias de lo que es la radical versión social entre los hombres; si las desfiguran - y están en permanente peligro de desfiguración- son de las mejores armas para anular a las personas y para convertir la vida social en todo lo ~~contrario~~ contrario de lo que debe ser. El cuerpo social como organización, solidaridad y presencialidad hace que el trabajo y la comunicación tenga esas mismas características; por su parte muestran históricamente el carácter organizado, solidario y presencial del cuerpo social. Es precisamente en la historia donde se acaba de apreciar la dificultad y la posibilidad de la realización de la persona en la sociedad. (38)



CAPITULO SEGUNDO: EL HOMBRE, REALIDAD HISTORICA. LA HISTORIA

El hombre sólo se da en sociedad y sólo se da en historia; sólo se da socialmente e históricamente. Nuestra pregunta filosófica sobre persona y comunidad ha de dirigirse forzosamente a saber lo que es la realidad histórica como ~~ex~~ conformadora del hombre y más en particular como conformadora de esa unidad que es la persona en la comunidad. Sólo comprendiendo lo que es la historia y lo que es el hombre como realidad histórica, podemos situar debidamente el problema de persona y comunidad. El ser de la persona y el hacerse de la persona están siempre en función de la sociedad y de la historia, como la sociedad y la historia lo están en función de la persona. Esta es la razón del capítulo y es también la que marca los límites de nuestro estudio sobre la realidad histórica.

Del inmenso material, sobre todo inédito, que hay en la obra de Zubiri para escribir una filosofía de la historia, vamos a seleccionar aquí algunos puntos, que, además, habrán de ser tratados someramente. Estos puntos quedarán encuadrados en tres secciones principales: la primera dedicada a los condicionamientos materiales de la historia; la segunda a la estructura formal de lo histórico; la tercera, al proceso histórico como totalidad real. En las tres secciones aparecerá una nueva dimensión de la persona, sin la que tanto la teoría como la praxis quedarían sustancialmente desfiguradas.

Sección primera: Condicionamientos materiales de la historia

La historia ha solido considerarse en contraposición con la naturaleza: no sólo que la naturaleza y la historia sean formalmente distintas sino que sólo se da historia fuera de la naturaleza, de espaldas a ella. La historia sería una especie de dinamismo espiritual y de comunicación de conciencias o de subjetividades. Nada más incierto. La historia surge de y permanece en la naturaleza material, aunque no se confunda con ella. De ahí que sea menester mostrar, aunque sea muy sucintamente esta presencia de la naturaleza en la historia, porque ni siquiera los materialistas al uso toman en debida consideración la presencia de la materia en la his-



toria. Por ello, aunque sea de forma rápida vamos a analizar los aspectos radicales del materialismo de la historia. Son fundamentalmente cuatro: la materia en sí misma, la espaciosidad de la materia, la temporalidad de la materia y la vitalidad de la materia. A cada uno de esos aspectos dedicaremos un breve párrafo.

1. La materia en sí misma como condicionamiento de la historia

No es esta la ocasión de hablar de la materia en sí misma. Eso pertenece a la metafísica sin más. Lo que ocurre es que toda realidad intramundana es material; lo es la realidad personal, lo es la realidad social y lo es la realidad histórica. Sin atender, por tanto, a este carácter de materialidad se abre el campo a todos los idealismos de interpretación y de realización. Nuestra pregunta se reduce a decir qué de la ~~maxerixxyxéón~~ materia y cómo está presente en la historia.

La materia es una unidad de elementos en estado constructo. En su virtud, cada elemento tiene una "posición" dentro del sistema, que va más allá de la mera colocación; una posición espacio-temporal y dinámica. Los distintos elementos de esta multiplicidad dinámica es cada uno "ex" de los demás, está fuera de él, pero es intrínseca y formalmente "de" los demás. Cada elemento está formalmente vertido a los demás y no tiene realidad si no es siendo "de" los demás. No hay multiplicidad como adición extrínseca de elementos sino modo estructural de conjunción. Se trata, pues, en el caso de la materia de una estructura constitutiva posicional; es, además, estructura de cualificación y estructura de estabilidad (39).

Precisamente por estas características ni hay un solo tipo de materia ni estamos todavía en disposición de poder entender lo que la materia es un su permanente dar de sí. Dejemos de lado, por el momento, este segundo punto esencial del dinamismo de la materia, para constatar el hecho de diversos tipos de materia. Está, ante todo, la materia elemental: es la materia de las partículas elementales, que nos obliga a distinguir, la idea de materia de la idea de cuerpo, sobre todo, si como es debido, se atiende a la energía; está, en segundo lugar, la materia corporal, lo que laa-

mamos cuerpos, en toda la amplitud del término; en tercer lugar, la materia biológica, resultado de una reestructuración de la materia corpórea, y que puede mostrarse como materia viva simplemente o como organismo. Cada una de las estructuraciones se funda en la anterior, entre ellas sólo se da una diferencia gradual y las formas superiores mantienen en sí las inferiores y son resultado de ellas.

Pero la materia no es sólo principio de estructuración sino que es también principio de actualidad, la actualidad como presencialidad física: no es el mero estar presente sino el hacerse presente, un hacerse presente que se funda en un estar presente desde sí mismo por el mero hecho de ser material. Es, en definitiva, un estar aquí y este "aquí" en el caso de la realidad material es el cosmos, como unidad radical y sustantiva de las cosas materiales; el estar aquí es un estar en el cosmos. Las cosas que están en el cosmos son cosas materiales y la materia es en ellas principio de estar aquí en el cosmos. Lo actual en el cosmos es siempre un sistema entero cuasi-sustantivo, por elemental que sea: por ejemplo, no es actual una carga eléctrica negativa, una determinada masa, un determinado spin, etc., sino un electrón. Ser materia es, en esta dimensión, ser actualizante en el cosmos. Es la función somática de la materia.

Todo ello hace de la materia algo singular. La materia no es aquello de que algo está hecho sino aquello de que algo está constituido: servir de "material" a algo no es la manera radical de constituir algo; los ácidos nucleicos no son los materiales de los que está hecha la célula sino su código genético, su código constitutivo. La materia no es tampoco sujeto receptor sino sistema estructural. Y, sobre todo, la materia no es formalmente potencia indeterminada, algo pasivo y receptor; al contrario es principio determinante: el código genético no es primariamente algo que recibe unas determinaciones sino algo que determina positivamente lo que va a ser cada viviente, sin estar esperando a no sé que formas inmateriales sin las que no sería sino mera pasividad e indeterminación. Más aún, es la materia la que da actualidad a cualquiera de las determinaciones que le pudieran sobrevenir: la ma-



teria no es aquello que se deja informar sino aquello que "da" actualidad a la determinación.

¿Qué es entonces positivamente la materia? Todo lo que hay ~~xx~~ en la realidad intramundana -y por eso hemos venido hasta la materia para hablar de la historia- es cosa material. Que sea material no significa necesariamente que sea solo materia; signffica muy precisamente que, al menos, surge ~~da~~ el seno de la materia, está en función de la materia y está constituida por ella de modo que la materia entra formalmente en su propia constitución esencial. Por lo tanto materia, no es lo mismo que cosa material sino una función desempeñada dentro del sistema total de la cosa material. ¿De qué función se trata?

Es una función material, esto es, ordenada intrínsecamente a las cualidades sensibles, función determinante de lo que son y de cómo son las cualidades sensibles en que consiste la cosa material, pero función determinante formal inmediata. La materia es la esencia misma de las cosas materiales y lo que determina formal e inmediatamente es la unidad del sistema mismo y el carácter estructural junto con el contenido de todas las ~~notas~~ que pertenecen a la cosa material; más aún, como ya se dijo, es principio de estar presente en el cosmos. Aun en el caso en que la cosa siendo material no sea puramente material, como es el caso del hombre, la materia sigue siendo aquello en que surge la psique humana, ~~quella~~ aquello que determina la psique humana y aquello que constituye la realidad humana~~x~~. No hace mucho ha escrito Zubiri: "Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo" (40).

Que haya en la realidad humana algo que no se reduzca a ser pura materia no establece así una ~~ruptura~~ ruptura. Cuando se acepta esto suele hablarse de dualismo; pues bien, en este como en otros casos, cuando no se acepta una cierta irreductibilidad de momentos hay que hablar también peyorativamente de monismo. La unitariedad del cosmos y la universalidad de la materia no permiten hablar de dualismo, pero la irreductibilidad cualitativa de algunos elementos que se hacen presentes en el cosmos tampoco permiten hablar de monismo. Lo que se da realmente es otra cosa: una unidad ~~primaria~~ estructu-



ral, que precisamente por su carácter estructural permite hablar de una unidad de elementos irreducibles. No podemos insistir aquí en este punto esencial de la metafísica, pero para una recta interpretación de la historia, si es importante subrayar sus condicionamientos materiales, también lo será en su momento subrayar sus elementos también materiales, pero no adecuadamente reducibles a pura materia. Si lo no puramente material no puede funcionar sin tomar cuerpo en la materia, también hay momentos en la evolución y en la historia, en que sin la presencia de lo no puramente material, algunas formas de materialidad, en nuestro caso el hombre y la historia misma, no serían viables, regresarían no a estados anteriores sino simplemente se desmoronarían.

Insistamos, sin embargo, en la unitariedad de la materia, para dar razón de la unidad material del cosmos y para emepezar a descubrir las raíces materiales de la unidad real de la historia.

La unidad de las cosas materiales no es una unidad de ordenación o de disposición, lo que los griegos llamaron taxis. Pero es mucho más que eso. La unidad del cosmos no es accional, pues como después veremos la acción cósmica no es la resultante de varias acciones sino de una acción radicalmente una, de suerte que sus variaciones en lugar de ser resultado de fuerzas concurrentes, sería una especie de variación melódica, una melodía en la que cada nota no actúa sobre la siguiente, sino que es el sistema entero el que varía melódicamente, como ha expresado Zubiri hace ya muchos años. Pero es que no sólo las acciones sino las cosas mismas no son anteriores al cosmos sino que son momentos de la única realidad ~~del~~ sustantiva del cosmos. La unidad de ordenación es algo consecutivo a la primaria y radical cosmicidad de la realidad de las cosas en el cosmos.

El cosmos, en efecto, es unidad constitutiva de realidad. Ya Protagoras equiparaba el ser con el "ser relativo a algo", pero con la particularidad de que estas relaciones las consideraba como contrarias, de suerte que la realidad sería unidad de contrarios. Zubiri, como es sabido, ha hablado de respectividad como momento constitutivo de cada realidad, como algo que se identifica con la cosa real y con cada una de sus notas. Las notas son "notas-de", donde



el "de" es el momento de respectividad de lo real en cuanto real: la respectividad no es aquello "en que" una realidad se está refiriendo a otra, sino aquello según lo cual toda realidad está constituida como realidad. Por eso, la unidad de realidad es unidad de respectividad y lo real es siempre sistema, constructividad y estructura.

Si dejamos de lado la respectividad de lo real en tanto que real que es el mundo y atendemos a la respectividad talitativa, a la respectividad de las cosas por ser tales, nos encontramos con la unidad constitutiva de la respectividad talitativa. Y esto es el cosmos. Desde luego es la respectividad mundanal el ámbito de la respectividad cósmica y el cosmos es así un modo de mundo, pero sin olvidar que, por otra parte, el mundo pende del cosmos pues es lo que es en función transcendental de las talidades respectivas. Pero lo que nos importa subrayar es que la respectividad talitativa cósmica concierne al sistema constructo mismo, que ~~es~~ factualmente un sistema material. Por ello, la unidad constitutiva que es el cosmos, es unidad material. La materia constituye la unidad misma del cosmos. La universalidad de la materia es consecuencia inexorable de su unitariedad: la materia, dice Zubiri, es la unidad factual misma de lo real.

Y esta unidad material constitutiva del cosmos es el fundamento de la unidad de ordenación tanto configuracional ~~es~~ como accional. Hay ordenación configuracional porque hay respectividad constitutiva material. Una sustantividad material, ya lo insistíamos es esencialmente una respectividad en el sentido de un "de-ex"; en su virtud, cada sustantividad material es respectiva a las demás estando "junto-a" ellas, junto no sólo como masa sino también ~~es~~ como energía, etc. Toda sustantividad material tiene ese modo de respectividad radical que es formar "conjunto"; el ser "conjuncional" es constitutivo formal de la sustantividad material. De ahí que toda cosa material particular sea un elemento de la multiplicidad de la unidad primaria del cosmos, en el cual ocupa una "posición" propia. El "todo" es la ~~unidad~~ unidad primaria cósmica. El cosmos no es unidad de ordenación configuracional, sino unidad estructural de la única sustantividad material. Lo que llamamos sustantividades materiales tienen unidad material como parcelas de un Todo; cada cosa es



"cosa-de" el Todo, del Cosmos; constituyen un constructo, un sistema unitario, que es el cosmos. Por tanto, el cosmos es la sustantividad, cuyas notas sistemáticas son lo que llamamos cosas; consiguiientemente su unidad es anterior a las cosas separadamente consideradas; no es una unidad resultante sino una unidad primaria.

Dentro de este Todo, de esta primaria unitariedad de la materia, hay como una gradación procesual en orden a una mayor sustantividad desde las partículas elementales, que ~~xixxxx~~ foran una multiplicidad meramente numérica, pasando por los cuerpos con su configuración diferenciadora relativamente estable, hasta la materia biológica en donde ya aparecen unidades estrictamente sistemáticas tanto en la línea de las estructuras como en la línea de las funciones. Sólo el hombre es algo más: como viviente es un fragmento del cosmos, pero cuenta además con notas psíquicas que no son de estructura formalmente material, aunque ellas mismas forman con las notas orgánicas una ~~una~~ primaria unidad, un único sistema clasurado, del cual el sistema orgánico y el sistema psíquico son tan sólo sub-sistemas, de suerte que el organismo es "de" esta psique y la psique lo es "de" este organismo y en ese "de" estriba la unidad sistemática del viviente humano; si por su momento orgánico es un fragmento del ~~del~~ cosmos material, por su momento psíquico no lo es, ya que gracias a él se comporta consigo mismo y con las cosas como realidades, por lo que la realidad de cada hombre y no sólo sus propiedades es "su" realidad propia. Envuelve orgánicamente una respectividad cósmica pero en su íntegra sustantividad, el hombre está en el cosmos trascendiéndolo; pero, entonces, lo material y la pertenencia al cosmos no es ~~es~~ una limitación de lo humano, sino que por el contrario la ~~la~~ materia es un momento constitutivo de lo humano.

Lo mismo ha de decirse si se enfoca el problema de la unidad material del cosmos ~~xxxxxxx~~ desde el aspecto accional. Las acciones de las cosas son acciones de cosas que en y por sí mismas son cósmicamente respectivas, de ahí que sea propiamente el cosmos el que está en acción; como las cosas son momentos del cosmos, las acciones de las cosas son momentos de la acción del cosmos: el cosmos en cada instante tiene una acción única, bien que compleja.



De ahí que la acción del cosmos no sea primariamente una interacción: la acción del cosmos tiene una unidad temporal o cursiva propia, una unidad cursiva que es primaria respecto del curso de la acción de cada cosa; como ya se insinuó anteriormente, el decurso accional del cosmos no es causalidad "natural" sino melodía, en la que los diversos momentos melódicos son las acciones de las cosas; el cosmos no es primariamente interacción sino melodía, lo cual no es acpetar con los heraclitianos que sea una especie de corriente sin más sino que es "agua corriente". Como esta unidad melódica es primaria es, por lo mismo, determinante de las distintas acciones; la unidad sustantiva y accional del todo cósmico pone en juego de modo muy vario las propiedades de las cosas y su contribución accional al cosmos; permite incluso disonancias en la melodía fundamental.

Con esto entramos en el gravísimo problema del dinamismo de la materia. Las acciones de cada cosa surgen por así decirlo de la única acción del cosmos entero. Pero, ¿de dónde surge esta acción primaria de la que son momentos estructurales las acciones de cada una de las sustantividades? El problema es ya en sí de primera magnitud metafísica, pero es también radical para el planteamiento del dinamismo de la historia. El materialismo dialéctico, el clásico de Engels y Marx, ha tenido por punto fundamental la explicación del movimiento de las cosas: la materia estaba ahí eternamente, pero necesitaba explicarse su movimiento, pero tenía que ser a partir de ella misma, so pena de tener que aceptar la existencia de una causa del movimiento que no fuese material; ese materialismo dialéctico daba después paso clásicamente al problema del materialismo histórico. Traigo someramente a colación este problema para mostrar que la discusión sobre la actividad primaria de la materia no es ajena al problema del dinamismo propio de la historia; pretenderlo así es una especie de idealismo entre los materialistas, por contradictorio que esto pueda parecer. La historia no deja nunca de lado la naturaleza material, como el hombre no deja nunca de lado, ni en su más pura actividad personal, lo que tiene de organismo; el hombre es orgánico y la historia es natural, si es que llega a entenderse bien lo que quiere decir ese "es". Tan es natural, que sin



la presencia de los dinamismos materiales de la naturaleza y de la especie, la historia sería un puro juego de posibilidades abstractas, esto es, no sería historia real.

Volvamos, pues, al dinamismo de la materia, un dinamismo que compete a la materia por sí misma. En el dinamismo de la materia asistimos al despliegue de la riqueza formal constitutiva de lo real como real. Es la estructura misma de lo real y, en nuestro caso, la estructura de la realidad material la que es dinámica en sí misma. En efecto, toda realidad es algo que "da de sí", y la estructura en cuanto tiene este momento formal del dar de sí es el dinamismo; dinamismo es el dar de sí de la estructura.

No podemos entrar aquí en toda la rigurosa determinación metafísica que Zubiri ha hecho del dinamismo ~~ex~~ estructural como un "dar de sí". Bastará con insinuar algunos puntos que orienten la intelección del dinamismo material.

El dinamismo es un "hacer estructural". Pero no por eso es una especie de actividad, ~~ex~~ como si la realidad como unidad fuera una especie de vis o de nisus, cuyo precipitado sería la multiplicidad de las notas, y esto porque el hacer primario de la unidad constructura en primer lugar, no es origen del contenido de las notas y, en segundo lugar, dicho positivamente, la unidad no "hace" el contenido de la estructura sino que lo determina a ser estructura; el hacer de la unidad primaria en que consiste la realidad no es actividad fontanal sino constitutividad. El dinamismo no es, pues, la vis leibniziana.

Esta determinación constituyente no es tampoco un proceso dialéctico, como quería Hegel. Lo procedente no tiene por qué ser término de un proceso. El proceso es un proceder en devenir, pero no todo lo procedente es necesariamente algo devenido. Para Hegel se trataría de un proceder procesual, de un proceder en devenir, de modo que la unidad primaria sería un proceso deveniente no ~~lógico~~ físico sino lógico. Que haya algo procedido sin proceso no es una sutileza conceptual. Todas las partículas elementales tienen la propiedad llamada spin o momento angular; pero ~~este~~ spin no es una rotación sino tan sólo una magnitud cuántica, que aparecería si hubiera rotación; es una especie de rotación sin rotación, una estructura de configu-



ración; es un momento estructural dinámico, pero de configuración dinámica. Expresa el dinamismo en cuanto configuración, no en cuanto cambio o movimiento.

El "dar de sí" es un hacer, pero un hacer no meramente operativo sino constitutivo. No es ni actividad ni proceso sino proceder, en el que el proceder no ha de entenderse como relación sino como carácter estructural real y físico. Sea cualquiera su origen causal, cada cosa real, cada sustantividad real es auto-procedente, es un auto-proceder, es auto-procedencia. La clausura cíclica es la expresión estructural de la autoprocedencia.

No es, entonces, que el ~~xxx~~ dar de sí como autoproceder sea algo consecutivo a lo real, como si las cosas primero fueron reales y luego dieran de sí, luego fueran dinámicas, porque el dar de sí es un momento constitutivo formal de lo real en su propia realidad. Lo real está realizándose no necesariamente en el orden del proceso sino en el orden de la procedencia. La razón formal de realidad envuelve un dar de sí que no es accional, pero que tampoco es un mero "estar ahí". Lo real es lo que es sólo dando de sí: es lo que es "y" todo lo que da de sí. La unidad del en sí y del dar, la "y" es el de suyo. "Suyo", escribe Zubiri, sería la realidad en cuanto en sí; la "de" del "de suyo" sería el dar. Realidad es la unidad intrínseca y formal de los dos momentos: ser "de suyo"; es de suyo auto-procedencia.

Este momento estructural de la realidad en cuanto procedida es el dinamismo. El dar de sí es el dinamismo radical y estructural de lo real en cuanto real. Cada cosa real es una configuración estructural propia en el cosmos, y esta configuración estructural es configuración dinámica.

Con estas cablegráficas alusiones al dinamismo de la realidad, podemos acercarnos a lo que es la materia como un dar de sí. En la historia no es sólo la materia la que da de sí, pero en la historia está muy presente el dar de sí de la materia.

Si prescindimos de los hombres, ninguna cosa material es estricta sustantividad. Sólo es sustantivo el cosmos, toda la materia tomada en su constitutiva unitariedad. Pues bien, es el cosmos el que



"es" dinámico y no sólo tiene dinamismo o está en dinamismo. Entre las notas factuales, que se dan en el cosmos constituyendo su realidad y en unidad primaria con todas las demás, está el cambio, el movimiento. Pero este movimiento no debe entenderse como un "estado" del ente móvil, precisamente porque el movimiento es formalmente respectivo. No es un estado sino una función: no es algo que "brota" de una fuerza sino un modo de respectividad, de modo que no es posible adscribirlo a un móvil; el principio de relatividad, entendido en toda su generalidad es en rigor metafísico un principio de respectividad dinámica. Quien es relativo, dice Zubiri, es el móvil, pero lo que no es relativo es el movimiento mismo como relación: es una relación invariante. El movimiento no deriva de lo que cada realidad material es en y por sí misma, sino que el movimiento es en y por sí mismo un momento de la respectividad cósmica, un momento ~~factu~~almente independiente de todos los demás. Frente al problema clásico del movimiento y sus dos soluciones clásicas, Zubiri propone una más simple y más radical. "No hay un ens mobile (ni como cosa ni como cosmos) sino tan sólo un cosmos...que factualmente, y sólo factualmente, tiene movimiento, sin que este movimiento sea un estado suyo y sin que haya fuerza ninguna que le ponga en movimiento ni lo mantenga en movimiento. Y las cosas del cosmos están en movimiento sólo por ser momentos ~~del~~ cosmos, esto es, por ser notas cósmicas, y no al revés como si el cosmo estuviera en movimiento por estarlo en y por sí mismas cada una de las cosas que hay en él. El movimiento es una nota factual primaria del cosmos...El cosmos está dotado de movimiento como está dotado de partículas elementales...El movimiento es una nota factualmente independiente de las demás...El movimiento es un invariante del sistema, no una consecuencia del estado de cada elemento dentro del sistema. Las leyes mecánicas son meras leyes estructurales ...de una estructura invariante de respectividad; no son leyes de causación de estados" (41).

La independencia del movimiento no significa que no tenga nada que ver con las otras notas; sólo quiere decir que no es causado por ellas. Por lo demás, es una de las notas constitutivas del único sistema estructural, que es el cosmos: está co-determinada sistemáticamente y co-determina sistemáticamente a todas las demás. Todas las notas están afectadas por el movimiento y le afectan.



Este movimiento tiene dos aspectos. Es, ante todo, una función de mutación de lo que es el sistema en sí mismo, pero es también algo que está "haciendo" al sistema de una manera determinada, está formalmente haciendo cambiar al sistema total, con lo que el movimiento no es sólo mutación respectiva sino un modo sistemático de dar de sí. Por ello, el cosmos como sustantividad es una configuración dinámica, es un dar de sí del sistema en cambio, en movimiento, que es una de tantas maneras del dinamismo de la realidad como un dar de sí. El cosmos "es" dinámico pero está en movimiento.

Pues bien, a ñeste dar de sí según cambio es a lo que Zubiri llama despliegue. Despliegue es dinamismo en cambio, pero de tal modo que en él no salimos de la estructura misma: lo desplegado es la estructura misma. Cambiando no se ha salido de la estructura; sólo se ha dado de sí. La explanación de la riqueza interna de la cosa es el movimiento como despliegue, y lo que el cambio y el movimiento miden es lo que la materia, por ser lo que es y siendo lo que es, "puede" dar de sí. "La materia es formalmente "poder". Este poder es justo lo que está plegado, y el despliegue consiste en explicar ese poder plegado en que la materia de suyo consiste. Este poder es el momento estructural de la materia en cuanto da de sí en despliegue"(42).

Este poder no es lo posible a diferencia de lo real. No es tampoco la potencia aristotélica sino el dar de sí, el dinamismo de lo real como momento formal de su realidad: en el despliegue se explica lo que ya se es en sí mismo, se es sí mismo explanando. No es tampoco un sistema de virtualidades: para volver al ejemplo de Hegel, la bellota no es germen porque conduce a una encina sino que conduce a una encina, porque es bellota; lo que realmente es la bellota no es sólo el sistema de notas que posee como realidad en sí, sino que lo que ~~es~~ es en sí misma incluye como momento actual, lo que actualmente puede dar de sí. "No se trata, como quería Hegel, de que^{en} la bellota se incluya lo que ella es "y" su proceso germinal, sino que hay que ir más lejos: hay que incluir en lo que la bellota es ya actualmente, en su propia realidad actual, lo que puede dar de sí, no simplemente el proceso ~~deveniente~~ del dar" (43).

El poder dar de sí en movimiento es algo que concierne a la rea-



lidad de lo real, es un momento constitutivo de la realidad, anterior a toda división en actos y potencias. La materia, como todo lo real, tiene^{en} su propia realidad formal el momento de ser determinante estructurante en movimiento. Lo real es "potente" en cuanto real y lo es en la medida de la riqueza real de sus notas; lo real material, en cuanto tal, es potente. Lo material tiene su propia potentidad, la potentidad de dar de sí en movimiento; es según su potentidad por lo que la materia se explaya en la riqueza de sus notas y el cosmos entero en la riqueza de las cosas. La unidad de potentidad y de riqueza estructural (tanto de notas como de unidad) es el "de suyo" en que consiste la realidad de la materia.

Hay casos en que un sub-sistema es ya tal que no puede dar "más" de sí; su potentidad recubre la estructura sistemática de sus notas. Pero hay casos en que "es" tal que su potentidad es mayor a lo que ya ha dado de sí según sus notas. "Entonces, lo que la cosa real formalmente "es" no es tan sólo la estructura de notas que posee, sino que incluye, en lo que ya es, esta potentidad según la cual la realidad es más que la riqueza de notas que actualmente posee. Es potente para dar más de sí, y dará más de sí cambiando. La cosa real es en este caso más de lo que actualmente tiene en sus notas... Por esto es por lo que la materia es esencialmente ~~in~~innovante. No es que la materia llegue a ser superior a lo que ya es, sino que la materia es ya potente y tiene ya una potentidad superior a lo que hasta ahora ha dado de sí en el cambio. La evolución no es cuestión ni de potencia ni de acto virtual sino que es cuestión de potentidad" (44).

En conclusión, la potentidad es el dinamismo del dar de sí en cambio, el dinamismo del despliegue; es esta potentidad la que está plegado y lo que se despliega en el despliegue. Quien es "potente" es el cosmos, la materia en su constitutiva unitariedad; las cosas lo son en cuanto notas del sistema cósmico entero, pero según su índole propia, porque las cosas, en la unidad del cosmos, son talitativa e individualmente distintas y, además, ocupan una posición propia en la unidad del cosmos.

No necesitamos seguir más adelante preguntándonos cómo acontece el despliegue. Bastaba con habernos detenido un poco en esas dos ca-



racterísticas esenciales de la unitariedad de la materia y del mismo que le compete. Hay una unidad dinámica de la materia y en ella residen los dinamisismos que en la historia van a condicionar materialmente el problema de persona y sociedad.

2. La espaciosidad de lo real

Espacio y tiempo no sólo son dos "condiciones" formales de la realidad sino que lo son, muy especialmente, del hombre y de la sociedad. Lo que es la "relación" hombre-sociedad en la historia es realmente incomprensible y realmente inverificable, si no se atiende a este condicionamiento físico del espacio.

La Física actual ha ido pensando el espacio no tanto desde los cuerpos aislados -mucho menos desde categorías aprióricas- sino desde otros factores que rompen el aislamiento de los cuerpos: la luz, la gravitación y la acción. El análisis de la luz como acontecimiento físico lleva al continuo espacio-temporal, en el que en lugar del cuerpo fijo tenemos como invariante la distancia hiperbólica en el continuo espacio-temporal; el análisis de la gravitación lleva a la negación de la idea de fuerza gravitatoria en beneficio de la estructura gravitacional y a la afirmación del carácter ilimitado, pero no infinito, del espacio; el análisis de la acción lleva a considerarla como una magnitud no continua, de manera que lo localizado en el espacio no son cuerpos sino configuraciones dinámicas. Entre espacio y cosas hay una estrecha "relación", de modo que es completamente abstracto o hablar de las cosas al margen del espacio o hablar del espacio al margen de las cosas.

Hay un principio estructural por el que las cosas son espaciales. La pregunta es, entonces, por lo que hay en las cosas que las hace espaciales, por la ley estructural en virtud de la cual las cosas son espaciales. La espaciosidad es aquella propiedad de las cosas reales por la que tienen que ser espaciales. ¿Qué modo de realidad tienen aquellas cosas a las que les es forzoso esa manera de ser, que llamamos espaciales?

Hemos visto que el cosmos entero es un sistema en el que cada cosa es en él "nota-de", es un sistema constructo, en el que todas las



cosas están en formal respectividad. Esta respectividad -lo hemos visto- es formalmente dinámica, es un "dar de sí". Pues bien, este dar de sí respectivo es la tensidad. Toda realidad intramundana está en tensidad, en dinamismo respectivo. Forman así una especie de conjunto único, pero un conjunto estructural.

Toda cosa material, en efecto, tiene su propia "posición": cada cosa es lo que es en función de las demás y juega en el conjunto una función ~~bienn~~ precisa. La posición fundamental o el fundamento de la posición en el espacio estriba en que cada cosa está fuera de las demás, pero al mismo tiempo en unidad con ellas: es lo que Zubiri expresa hablando del "ex-de". Con lo cual la tensidad es ex-tensidad. "El espacio no es orden ni la espaciosidad es principio de ordenación; el espacio es estructura y la espaciosidad es principio estructural. Sólo hay ordenación por estar los puntos fundados en un ex-de, en ex-tensidad" (44). El dinamismo respectivo de cada cosa material con su propia y determinada talidad hace que ocupe su propia posición dinámica respecto de las demás y en unidad con ellas. El "ex" de la ex-tensidad es lo que hace posible la libre movilidad y el libre movimiento respectivo es lo que hace actual el espacio físico.

Este espacio no es uniforme como no son uniformes las cosas, ni se trata tampoco de espacios superpuestos. Precisamente por ser estructural, el espacio regionaliza el universo, es principio estructural de regionalización. Esta regionalización estabiliza la materia, por lo que el espacio es principio de estabilización. Lleva después a la constitución de la biosfera: la independencia del medio y el control sobre él tienen también estructura espacial y puede verse al ser vivo como una especie de autononización del espacio en que existe; toda realidad material autonomiza una ~~par~~ parte del espacio, pero el ser vivo lo autonomiza en una forma incipiente de autoposición. Hay también un espacio circundante del organismo: el espacio se torna en habitat, en espacio ecológico. El mismo espacio separa y une a los seres vivos, es principio de agrupamiento, pues proporciona al grupo esa especie de recorte espacial, que es el aislamiento. En el espacio es, por otra parte, donde cada ~~seer~~ viviente se orienta, desde un centro que es él mismo. Todas estas funciones o caracteres del espacio no son independientes: "Son fases de un



proceso único. Tomadas en conjunto, estas funciones del espacio constituyen las fases de un proceso unitario de espacialización, que va desde el espacio de la energía primera y de las partículas elementales al espacio indefinido de la realidad humana. En el universo no sólo hay espacio, sino ante todo un ~~proceso~~ proceso de espacialización"(45).

En este proceso único y unitario de espacialización se constituyen, a la par, nuevas realidades, nuevos dinamismos y nuevas formas de respectividad cósmica. Esta novedad no implica separación. Al contrario, las formas nuevas de realidad y de dinamismo están sub-tendidas dinámicamente y sub-tensionadas por los dinamismos de los que proceden y sin cuya presencia no podrían ser lo que son. En nuestro caso, el dinamismo de la historia no podría ser lo que es sin ~~xxx~~ todos los dinamismos anteriores: el dinamismo de la ~~historia~~ historia no es tan sólo un estricto ~~dinamismo~~ dinamismo espacial sino que su espacialidad está sub-tensada por todos los demás dinamismos espaciales, por todas las demás ex-tensidades espaciales. No conviene olvidarlo ni en las formulaciones teóricas generales de la ~~historia~~ historia ni en sus interpretaciones más concretas.

Señalemos algunos de los modos distintos de espacio y de modos de estar en el ~~espacio~~ espacio. Ante todo, el ~~ocupar~~ ocupar un espacio: es el caso de ~~los~~ los cuerpos, que impiden positivamente que otro cuerpo ocupe el mismo espacio. En la realidad humana la ~~espaciosidad~~ espaciosa del organismo hace que quede delimitado el conterno dentro del cual es posible la existencia y la actividad del psiquismo: "esta definitividad es un modo de ser "de suyo"; mi intus no se plasma en un ex como en un vaciado. Todo lo contrario: el ex definitorio es un principio de repliegue; es una positiva estructura de interiorización. La realidad humana no es algo ~~que~~ que es sólo un "dentro", sino que es otro tipo de espaciosidad: es la interioridad. Es "de suyo" más interior que la realidad puramente corpórea; es más realidad desde el punto de vista modal" (46). Este principio de delimitación, que, como dinamismo es propio de toda realidad material, que va adquiriendo sus propios límites a partir de un centro de unidad, es una especie de ~~primaria~~ vuelta sobre sí. Teilhard de Chardin ha insistido sobre este aspecto; Zubiri sobrepasa la constatación del hecho para entenderlo metafísicamente como modo de realidad.

Con la interioridad humana se da un nuevo modo de estar en el espacio: "es el "ex" como pura presentidad...En este caso la espaciosidad definitoria...define la estructura de no estar definido ni por el espacio propio ni por el espacio del cosmos...La realidad humana, es tanto más presente en lo que no es ella (ex) cuanto más suya (in) es como realidad. Con ello el intus cobra un nuevo modo de realidad: es ser formalmente mi realidad en la realidad. Es más intus que la mera interiorización porque es un intus que se plasma en un ex no por un vaciado ni por interiorización, sino por ser "de suyo" suya" (47). El modo de realidad propio del hombre sigue siendo espacioso: rompe los límites de la propia definición espacial y aun de la definición misma del cosmos, pero desde esos límites; la apertura del hombre es una apertura sentiente, sostenida y condicionada por los propios límites orgánicos, que nunca puede abandonar. Mi realidad está en la realidad, pero lo está espaciosamente.

El hombre, como realidad espacial, ocupa espacio, está definido por el espacio y está realmente presente en el espacio. Estos modos reales de ser espacioso condicionan la realidad humana y lo que son sus modos de ser; pero, a su vez, lo que es la realidad humana y lo que es el ser humano reobra sobre esos modos espaciales, de suerte que se presentan con características singulares. La realidad humana es espacial, pero es espacial a su modo. La realidad humana es naturaleza y no es naturaleza, en cuanto es más que pura naturaleza; es historia y no es historia, en cuanto es a veces menos que historia; es espacial y no es espacial, en cuanto su extensidad transcendental trasciende la espaciosidad sin salirse de ella. Sólo ocupando un lugar, con todas las servidumbres que esto implica, puede darse el hombre; el hombre es siempre una realidad local y localizada, aunque esta localización sea apoyo para saltar a la universalización: muchas abstracciones idealistas en la interpretación de la historia y de la realidad política olvidan esta modesta dimensión de la localización y de su repercusión sobre la vida humana. Lo mismo debe decirse de la definición y de la presentidad.

Pero si estos modos de ser espaciosa configuran decisivamente lo que es la realidad humana, ésta asume de una manera propia esos distintos modos. Respecto de su espacio, el hombre cobra el carácter



de internidad, pues su propia realidad le es interna en tanto que realidad. También es peculiar su interioridad: por ser sentiente el hombre es físicamente exterior, pero por ser abierto es realmente interior; en la unidad de la apertura sentiente es exterior e interior a sí mismo, pero tanto la exterioridad como la interioridad toman en él ese carácter de "separación", que es una superación y no una anulación de la exterioridad. Eso le posibilita tener una estricta intimidad: la intimidad sigue teniendo raíces espaciales, no porque implique un caminar hacia dentro o un lugar interior oculto, sino porque se halla inmersa en el mismo dinamismo de la extensidad trascendental; lo que la intimidad actualiza es la suidad propia en el respecto de la extensidad trascendental, aunque no es la suidad sin más, sino la suidad en cuanto opuesta a lo otro. Sin lo otro y sin los otros no habría formalmente ni internidad, ni interioridad ni intimidad. Lo que es la propia realidad no queda actualizada, una vez más, sin lo otro y sin los otros.

Cada uno de estos momentos se constituye fundado en el anterior, pero se constituye de un modo preciso: excediéndolo. Este exceso no es un exitus, no es una salida. Hay así una transcendencia, pero el trans no es un allende: se es íntimo en lo interior y desde lo interior, y se es interior en lo interno y desde lo interno. La transcendencia consiste en que la internidad no es mera internidad sino en que es una internidad interior así como la intimidad es una interioridad íntima; pero, por lo mismo, la intimidad es interior y la interioridad es interna. La fuerza del ex, que constituye el ámbito de la tensidad propia del hombre se presenta como trans. El exceso es trans-cendencia, pero no es exitus, no es abandono. Las condiciones materiales quedan activamente conservadas en su superación, pues de ellas pende la actualidad de la intimidad, como forma propia de la suidad humana. El espacio no es así principio de alteración y de cosificación; es también principio de internación, interiorización y de intimación.

El hombre aparece así vocado a los otros y desde los otros vocado a sí mismo también desde esta especial condición material que es el espacio. El hombre está ante los otros espaciosamente. Sólo atendien-



do a este carácter espacioso de la realidad humana, podemos darnos cuenta de lo que es la historia humana y de cómo en la historia humana ocurre el encuentro y la separación de cada uno con los otros, cómo se da en ella la "relación" individuo-sociedad.

Pero el hombre es temporalmente espacioso. Digamos también alguna palabra sobre esta condición material de la historia.

3. La temporalidad material

No vamos a tratar aquí del problema del tiempo humano en toda su amplitud, ni tampoco el problema metafísico del tiempo en general. Bastará con apuntar a ciertas características materiales del tiempo para tener en cuenta uno de los condicionamientos materiales de la historia.

La ex-tensidad es transcendental, compete a toda realidad intramundana en tanto que realidad, pero su primer modo de presentarse es el de la ex-tensidad espaciosa. No sólo eso sino que el dinamismo transcendental de toda la realidad está sub-tensionado dinámicamente por la ex-tensidad espaciosa. Esto se ve claramente en las realidades temporales. "Hay una forma de realidad en la que algunas notas vienen unas "después-de-otras"; es la dis-tensidad, la distensión que subyace a todo fenómeno temporal. La distensión está constituida por un ex; por eso la distensión como modo de realidad es un modo del "ex-de", aquel modo según el cual el modo de estar fuera de las notas es estar "después". De hecho, y en la realidad humana, la distensión, aunque no es extensión espaciosa, sólo existe determinada en función de la extensión espaciosa. El "dis" es la forma psíquica de un repliegue en el despliegue, esto es, en algo que primariamente es un ~~ex~~ ex. El éxtasis temporal se funda en el éxtasis espacial" (48). La distensión es, efectivamente, una forma del ex, pero del "ex-de". Si sólo se diera el "ex" se daría una pura exterioridad sin más relación que la de posterioridad. Lo que se da es un "de" en forma de "ex", una misma unidad que no se da de golpe sino que se va dando. No es un fuera puramente espacial; es un estar fuera temporal. No se da extensión temporal sin extensión espacial, pero tampoco se



confunden entre sí, pues ~~es~~ distinta la simultaneidad de las partes que ~~están~~ espacialmente fuera las unas de las otras y la simultaneidad de lo que viene tras lo que ya era. Lo que sucede es que, al ser la ~~espaciosidad~~ tensidad espaciosa tiene que ser forzosamente procesual: el carácter conjunto de procesualidad y de espacialidad hace que la exterioridad espacial tenga que presentarse en forma de exterioridad temporal. Sin embargo, la distensión es distinta de la extensión; en ambas hay refluencia del "ex" sobre el "de" y el "de" mantiene en tensión unitaria a las notas, que son exteriores entre sí. Pero esa refluencia es distinta en cada caso. En la distensión, sobre todo en la distensión humana, se da un modo particular de tensidad, de unidad y de diversidad, que es el que brevemente vamos a analizar (49).

En el tiempo hay, por lo pronto, un pasar. Este "pasar", que es una de las experiencias fundamentales del individuo y de la sociedad -"como pasa el tiempo", repetimos incesantemente los hombres-, se nos ofrece como un presente que se va haciendo pasado y que va yendo hacia un futuro; se nos presenta en su pasar como una unidad compleja de un antes-ahora-después. En una primera aproximación al tiempo, lo que cobra mayor relieve es el "ahora", pero referidos a él están siempre el ~~xxx~~ "antes" y el "después".

Estos momentos del tiempo están dispuestos en continuidad. El tiempo se nos presenta como una línea continua de horas cada una de las cuales carece de duración. Este carácter primario de continuidad es esencial para la consideración temporal de la vida humana y de la historia; en el tiempo histórico no hay una sucesión aditiva de horas ni menos aún una creación de cada "ahora", sino una estricta continuidad, por la que cada ahora viene "de" y va "a". No hay cesuras temporales sino continuidad real.

Esta continuidad se presenta como indefinida, sin que esta indefinición prejuzgue nada sobre el comienzo o el final reales del tiempo. Iránicos, griegos, cristianos, marxistas, tienen sobre este punto interpretaciones propias. Puede decirse que el tiempo es algo abierto, pero es necesario conceptualizar la apertura del tiempo. Podría pensarse que esta apertura fuera la de una línea rectilínea



que nunca vuelve sobre sí misma, con lo cual el tiempo se concibe como casi absolutamente irreplicable. Pero también se puede pensar que esta apertura correspondiera a una línea cíclica de eterno retorno, con lo que el futuro quedaría fundamentalmente determinado. El "eterno retorno" se apoya en una misma naturaleza que fuerza a hacer cosas parecidas por mucha acumulación de tradición que haya; en cambio, la idea de la apertura no cíclica subraya el carácter de libertad y de creación. Pueblos sin suficiente perspectiva histórica y desconocedores de lo que ha sido el curso cósmico de la naturaleza han propendido a interpretaciones cíclicas del tiempo. Pero tanto desde la experiencia histórica como desde el conocimiento del proceso cósmico parece más conatural interpretar el tiempo como abierto, de modo que el vector direccional de los distintos procesos parciales sea rectilínea y ascendente. El determinismo de la historia no debería ser concebido, entonces, de modo que la fatalidad se impusiera sobre la voluntad creativa. Cada hombre y grupos pequeños de hombres están sometidos a un ciclo más o menos repetitivo y cerrado, pero nada de esto impide reconocer que el género humano, la sociedad entera de los hombres cuenta con un tiempo abierto o, al menos, puede contarse con él como si estuviera abierto. Aunque el tiempo tenga un factor de repetición, tiene también un claro carácter lineal, que es esencial para una recta concepción de la historia y de las posibilidades de la "relación" individuo y sociedad.

Otra característica tiene el continuo temporal: el de estar ordenado. Antes y después es como está realmente ordenado el continuo temporal. Visto, pues, el tiempo, desde este primer carácter general de ser conexión de momentos, se nos presenta como una especie de línea de ahora, cuya conexión es de carácter continuo, abierto, aperiódico y ordenado.

Pero el tiempo no sólo tiene partes o momentos en conexión; tiene también dirección. Por su propia índole y, a diferencia de lo que ocurre en la consideración puramente espacial de un conjunto de puntos, la línea temporal tiene una dirección estrictamente determinada. El continuo temporal no es sólo ordenable, sino que está muy precisamente ordenado según un "antes" y un "después". La di-



rección de los momentos temporales es fija y, además, es irreversible.

En tercer lugar, la línea del tiempo tiene no sólo~~xx~~ continuidad y dirección sino~~x~~ que tiene también propiedades métricas. Se da paso así a la cronometría. Tratándose el continuo temporal hay que considerarlo siempre como metrizable, al menos en el orden superior al de las partículas elementales. Pero que el tiempo sea medible no significa que la medida de la distancia temporal entre dos momentos suyos sea la propiedad radical y primaria del tiempo. "Primaria y fundamentalmente el tiempo tiene una modulación calitativa muy anterior a toda métrica; la sucesión de los momentos es ante todo cualitativa: "cuando llueva", "al anochecher", etc. son expresiones que manifiestan esta sucesión cualitativa de horas... El tiempo no es tanto una línea recta como una curva cualitativamente estructurada en forma tal que, por lo menos localmente, los ahora quedan fijados los unos respecto de los otros según esa modulación. La métrica (el reloj y el calendario) se fundan siempre sobre esta estructura cualitativa. Toda "crono-metría" se funda en una "crono-logía" "(50). El tiempo no sólo tiene cantidad sino que tiene también~~xx~~ cualidad, determinación intrínseca. Y esto, antes de llegar a la vivencia o a la conciencia del tiempo. Hay una cronología, una razón del tiempo, antes que una medida del tiempo; y esta razón del tiempo no es sino el tiempo real en cuanto desde sí mismo se determinax según su propia cualidad temporal. Las siete de la mañana y el amanecer pueden referirse al mismo momento temporal, pero la primera de las expresiones deja sin sentido cualitativo, sin contenido concreto al momento temporal del amanecer. Es una abstracción. Considerado el problema más a fondo, es claro que cada sistema de referencia tiene su propia medida del tiempo; la métrica del tiempo no sería absoluta sino relativa al estado del movimiento del sistema de referencia. El tiempo no es una línea que corre en sí misma independientemente del espacio, sino que es una línea cuya métrica está esencialmente afectada por el espacio y el movimiento. Esto cobra todavía importancia mayor, si agendamos al tiempo histórico y al tiempo humano; el tiempo histórico, más aún que cualquier otro tiempo, es cualitativo y hace referencia a todas las demás dimensiones con que debe ser mensurada la realidad humana.



Tanto por su carácter continuo, como por su carácter direccional y su carácter metrizable, el tiempo nos remite al problema del tiempo como realidad, como unidad real. Y esto nos remite a la consideración del ahora-presente.

El ahora no es un punto como el punto espacial, pues tiene esa característica peculiar de "estar de paso". A la "estancia" del punto espacial se opone el "pasar" del ahora temporal. Este pasar no estriba en dejar de ser en el instante mismo en que es, sino en venir-de y en "ir-a": es transcurrencia. El tiempo es transcurrente y la unidad del tiempo es unidad de transcurrencia. En la transcurrencia tocamos la esencia misma del tiempo como paso, aunque el tiempo no se reduzca a mero pasar. La transcurrencia consiste en que cada ahora-presente es en sí mismo un ahora-de-a; el ahora-presente está abierto en sí mismo y desde sí mismo a su propia antes y a su propio después, que le son propios porque le concenern a él solo.

En esta apertura es donde confluyen el antes, el ahora y el después y en ella el antes y el después tienen su peculiar actualidad. En cuanto se refiere al antes, la actualidad del "antes" se actualiza como pasado, pero se actualiza en el presente como un presente que es-después que el pasado. Lo propio debe decirse desde el futuro: el presente actualiza el futuro en cuanto tal como un "después" que el presente, pero actualiza el presente mismo como un "antes" que el futuro. Ambos aspectos de la actualidad del ahora-presente (por un lado, la actualidad del pasado y del futuro en cuanto tales y, por otro, la actualidad misma del presente en cuanto presente desde aquellos) tomados a una son justo aquello en que consiste el "de-a", esto es, el carácter transcurrencial de cada momento temporal. Al ahora-presente no se le añade un momento de antes y un momento de después, sino que el ahora-presente en sí mismo es actual y formalmente un ahora-después-antes. Por tanto, el ahora-presente tiene por sí mismo y en sí mismo continuidad temporal real con su propio pasado y con su propio futuro. Así se comprende por qué el tiempo por su propia índole, a diferencia de la línea espacial, tiene una dirección fija. Cuando se habla del presente histórico puede caerse en el peligro de entenderlo como algo que meramente "está ahí" y del que puedo preguntarme por sus causas o sus consecuencias.



Y no es así. El presente tiene un esencial carácter de transcurrencia y en él se dan un "desde" y un "hacia" dinámicos.

Es que el tiempo está irremediabilmente unido a las cosas como las cosas lo están al tiempo. Esto se aprecia en el "cuando" de las cosas. El "cuando" no hace referencia a la respectividad de cada cosa en la línea del tiempo, sino a la respectividad temporal mutua de las cosas entre sí. Como esta respectividad pende esencialmente del sistema de las cosas, resulta que cada sistema tiene su tiempo propio. La respectividad de cada cosa no es estática sino que es la respectividad de un proceso, con lo que sincronía y diacronía no se oponen sinoque se complementan, precisamente por su referencia esencial a las cosas reales.

El tiempo afecta a todas las cosas, es un momento real del cosmos entero y de cada una de las cosas que hay en él; hay una universalidad del tiempo. Pero esta universalidad no es unicidad, ya que cada transcurso concreto posee su tiempo propio y las maneras de estar en el tiempo son también distintas, aunque hay una cierta homogeneidad, porque toda realidad está de alguna manera en el espacio y por tanto en el tiempo del transcurso material. Esta fundamental homogeneidad permite hablar de un mismo "cuando" en transcurso de índole distinta, pero que tienen en común su procesualidad. Por ello la unidad de los tiempos en el tiempo tiene el carácter de un "syn", es una unidad sincrónica. Y el fundamento de este "syn" es el carácter de procesualidad del transcurso. La universalidad del tiempo es la sincronía temporal de todos los transcurros homogéneos del cosmos. La unidad sincrónica de los tiempos y de los procesos está fundada en la unidad sistemática de las realidades procesuales. La idea de los fragmentos del tiempo que formaran una sola unidad es falsa; no son fragmentos unívocos sino tiempos distintos, que forman un todo como forman un todo los procesos que los fundan.

Esta unidad del tiempo no puede entenderse como si el tiempo fuera una envolvente del cosmos. El punto de arranque para la consideración de la realidad y de la unidad del tiempo es el transcurso de las cosas reales. Este transcurso es un proceso real con sus fases propias. Con ello no tenemos todavía el tiempo sino solo el transcur



so físico del proceso, aunque el propio carácter procesual del transcurso mantiene en respectividad a todas las fases. Una respectividad posicional. Y es precisamente la posición fásica lo que constituye el tiempo. No es el puro proceso sino lo que en el proceso hay de respectividad posicional fásica. Cada proceso en cuanto multiplicidad fásica tiene su su tiempo propio. Y la unidad co-procesual de todos los procesos en cuanto procesos constituye la unidad de sus tiempos, la co-temporeidad, la sincronía. El tiempo es siempre y solo "tiempo-de" algo procesual. El tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto, carece de toda realidad sustantiva. No es sino una mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal cósmico.

El tiempo como transcurso no es sin más el tiempo histórico, pero el tiempo histórico no se da al margen del tiempo como transcurso, del tiempo natural. Nos da, sin embargo, la primera estructura del tiempo y la base de todas las demás: el tiempo como un antes-ahora-después. Por muy modestas que parezcan estas características lineales del tiempo, se dan todas ellas en el tiempo humano, en el tiempo histórico. Son condiciones materiales y naturales del tiempo histórico. Lo que era la espaciosidad física como condición material de la historia, es esta temporalidad natural como condición natural del tiempo histórico. Olvidarlo implicaría caer por la pendiente del idealismo histórico; reducir la historia, aun en la dimensión del tiempo a este tiempo natural, sería, a su vez, empobrecerla, hacerla ser lo que no es. El individuo y la sociedad se dan condicionados por lo que es este tiempo natural; lo que son y lo que tienen que hacer, lo son y lo hacen temporalmente. No sólo en el tiempo natural pero siempre desde él.

4. La vitalidad de la materia

El cuarto condicionamiento material de la historia es su vertiente biológica. Tan evidente como la materia misma, como el espacio y el tiempo, es, sin embargo, una dimensión que se olvida con frecuencia al hablar de la historia. Y, sin embargo, los condicionamien-



tos biológicos son esenciales para comprender realmente lo que es la historia y lo que es en ella la "relación" individuo y sociedad. Lo que en este punto queremos mostrar es, por consiguiente, que la historia tiene condicionamientos biológicos y no que la sociedad sea un organismo ni la historia evolución. El grupo humano en su conjunto y los grupos humanos en particular son grupos biológicos con sus propias necesidades individuales y grupales y con su específica relación con el medio biológico. Tan importante es este aspecto, que muchas de las realizaciones culturales están condicionadas, más que por otra cualquiera razón, por determinantes biológicos.

Zubiri da tanta importancia a este punto que reconoce en el proceso evolutivo distintos tipos de humanidad. Anteriormente a la división no ya en clases sino en razas, ha habido una división en diferentes tipos de humanidad. Ha habido una primera división de la humanidad por razones estrictamente biológicas. El hecho de que sea posibles distintos tipos de humanidad y de que se hayan dado esos tipos en el curso de la evolución, muestra la singular importancia de los puros condicionamientos biológicos en la estructuración de la historia. Una breve referencia a estos distintos tipos de humanidad puede servir de ejemplo y de comprobación de la fuerza de lo biológico como condición material de la historia.

Constituido el phylum humano por evolución, el proceso no termina debido "sobre todo a la evolución de las estructuras somáticas, pero también a la evolución del tipo de inteligencia, expresada en industrias ~~caracterizadas por una unidad~~ caracterizadas por una unidad evolutiva casi perfecta" (51). Se han dado, en efecto, distintos tipos de humanidad en evolución ascendente, lo cual se ha debido a sus distintas estructuras somáticas y, consecuentemente, al tipo de inteligencia, que está en unidad sistemática con aquellas estructuras. El que aparezcan industrias distintas es, a su vez, consecuencia de esa evolución primaria. El afanarse colectivamente en unas u otras industrias, es factor decisivo de esa evolución; hay una interacción entre cómo se trabaja y cómo se es, pero la propia realidad biológica mantiene una cierta prioridad.

Si tomamos como homínidos a los australopitécidos, vemos que



cuentan ya con algunas características somáticas, que si siguen siendo semejantes a las de los póngidos, posibilitan ya comportamientos humanos: sus premolares son de tipo humano; hna logrado la bipedestación y la posición erecta, con lo que sus brazos y manos han quedado libres para la prehensión y la elaboración de útiles; fabrican guijarros afilados que pueden considerarse como hachas rudimentarias, que podría considerarse como una cultura de guijarros incipientemente creadora: "dex ser así, su transmisión de unos seres a otros del mismo grupo, sería un primer esbozo de auténtica sociedad y tradición"(52). Habría en ellos no sólo uso de instrumentos sino construcción de los mismos; esta instrumentalización posibilitaría un paulatino desarrollo de la inteligencia y supone la liberación de la mano como forma primaria de instrumentalidad. Aunque todos estos factores: desarrollo de estructuras somáticas, aparición de la inteligencia, creación y tradición de instrumentos en un grupo que es ya grupo social, aparecen muy entrelazados, es probablemente a la variación de las estructuras somáticas, a lo que tal vez deba considerarse como factor desencadenante. De todos modos, para nuestro propósito, es suficiente admitir la importancia insustituible de factores biológicos en la constitución y desarrollo del individuo, de la sociedad y de la historia. Sin un determinado desarrollo del volumen craneal, sin la posición erecta y la liberación de brazos y de manos, sin la urgencia de un medio inhóspito y de una lucha por la supervivencia, la historia no hubiese comenzado. Esto sin insistir en el carácter biológico del trabajo y de la creación de instrumentos.

Lo mismo debe decirse de los demás tipos humanos. Los arcanthropos, los neantropos, etc. son tipos humanos distintos dentro de una misma especie, en cuya diferenciación juegan un papel importantísimo momentos formalmente biológicos. Los tipos de vida eran distintos, pero lo eran en virtud de diferentes estructuras psico-somáticas. Ess estructuras somáticas de cada tipo eran distintas cualitativamente; el cerebro, por ejemplo, de un arcantropo no es del mismo tipo que el de un neandertal. Consiguientemente, las diferencias de psiquismo eran también cualitativas: no es que unos fueran más inteligentes que otros sino que tenían un tipo distinto de inteli-



gencia, pues "las estructuras somáticas no sólo permiten el uso de la inteligencia, sino que configuran cualitativamente este uso en todos los tipos humanos, inclusive en el nuestro" (53). "Puesta en marcha la evolución, sería posible...que la organización funcional, por ejemplo, la del cerebro, estuviera determinada en algún sentido por el uso de la inteligencia dentro de cada tipo. Así se ha dicho...que el útil precede al cerebro y lo conforma, no el cerebro al útil. En tal caso, si estas organizaciones se transmitieran, el propio psiquismo habría sido uno de los factores de la evolución..."(54).

Esta importancia decisiva de los condicionamientos biológicos es evidente. Unas veces porque la evolución más inmediata y directa de las estructuras ~~morfológicas~~ morfológicas posibilita y exige nuevos tipos de inteligencia, manifestados en formas de industria y de convivencia social más elevadas; otras, porque el ejercicio de la inteligencia en la creación de ~~útiles~~ más perfeccionados lleve a nuevas formas de organización funcional. En ambos casos, la unidad distemática, que es el hombre, procedería inevitablemente según las determinaciones de su peculiar estructura biológica.

Tal estructura biológica, que procede por estricta evolución a partir de formas puramente animales, nos remite al carácter animal del comportamiento social e histórico del hombre. No sólo cada individuo sino que el grupo humano traía consigo pautas grupales de estricto carácter animal. Que por la aparición de la inteligencia los determinismos y las pautas cobraran una dirección y un significado distinto, no obsta para que se hallasen presentes. Que una larga evolución intraespecífica haya ido ~~y corrigiendo~~ corrigiendo y superando tales caracteres, no supone que los haya hecho desaparecer. Cuando se observan imágenes reconstruidas de australopitécidos llama la atención su semejanza con especímenes no humanos; es fácil presumir que sus comportamientos individuales y grupales no podrían diferenciarse demasiado.

Todo ello es fácilmente presumible, si atendemos a lo que es realmente la evolución. La evolución es un proceso genético en el cual se van produciendo formas específicamente nuevas desde otras anteriores en función intrínseca y determinante de la transformación de éstas. Ahora bien, como se trata de una nueva especie a partir de otra

especie, no sólo se transmiten los elementos individuales sino también grupales. Así, por ejemplo, "el hombre comienza fabricando los mismos útiles que el prehomínido humano, incluso seguramente ha aprendido de él su fabricación; conserva esta fabrilidad animal, pero transformada en la línea de un progreso creador" (55).

Desde un punto de vista positivo-talitativo lo interesante sería determinar qué instintos grupales e individuales ha recibido el hombre de sus inmediatos antepasados. El ejemplo de las abejas o de las termitas puede ser ilustrativo, pero ni las abejas ni las termitas han configurado a los individuos humanos ni a la especie humana. Son muchos los estudios, dedicados a este punto, pero no los podemos utilizar en estas pocas páginas. Aquí nos hemos de contentar con mostrar lo que la especie en tanto que especie humana aporta a lo que va a ser la historia y en la historia la "relación: individuo y comunidad. En la especie están las raíces de lo histórico como estaban también las raíces de la sociedad.

Si recogemos el discurso sobre la especie en el punto que quedó al hablar de la sociedad, debemos añadir que el Phylum tiene tres caracteres estructurales: "Es, ante todo, pluralizante: la especie no es una suma de individuos iguales, sino que, por el contrario, la especie es una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos. En segundo lugar, la especie es filéticamente continuante; en su virtud, los individuos conviven. Finalmente, la especie es prospectiva, es prospección genética" (56). Ahí asoman a una el individuo, la ~~sociedad~~ sociedad y la ~~historia~~ historia, y esto desde las propias raíces biológicas de la realidad humana.

En la especie, es el phylum, el que es pluralizante. Como pluralizante en una continuidad presente, la especie hace que sus individuos sean diversos y convivientes socialmente. Volveremos sobre ello, pues es el tema central de nuestro trabajo. Pero lo que interesa más para la historia es el carácter prospectivo: la especie es genéticamente prospectiva: "cada hombre es prospectivo porque pertenece a un phylum que en tanto que phylum es constitutivamente prospectivo... Si el hombre notuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia. Por la génesis biológica en su aspecto prospec-

tivo, los hombres no sólo son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tienen carácter histórico" (57). Este planteamiento supera las fronteras de lo individual: es el phylum el que se presenta como formal y radicalmente prospectivo; también el individuo lo es, pero lo es específicamente, en lo que tiene de específico. Supera también fronteras idealistas: el elemento de prospectión esencial a la historia tiene raíces biológicas, aunque no quede reducido a ellas; es la génesis biológica, lo que permite que haya historia.

La prospectividad tiene un carácter temporal peculiar. En la sucesión genética estamos ante una determinada cualificación del tiempo, un tiempo que va a ser histórico, porque es biológico. El tiempo histórico tiene inicialmente -no totalmente- la misma estructura que el tiempo de la especie. Si tomamos cada individuo por separado, cada uno viene después de otro; pero no se trata de una pura sucesión, de un mero venir tras de otro. Uno viene tras otro pero apoyado en él; el ~~p~~roceder-de es aquí un total y radical ~~p~~roceder-de. Igualmente, el nuevo miembro de la especie es un ~~p~~roceder-a. El movimiento es, pues, en la especie un movimiento procesual. Pero hay todavía más. Si consideramos a la especie en su conjunto, entonces tenemos no un puro movimiento procesivo sino una estricta unidad procesual, porque entonces es una y la misma especie, como realidad, la que en sí misma y sin romper su propia unidad real tiene estos momentos del ~~p~~roceder-de y del ~~p~~roceder-a. Tenemos no sólo los momentos ~~p~~rocesuales sino la unidad del movimiento procesual, que es la unidad procesual de una misma especie, que se despliega en momentos sucesivos. No obsta el que estos momentos sucesivos sean más que momentos, sean verdaderas realidades sustantivas, porque lo son específicamente. La unidad de la especie es en el orden temporal una unidad de simultaneidad ~~p~~rocesual. El tiempo de la historia es así un tiempo biológico y tendrá todas las modulaciones que el proceso biológico lleva consigo. La unidad procesual de la especie en la pluralidad de los individuos simultáneos y sucesivos marca característicamente el carácter biológico de la historia.

Se trata, en efecto, de un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se van transmitiendo de progenitores a engendrados,



un proceso de transmisión genética. "Sin ello no habría historia. Y es ~~menester~~ subrayarlo muy enérgicamente: la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética"(58).

Esto no supone un biologismo histórico; supone sólo un realismo histórico. "En la medida en que el hombre es "natural" no es histórico, y en la medida en que es "histórico" no es natural. El hombre es las dos cosas: las formas de estar en la realidad están vehiculadas en la transmisión genética, pero no son formalmente transmisión genética. En la génesis del animal de realidades, la razón por la que es transmisión genética no es idéntica a la razón por la que es historia..."(59). No hay historia sin naturaleza, pero la historia no se reduce a naturaleza, aunque la naturaleza lleva forzosamente a la historia, sin que por eso sea correcta una interpretación evolucionista de la historia, de modo que el proceso histórico fuera una prolongación del ~~proceso~~ proceso evolutivo. La evolución ~~procede~~ por mutación mientras que las formas de estar en realidad ~~proceden~~ por invención y por opción. "La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos"(60). Por la naturaleza hay historia, por evolución hay historia, pero la historia no es ni naturaleza ni evolución. Con todo, la historia lleva consigo la naturaleza como lleva consigo la evolución natural. La realidad de la naturaleza y el dinamismo de la evolución no desaparecen al surgir lo formalmente histórico; continúan y continúan haciendo posible la historia y haciendo que sea como es. Las interpretaciones de la historia que dejan de lado la presencia de lo natural y de lo evolutivo, la presencia de lo biológico es una interpretación falsa de raíz y de funestas consecuencias. Pero tan falsa y tan funesta sería la interpretación que hiciera de lo histórico una mera continuación sin salto cualitativo de lo puramente biológico.

Terminamos así el breve análisis de los condicionamientos materiales de la historia, donde juegan su bagalla el individuo y la sociedad. Es una batalla material. No tener en cuenta estas raíces ~~materiales~~ materiales es dejar el problema al aire, al aire de todos los ~~idealismos~~ idealismos. Bien enraizados en lo material de la historia, como lo hicimos en el



caso de la sociedad, podemos pasar a ver lo que es formalmente lo histórico y cómo en lo histórico se da el hombre en la sociedad.

Sección segunda: Estructura formal de lo histórico

Lo que aquí queremos determinar es qué es la historia. Y esto en el marco de la conexión real y dinámica de individuo y sociedad. Individuo-sociedad-historia constituyen el planteamiento unitario de nuestro problema y constituyen también el principio unitario de su solución. Son la consideración de lo que es formalmente la historia, tanto el individuo como la sociedad y la "relación" entre ambos, quedaría en un plano estático, es decir, abstracto e irreal. En la historia es donde realmente se vinculan individuo y sociedad. Esto no significa meramente que en el transcurso de la historia es donde se lleva a cabo esta vinculación; significa fundamentalmente que se da en el ámbito de lo formalmente histórico. De ahí que necesitemos llegar a este ámbito.

No pretendemos aquí decir cuál es la estructura de los contenidos históricos y de su sucesión, cuál es la estructura del argumento de la historia, sino cuál es la estructura de la historia misma como modo de realidad. Aunque no vayamos a hacer el tratamiento metafísico de la historia bajo el epígrafe "realidad e historia", sí nos importa subrayar el carácter real de la historia y su modo propio de ser real. Enmarcada en el gran problema de la historia, como forma plena de realidad y de realización, nuestra cuestión es ver cómo en ella se conjugan individuo y ~~persona~~ sociedad, cómo, en definitiva, se realiza en ella la persona humana. Por el descubrimiento de la historicidad, la metafísica se ve forzada a enriquecer su ratio realitatis de un modo semejante a como, en el caso de Aristóteles, el descubrimiento del significado filosófico del movimiento le obligó a enriquecer la ratio entis.

Enlazando con lo anterior empezaremos estudiando la historia como transmisión tradente para luego investigar la esencia formal de lo histórico. Sólo conociendo lo que es formalmente la historia podremos regresar a lo que es en su totalidad concreta, lo cual será objeto de la tercera sección de este capítulo.



1. La historia como transmisión tradente

La historia, como la sociedad, se apoya en la especie. El phylum humano, por su carácter pluralizante, continuante y prospectivo nos da el cuerpo material de la historia.

Este enfrentamiento inicial de la realidad histórica desde la perspectiva de la especie plantea el problema en términos de transmisión. Pero en la especie humana la transmisión tiene características peculiares. Es lo que ahora hemos de estudiar para ver desde la perspectiva de la especie lo que es la realidad formal de la historia.

El phylum humano es constitutivamente prospectivo por su condición de transmisible. Ahora bien, el hombre no sólo está entre cosas y con cosas sino que está entre ellas y con ellas "realmente"; está realizándose realmente. La vida personal humana consiste en poseerse a sí mismo autodefiniéndose en una forma de estar en la realidad frente al todo de la realidad. Con todas sus características psico-orgánicas que el hombre ha recibido por transmisión genética, ha recibido también una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad, entre las que habrá de optar, en cuanto la opción le sea necesaria para seguir viviendo.

Ahora bien, las formas de estar en la realidad no son transmisibles genéticamente. Lo que se transmite genéticamente con las estructuras psico-orgánicas es la posibilidad radical y la necesidad imperiosa de estar en la realidad; se transmite igualmente la necesidad exigitiva de adoptar una forma de estar en la realidad; se transmite asimismo incluso el primer estado psíquico con el que el nuevo viviente va a enfrentarse con lo que le rodea. Pero, al mismo tiempo, el hombre recibe genéticamente un principio de apertura e indeterminación, que sólo va a determinarse por opción de su propia forma de estar en la realidad.

Es cierto que en el hombre, muchas de sus indeterminaciones, especialmente en los primeros momentos de su vida, se cierran mediante parecidos mecanismos a los que intervienen en la conclusión de la vida animal. Pero, a medida que avanza su vida, la actualización



más plena de su apertura a la realidad le deja en una indeterminación, en una inconclusión, que no puede ser resuelta por el mero ejercicio de sus mecanismos biológicos. Esto no le es posible al hombre dejado a solas: por un lado, sus propias estructuras somáticas no están lo suficientemente desarrolladas para responder adecuadamente a la nueva situación, con la que se encuentra una vez nacido; por otro, sus estructuras psico-orgánicas tampoco están suficientemente desarrolladas como para poder definir su propia forma de estar en la realidad. Con lo cual su vida no puede comenzar desde cero; además de las estructuras psico-orgánicas ha de recibir un modo humano de estar en la realidad, su modo concreto de estar en la realidad lo va a recibir de un modo humano. Y es este peculiar "modo humano", lo que nos acerca a la realidad histórica. "La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad" (61). El hombre comienza su vida humana apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica y aun del medio biológico que le rodea; comienza apoyado en una forma de estar en la realidad que se le ha dado y que no recibe por transmisión genética ni por encarrilamientos naturales.

A este entregar y recibir un ~~modo~~ forma de estar en la realidad, por cuanto es distinto en sí y tiene un modo propio de realizarse, debe conceptuarse de modo distinto y peculiar. "Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite su vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que además, ~~inexorablemente~~...le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le transmiten caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le entrega un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama paradosis, traditio, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición" (62).

Toda vida humana comienza así apoyada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregado. Sólo se puede entregar una forma de estar en la realidad a una esencia abierta, la cual, por ser sentientemente abierta, necesita que, junto con la transmisión



genética, se le entregue una forma de estar en la realidad. "El carácter prospectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable traditio de formas de estar en la realidad. Ciertamente, sin génesis no habría historia... Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad, no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente" (63). No es que la historia se reduzca a esto, pero sin este subrayado enérgico de la presencia de lo biológico como uno de los vectores de la historia y de su intrínseca unidad con lo que es más que puramente biológico, nunca llegaremos a entender la historia ni la profunda unidad que se da en el orden biológico y en el orden histórico entre individuo y comunidad.

Para avanzar desde aquí hacia la plenitud de lo histórico es preciso analizar los momentos estructurales de la tradición.

La tradición tiene, por lo pronto, un momento constituyente de la forma de estar en la realidad, lo cual vale tanto para los individuos como para los pueblos. La tradición tiene un segundo momento estructural, el momento continuante, no sólo porque continúa en el que la recibe sino porque el que la recibe la impulsa hacia adelante y la cambia, y la ~~se~~ cambia ya en la misma recepción, pues se recibe según la propia realidad distinta de cada uno. La tradición tiene finalmente un momento progresiente: apoyado en lo que ha recibido y en el recibimiento transformado, el hombre tiene que ir realizando su vida.

Hay aquí un principio de dinamismo histórico bien definido: el carácter específico-social de la tradición lleva forzosamente consigo la necesidad de la no quietud. Este no-poder-estar-quieto es constitutivo de la tradición estructuralmente entendida tanto en su momento de entrega como en su momento de recepción y de realización. Y lo es por varias razones: ante todo, por el momento esencialmente prospectivo de la especie; segundo, por la forzosa estructura de nacimiento-



-muerte, que es esencial a la especie en tanto que especie; tercero, porque la transmisión tradente enlaza individuos y situaciones, que por su propio enlazamiento dinamizan la transmisión; cuarto, porque la propia transmisión tradente es en sí misma dinámica por su intrínseca referencia a quienes la mantienen, que son realidades dinámicamente situadas y configuradas; quinto, porque desde sí misma obliga a optar, en cuanto es una determinada instalación en la realidad orientada a que el receptor encuentre su propia forma de realizarse. La tradición es así principio de dinamismo histórico. La historia se mueve porque tiene un momento radical de transmisión tradente, en donde los dos términos son dinámicos: se mueve por lo que tiene de transmisión genética y se mueve por lo que tiene de tradición de formas de estar en la realidad. Los individuos y la sociedad son a una principios dinamizadores de la historia y la historia a su vez es principio dinamizador de individuos en sociedad.

Esto plantea la pregunta del sujeto de la tradición. Zubiri responde taxativamente: "el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el phylum en cuanto tal. Es él, el phylum, el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al phylum: les afecta por refluencia. Esta tradición... como refluencia, tiene dos aspectos muy distintos, pero esencialmente conexos. Estos dos aspectos son concretamente los dos modos según los cuales puede la tradición afectar a los hombres. Los dos son traditio... pero son dos modos distintos de ella" (64). Zubiri emplea en este texto dos términos muy distintos referidos a la subjetualidad de la tradición: por un lado, el término "vector" y, por otro, el término "afectar por refluencia". El primer término tiene un sentido más activo: el phylum sería el agente de la tradición; el segundo un sentido más pasivo: los individuos quedan afectados por la tradición. En ambos casos hay una subjetualidad distinta; distinta no sólo porque nos encontremos con actividad y pasividad sino porque en el caso de la actividad el sujeto es el phylum y en el de la pasividad los individuos. ¿Será ésta la solución al problema del sujeto de la tradición? ¿Será el sujeto activo el phylum y el sujeto pasivo los individuos del phylum? Como quiera que sea, para nuestro propósito es esencial su-



brayar que la tradición es uno de los momentos esenciales en que juegan a una el individuo y la especie, la persona y la sociedad.

Es un hecho plamario que la tradición pasa por los individuos, pero es un hecho que necesita explicación. En lo que toca a nuestro propósito, cabe preguntarse si hay una individualización de lo social o una socialización del individuo. Es decir, si lo que predomina en este hecho es la determinación de la individualidad por el cuerpo social o es la determinación del cuerpo social por la opción individual. Pues bien, es obvio, desde lo que llevamos dicho, que la tradición tiene un carácter filético y social y afecta a cada uno de los individuos convirtiéndose en uno de los momentos de su biografía personal. La vida humana es la vida de una sustantividad animal, donde la animalidad es el fundamento de la decurrencia. Pero esta decurrencia es humana porque la sustantividad animal, por ser abierta a su propia realidad, puede autoposeerse y autodefinirse como absoluta, es decir, como sujeta de lo que le forzaría a ser pura reacción. Esta decurrencia, en cuanto modo de poseerse como absoluto, es lo que hace que la biografía sea biografía estrictamente tal. La decurrencia es biografía porque es decurrencia de una vida personal, de la posesión de sí mismo en el todo de lo real. Es la vida ya personal, la que constituye la decurrencia en biografía y no la decurrencia la que constituye la vida en biografía; la unidad decurrente de la vida es sólo el argumento vital.

Afirmar este carácter absoluto de la vida persona no es evadirse de la dimensión vinculante de la tradición. Y esto por dos razones. Primera, porque el argumento de la vida es esencial a la vida y hace que ella sea una u otra, y en el argumento es esencial el momento de tradición. Segunda, porque la propia realidad sustantiva, que se autoposee, es en cuanto realidad sustantiva una realidad filética: a su modo de pertenecerse a sí mismo le pertenece constitutivamente el poseerse filéticamente; la individualidad humana, ya lo vismos, es constitutivamente filética, la personeidad humana es constitutivamente animal; por ello, el momento de transmisión tradente es momento constitutivo de su autorrealización.

Por otro lado, hay una clara personalización de lo recibido, El



hombre hace su vida con los otros y con lo otro, pero la hace él y en ese hacer se autoposee. Teóricamente no son dos dimensiones excluyentes, aunque puede suceder que los otros y lo otro puedan determinar el argumento de la vida más que el propio yo. No por eso deja de ser la vida personal, aunque en ese caso las dimensiones de agente y de actor anulan casi la dimensión de autor. En el extremo del proceso alienador, si llega a desaparecer por completa la dimensión de autor de la propia vida, el hombre deja de serlo para convertirse en una máquina programada. Pero no es forzoso que sea así. La tradición recibida puede ser personalizada; cuando esto ocurre de manera suficiente, hay continuidad sin quiebra de la personalidad y hay personalidad sin quiebra de la continuidad y de la comunidad. "La tradición es, desde este punto de vista, lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana en cuanto persona (65). Es una realización social de la personal y, a la par, es una realización personal de lo social y de lo filético.

Pero la tradición afecta también al individuo simplemente en cuanto conviviente con los demás. Desde este punto de vista lo que se da es una tradición de lo social. Es el hombre social quien se convierte en sujeto activo y pasivo de la tradición. Estamos entonces ante algo impersonal. "Si, pues, la historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal" (66). Es preciso aclarar este punto, que entra de lleno en el problema de persona y sociedad.

Zubiri se enfrenta con este punto tomando personalidades de la historia, personas bien determinadas que han intervenido en el curso de la historia de una manera llamativa y fácilmente singularizable, con lo que el argumento sería más fuerte, si se hablara de grupos más impersonales. Pues bien, aun en el caso de un Alejandro Magno o de un Miguel Angel en el proceso histórico en cuanto tal, lo que interviene es lo impersonal.

En efecto, cuando se nombra a Miguel Angel o a Alejandro Magno, las personas designadas aparecen según un doble aspecto: "el que" era cada uno de ellos e hizo tales o cuales cosas y "quién fue él". El primero de los dos aspectos, que es en virtud del cual esas per-



sonas han entrado en la historia no nos dice formalmente algo sobre el segundo de los aspectos. La unicidad de un viviente humano sacada de ~~la~~ irrepetibilidad de su argumento vital no se identifica con su carácter personal. Las personas de Alejandro Magno y de Miguel Angel, así como sus ~~v~~idas personales, se fueron a la tumba y no pertenecen a la historia. Intervinieron en la historia por sus acciones y estas acciones son históricas en cuanto que fueron impersonales. Una acción es personal cuando en ella se autopoiese la propia realidad; pero esta misma acción realiza algo y yo puedo considerar tan sólo lo operado en la acción. Lo operado, una vez operado, cobra su independencia y efectividad. Entonces la acción sigue siendo de la persona, pero ya no es personal sino impersonal. "Las acciones, tanto externas como internas, consideradas como "hecho, operado", consisten en un opus operatum; consideradas como momentos de la vida personal que en ellas se hace, son un opus operans. La ~~v~~ía del operatum conduce, pues a una impersonalidad distinta de la vía de la alteridad. Por ambas vías, la acción deja de ser personal y queda reducida a ser de la persona" (67).

Veamos que en la sociedad intervienen personas, pero en tanto que otras, aunque intrínsecamente vinculadas; si, además, consideramos sólo lo operado por ellas, se reduplica su impersonalidad. Esta reduplicación es bien precisa y característica de la tradición social: el sujeto de la acción es el cuerpo social y lo actuado por ese cuerpo social es siempre y formalmente impersonal. Que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa que sea una especie de macrosustantividad, pues las acciones las siguen haciendo los individuos; significa que los individuos operantes lo hacen como componentes del cuerpo social, como vinculados con los otros en tanto que otros. Esto hace que lo histórico se evada de las personas. Y esto no sólo porque lo que queda es lo operado con su propio dinamismo impersonal, sino porque la operación misma es de tipo social, es algo que se refiere a los otros en tanto que otros. En el cuerpo social hay un principio de naturalización y, sin embargo, sus acciones son históricas, por cuanto en ellas se sigue dando una transmisión tradente, que lleva a los individuos a distintas posibilidades reales de estar en la realidad.



Sólo por este camino entra lo biográfico en la historia, si es que por biografía entendemos el argumento vital. "De ahí que lo que suele llamarse biografía es, en rigor, historia biográfica. Lo que usualmente suelen llamarse historia y biografía son dos tipos de historia: la historia que yo llamaría social y la historia biográfica. Es el ámbito entero de la impersonalidad por la vía del operatum. Esta reducción de lo impersonal por la vía del operatum no es formalmente idéntica a la reducción por la vía de la alteridad. Son dos modos distintos de reducción de lo personal a ser sólo de la persona. La vía de la alteridad: su resultado es la sociedad. La vía del operatum: su resultado es la historia tanto social como biográfica. Estos dos modos, el modo de la alteridad y el modo del operatum, no son incompatibles. Todo lo contrario. A los "otros", a la sociedad, pueden entregarse las acciones todas, pero tan sólo como opera operata, como acciones de la persona. La historia, tanto social como biográfica es esencialmente impersonal...Lo social y lo histórico pueden constituir, y constituyen siempre, un "momento" de la vida personal, porque el sujeto de la historia es el phylum en cuanto tal, y el phylum afecta intrínsecamente a cada individuo en forma constitutiva, constituyendo tanto su convivencia social como su prospección histórica (sea social o biográfica)" (68).

Intentemos, desde este texto, afrontar en lo histórico el problema de lo personal y de lo social. No en vano tratamos de la historia. Ahora vemos por qué. En la historia es donde se reduplica el problema de persona y sociedad.

Se da, en primer lugar, una cierta unificación de la historia social y de la historia biográfica; aunque el sujeto de esa doble historia sea distinto, lo "histórico" está constituido en ambos casos de la misma forma. Esta conexión es importante. Lo contrario supondría una magna sustantivación de la historia y del sujeto de la historia; si lo que ocurre en cada vida humana no tuviera que ver formalmente con la historia, la historia flotaría sobre sí misma. Y esto no es así, aunque haya fundamentos reales para que parezca así. La historia no deja de ser hecha por los individuos, pero la historia no surge sin más de la confluencia de las acciones individuales, sino de los individuos encunto constituyentes de un



cuerpo social. Ya desde este punto de vista la historia no es ni reduplicativamente personal ni a-personal; es impersonal.

En segundo lugar, esta confluencia de lo individual y de lo social en el ámbito de lo impersonal se da aquí por la vía del operatum, de lo obrado en el obrar humano. Toda obra del cuerpo social es impersonal, pero toda acción del individuo y aun de la persona tiende a objetivarse impersonalmente. El obrar individual puede tener y tiene una cara personal, cuando es realización formal de la persona, pero tiene también una forzosa cara impersonal. Zubiri no insiste en este texto por qué debe ser así, pero es fácil deducirlo. El hombre tiene un forzoso carácter de naturaleza y de naturaleza animal, que se realiza en un medio bien preciso; de ahí que por su propia estructura y por la estructura de sus acciones, el hombre está abocado a la objetivación de lo impersonal. No es sólo que el hombre tenga que salir de sí para poder realizarse personalmente, en virtud de su propia estructura extática y tensional; es que esa realización se da a través de acciones que forzosamente se objetivan. Por este carácter de toda acción humana, los individuos y el cuerpo social tienen una profunda coincidencia formal.

En tercer lugar, hay constantes influencias entre persona y sociedad. Lo histórico social puede ser resumido personalmente por el individuo. Recíprocamente, la persona transmite contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, pero siempre como lo obrado por ella, y por este carácter de obrado, lo que transmite tiene ya un peculiar carácter objetivo, cuyos concretos resultados se escapan de las decisiones personales y queda sometido a las leyes estructurales del cuerpo social y de sus peculiares dinanismos. No hará lo mismo una acción que otra -de ahí la posibilidad y efectividad de las intervenciones libres en la historia-; pero los resultados de esta acción, la cual ha sido condicionada por las posibilidades concretas que el cuerpo social le ha ofrecido, siguen unas leyes, que desbordan las intenciones personales.

En cuarto lugar, el sujeto de la historia es propiamente el phylum. Tanto el sujeto activo como el sujeto pasivo. También los individuos son sujetos de la historia y están sujetos a ella, pero



lo son en cuanto integrantes del cuerpo social. Sobre todo, si consideramos que participan en lo histórico, por lo que son capaces de remitir al cuerpo social, por lo que sus acciones tienen de resultado objetivo. El cuerpo social actúa siempre impersonalmente porque en él los que actúan son los individuos en tanto que otros y los que reciben la actuación son igualmente los individuos en tanto que otros. De ahí que formalmente el sujeto de la historia sea el phylum como cuerpo social y no meramente como especie. Claro que ese cuerpo social está constituido por individuos filéticamente vinculados.

Vista la tradición desde la transmisión genética, era claro que el sujeto de la misma tenía que ser el phylum; vista la tradición como transmisión tradente podría parecer que la entrega y la recepción tuvieran un mayor carácter individual. Hemos logrado una primera superación de la aparente antinomia, que es, en definitiva, la antinomia de persona y sociedad. Pero esta superación necesita todavía completarse analizando lo que es la esencia formal de lo histórico.

2. La esencia formal de la historia

Vista la historia desde lo que tiene de transmisión tradente, hemos acotado su realidad y la hemos situado como proceso humano. Pero, qué es formalmente lo histórico. Cómo afecta lo histórico a la realidad humana, a esa realidad humana que es personal y que es social.

Se puede pensar que la historia es vicisitud. "El hombre... es una realidad, y a lo que es ya como realidad le advienen unas vicisitudes: serían su historia. Y por eso frente a ella la actitud es contarla, contar las vicisitudes que acaecen" (69). Subraya bien esta tesis lo histórico como contrapuesto a lo natural y subraya el carácter de acaecimiento por el que la historia es siempre algo que ha de ser narrado. Pero esta tesis no insiste en que es forzoso que al hombre y al género humano le ocurran vicisitudes, que al hombre en su propia realidad le compete ser histórico. Esta consideración de que lo histórico es, ante todo, realidad invalida como tesis últimas en la interpretación de la historia, las tesis que ven en ella como



lo atestiguado en continuidad o como la transmisión de sentido. Todo ello puede darse, aunque no es necesario que se dé, pero nada de ello toca la esencia formal de la historia. Lo que se entrega en la historia es en el plano de la realidad y por eso la pregunta hacia la esencia de la historia es una pregunta por la entrega de realidad.

¿De qué realidad se trata? ¿En qué consiste la realidad de esas formas de realidad que se entregan? ¿Qué es lo que ocurre formalmente en la transmisión de formas de estar en la realidad?

Para responder a estas preguntas Zubiri atiende a la historia como proceso, que envuelve una connotación temporal. En este proceso temporal lo que antes fue ya no es, y lo que no ha sido todavía no es. ¿Cómo puede hablarse, entonces, de realidad, si por historia se entiende el proceso histórico? La respuesta habrá de buscarse en lo que ocurre realmente en la transmisión tradente.

En la transmisión tradente se entrega un modo de estar en la realidad y se entrega por una doble necesidad: por parte de quien la entrega porque no puede no entregarla dado el carácter filético de la transmisión y dado el carácter de cuerpo social que forzosamente enmarca la transmisión; por parte de quien la recibe por cuanto necesita apoyarse en un modo concreto de estar en la realidad para empezar a buscar su propio modo de estar en la realidad. Ya desde este punto de vista lo entregado tiene un doble carácter: por parte del tradente es algo que positivamente "posibilita" el estar en realidad; por parte del recipiente es algo que no le determina forzosamente a quedarse en un determinado modo de estar en la realidad sino que es algo ante lo que "puede" optar, algo ante lo que tiene el "poder" de optar. Tanto aquellas posibilidades como este poder el hombre los recibe, aunque de distinta forma: las posibilidades las recibe por entrega, el poder por transmisión genética, la cual transmisión abre también un mundo de posibilidades, con las que responder a un medio necesitante.

Posibilidad es entonces aquello que posibilita. Y posibilitar consiste en dar un poder sin dar una necesidad fija. El poder es aquí poder optar. Las posibilidades no dan el poder de optar, pero sí dan el poder de optar. El poder de opción es algo que el indivi-



humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren posibilidades posibilitantes. Entre lo que el hombre tiene dado y lo que el hombre hace sin estar determinado fijamente por lo que tiene dado, interpone y tiene que interponer unas posibilidades. Las posibilidades necesitan del poder de opción para pasar a la acción y con la acción para pasar a la plena realidad. Son así las posibilidades las que dan paso a la vida humana y a la historia.

Efectivamente, lo que le es dado naturalmente al hombre es fundamentalmente lo mismo y tiene una fundamental constancia dentro de ciertos límites de variabilidad. No es en este punto donde reside la diferencia entre los animales enclausados y los hombres abiertos; la constitución natural de los animales actuales no se diferencia ni más ni menos de lo que se diferencian la constitución natural del hombre de Cro-Magnon y del hombre actual. La gran diferencia reside en lo que los hombres y los animales de entonces y de ahora hacen con su constitución natural: la vida de los animales actuales apenas se diferencia de la de sus antepasados de la misma especie, mientras que la vida del hombre actual se diferencia enormemente de la que llevó su antepasado de Cro-Magnon. "Es claro que el hombre actual tiene las mismas potencias psico-orgánicas que el hombre de Cro-Magnon, Sin embargo, su sistema de posibilidades es radicalmente distinto" (70).

Las posibilidades se hacen realidades por acciones humanas. En una acción humana siempre se produce algo: andar, pensar, trabajar... esto es, se producen hechos; hecho es, por lo pronto, lo producido por lo que el hombre es naturalmente, hecho es la ejecución de lo potencial. Pero esta acción puede tener otro aspecto: la realización de un proyecto, la realización de una posibilidad: podría estar quieto y estoy caminando, podría estar jugando y estoy escribiendo; ninguna de estas acciones estaba determinada, aunque me estuvieran posibilitando una acción. Pues bien, con la misma acción con que estoy ejecutando el hecho de escribir, estoy realizando esa posibilidad. El hombre entre lo que le es dado y algunas de sus acciones interpone un proyecto en el que opta por una posibilidad u otra, proyecto que en un segundo momento pasa a realizar. "En cuanto realización de un proyecto, realización de posibilidades, la acción no es un mero

hecho: es sucesos. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades por las que he optado. La realización de posibilidades es opción y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades" (71).

Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento sino que son posibilidades de la realidad. Son posibilidades de las cosas mismas, aunque no se descubran como tales sino respecto de una inteligencia sentiente; son, además, posibilidades de vida real, aquello con que la vida humana debe hacerse. Son las cosas, las que en su trato con ellas se nos hacen presentes como posibilidades, sea a modo de instancias o a modo de recursos. Y este trato con las cosas es un trato efectivo. Hay así un juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde sí mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer surgir de las cosas como posibilidades. Este juego es el juego fundamental de la historia: nunca se acabará de descubrir el mundo de posibilidades que las cosas y el hombre son capaces de alumbrar. Solamente cuando la historia concluya, es que la historia tiene conclusión, se habrán terminado las posibilidades reales y podrá saberse entonces lo que la realidad puede dar de sí.

Si las posibilidades se realizan por opción, lo que hago al realizarlas es "hacerlas mías", es apropiación. Toda opción tiene un momento físico de apropiación. Y este momento es lo que constituye la acción suceso y hace que el suceso tenga su propia realidad metafísica, distinta de la del hecho. "Por esto, frente a las acciones humanas, la metafísica no puede limitarse a investigar su razón de ser, sino que tiene que dar también una específica e irreductible razón de suceder (72).

Con lo cual podemos decir ya qué es lo que se entrega en la tradición. La historia está tejida de sucesos, pero a partir de hechos. A través de ellos lo que entrega es formas de estar en la realidad. "Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes, ~~apoyados precisamente en el modo reci-~~



un modo de estar en la realidad, peró como principio de posibilidades, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilidad de estar de alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, historia es el suceso de los modos de estar en la realidad" (73).

Con lo cual, por un lado, se nos presenta más en concreto la relación del individuo con la sociedad en la doble vertiente de lo recibido del cuerpo social y de lo apropiado personalmente; pero, por otro, se agudiza el problema. Si la apropiación es esencial a la historia, ¿cómo puede entenderse la historia como el reino de lo impersonal?

La apropiación plantea, en efecto, una grave dificultad a la interpretación de la historia como algo que debe ser apropiado e impersonal. Si definimos la historia desde las posibilidades, parecería que tendría que ser plena y reduplicativamente personal y no algo impersonal, algo reducidamente personal. Si lo histórico consiste en la apropiación de las formas de estar en realidad, lo histórico es siempre estrictamente personal; si lo histórico consiste en el sistema de posibilidades transmitidas, lo histórico es lo impersonal, pero entonces no puede definirse desde la apropiación.

Si hablamos del sujeto de la historia más que de la historia misma, tanto del sujeto individual de la historia biográfica como del sujeto social de la historia social, parece ineludible hablar de apropiación. Pero si del sujeto de la historia pasamos a la historia misma como transmisión tradente y sucesiva de formas de estar en la realidad, lo que en ella aparece como fundamental no es la apropiación sino simplemente la presencia de formas de estar en la realidad, que por su misma naturaleza se convierten en posibilidades. Y estas posibilidades son estrictamente impersonales: tienen que ver



formalmente con la persona porque se refieren al estar en la realidad, pero son impersonales porque cobran cierta independencia y objetividad por lo que no son propias de cada uno sino que son apropiables por muchos. Lo que cada uno haga con estas formas de estar en la realidad es cuestión estrictamente personal; pero esas formas de estar en la realidad, son posibilidades reales que están ahí y constituyen un sistema de posibilidades, que va a condicionar lo que los individuos van a poder hacer. Y en cuanto sistema de posibilidades es algo impersonal, abierto a una doble alternativa: la de personalizar o despersonalizar a los que están sujetos a la historia y pueden ser sujetos activos de ella.

Esta distinción entre sujeto de la historia y realidad histórica ayuda para enfrentarse con nuestro problema. La impersonalidad de la historia hace referencia a lo estrictamente personal, tal como aparece en la apropiación; la apropiación, a su vez, lleva forzosamente a la impersonalidad de lo histórico, por cuanto la apropiación, dada la concreta realidad de lo humano, tiene que objetivarse y naturalizarse. Hay una naturalización de la libertad como hay una liberación de la naturaleza. Ambos procesos pasan por la mediación de las posibilidades, que por un lado están ofrecidas, pero por otro no pueden realizarse, en tanto que posibilidades, más que por apropiación. De ahí que la referencia a la apropiación sea esencial para entender lo histórico: sin apropiación no habría historia sino pura naturaleza. Pero, una vez más, lo histórico no anula lo natural y por eso abre el ámbito de lo impersonal.

Lo histórico consiste formalmente en la transmisión tradente de formas de estar en la realidad, de formas reales que se le ofrecen al hombre como posibilidades. Ahora bien, de la indeterminación de las posibilidades, sólo se puede salir por apropiación, que como acto es estrictamente personal. Por lo cual la apropiación es histórica en cuanto está formalmente posibilitada por la transmisión tradente, y la historia es apropiación en cuanto lleva forzosamente a ella y es también su resultado. La historia misma es el suceso de los modos de estar en la realidad, donde estos modos de estar en la realidad son principio de posibilitación y "suceden" por apropiación.



La historia no es, entonces, formalmente producción y destrucción de realidades. Presupone un proceso de producción y de destrucción de realidades, pero en cuanto conlleva un proceso de producción y de destrucción de posibilidades de estar en la realidad. Es toda la conexión y toda la diferencia entre hecho y suceso. Lo histórico en este proceso estriba en que es posibilidad de modos de estar en la realidad. Lo que queda del pasado no es un puro recuerdo ni es necesario que el pasado quede en forma de recuerdo para ser histórico; pero tampoco del pasado queda su realidad, pues de lo contrario no fuera pasado: el pasado como realidad ya-no-es, pero sí "son" las posibilidades que ha dejado, el pasado continúa como ~~pos~~ posibilidad. "La continuidad de la tradición es continuidad de posibilidad. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilidad; un proceso en el que cada posibilidad de apoyar en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es...un proceso de sucesos, no un proceso de hechos" (74).

De ahí que la historia no se reduzca a ser sociología dinámica, como quería Comte. "La sociología dinámica se ocupa del dinamismo de las formas sociales y de convivencia. La historia es algo completamente distinto. Tendrá que tomar en consideración aquel dinamismo de lo real, pero en tanto en cuanto unas formas de estar en la realidad son principio de posibilidad de otras. Entender un suceso no es sólo conocer sus causas, sino conocer el proceso por el que una posibilidad realizada es principio de la posibilidad de otras. El dinamismo de la historia no es el dinamismo social, sino el dinamismo de la posibilidad" (75). La historia implica la sociedad en la medida en que los sucesos implican los hechos. Pero la consideración de lo que ocurre en la sociedad como puro hecho no lleva a la historia, y esto no por lo que la sociedad tenga de impersonal sino por lo que la sociedad tiene de natural. En la sociedad ocurren muchas cosas por determinaciones naturales y la consideración de lo que ocurre en la sociedad como puro hecho es siempre natural y tendrá una explicación natural: la explicación de los hechos debe ser una explicación a partir de



sus causas y de sus leyes. Nada de esto es sin más la historia. La historia supondrá causas y leyes, pues no hay historia sin naturaleza. Pero la historia comienza cuando los momentos y los dinamismos naturales se convierten en posibilidades. Consecuentemente la explicación histórica, la razón de lo que sucede, exige que se proponga por qué se ha presentado una posibilidad como realizable y como realizanda y por qué se ha convertido sistemáticamente en principio de posibilidad de otras. El dinamismo propio de la historia es un dinamismo de posibilitación.

La insistencia en este punto no es gratuita. De un modo u otro la historia ha de verse como el reino de la libertad en un proceso de liberación. Esta libertad y esta liberación no se dan al margen de la necesidad y de la determinación. Pero, a su vez, la riqueza y la plenitud de la historia no se dan al margen de la posibilitación. Ciertamente este concepto de posibilitación no dice todo lo que ocurre en la historia; es un concepto modal: lo histórico de la historia ocurre por modo de posibilidad y posibilitación. Pero aun como concepto modal nos apunta a algo que es real en la historia.

Esta referencia a lo modal de la historia es principio de ampliación de lo histórico. Nada se escapa de lo histórico; todo puede pertenecer a la historia, con tal de que pueda convertirse en posibilidad de la vida humana. La historicidad real no se limita a las instituciones sociales, a las lenguas, a las culturas, etc.; se extiende también a lo biográfico y a todo lo que pueda convertirse en posibilidad de vida humana. Esta ampliación se debe a que la historia no es cosa del espíritu, por muy objetivo que se pretenda, sino de la realidad humana concreta, vista desde su concreto carácter específico y natural. Todo proceso impersonal de posibilitación entra en lo histórico. La historia es un proceso constante y continuo; es un proceso de posibilitación, que incluye la construcción y la destrucción de realidades, el cambio constante de las mismas, pero encunto posibilidades posibilitantes; es un proceso impersonal, que, sin embargo, en su carácter ambiguo puede ser tanto principio de personalización como de despersonalización.

Nos queda por ver cómo se da realmente este proceso histórico; me-



jor dicho, qué es lo que realmente ocurre a la humanidad y a cada uno de los hombres en la historia. El problema de individuo y de sociedad, de persona y comunidad, que ha aparecido tan de relieve en esta discusión de la esencia formal de lo histórico, exige un paso ulterior: el de ver lo que le ocurre a la persona y al cuerpo social, precisamente por ser históricos.

Sección tercera: El proceso histórico como totalidad real

En la historia quedan enlazados el individuo en lo que tiene de historia biográfica y la sociedad en lo que tiene de historia social. Individuo y sociedad, que ya aparecían vinculados en el cuerpo social han vuelto a aparecer vinculados en lo que tienen de históricos. Ahora pasamos a estudiar lo que les "sucede" al individuo y a la sociedad por estar inmersos en la realidad concreta de la historia, donde la concreción no la tomamos de las particularidades que en la historia puedan ocurrir sino de lo que realmente "sucede" en la historia por ser historia.

Dados los límites de nuestro trabajo hemos de prescindir aquí de lo que ocurren al individuo y a la sociedad por el carácter tempóreo de la historia: por el carácter duracional y proyectivo del tiempo histórico y por su carácter de etaneidad. Nos detendremos tan sólo en la historia como proceso creacional de capacidades, dejando de lado incluso el problema fundamental de las fuerzas de la historia.

Nuestra pregunta es, entonces, la siguiente: ¿Que es lo que realmente ocurre cuando se da esa entrega de formas de estar en la realidad como proceso de posibilitación?

Antes de entrar en la discusión de esta pregunta, es menester considerar una cuestión previa: ¿A quién ocurre lo que sucede en la historia? Ya vimos que el sujeto de la historia tanto activo como pasivo es el phylum, sin que esto haga desaparecer el carácter de sujeto que compete a los individuos, sobre todo, en el caso de la historia biográfica. Este sujeto puede actuar como mero agente o paciente natural, en cuyo caso estamos en una suerte de pre-historia; puede in-



tervenir como autor que por decisión se apropia de unas u otras posibilidades, en cuyo caso aparece la historia como libertad y creatividad; puede habérselas como actor que cumple con el papel al que le fuerza un sistema de posibilidades, en cuyo caso aparece la historia más como destino y fatalidad.

Este sujeto de la historia, que es el phylum con sus individuos o los individuos filéticamente considerados, toma el carácter concreto de cuerpo social. Es el cuerpo social el que primariamente posee el sistema de posibilidades en su carácter de sistema, y, en cuanto perteneciente al cuerpo social, es como le ocurren a los individuos lo que sucede en la historia. Esto que es válido de sucesos históricos particulares, lo es con mayor razón del suceder histórico como totalidad. Es a los individuos a quines les ocurren los sucesos y es por ellos por donde pasa el discurrir histórico, pero es a los individuos que forman un cuerpo social y a los que la pertenencia al cuerpo social les afecta intrínsecamente, es a ellos a quines les afecta el ocurrir de la historia y lo que en la historia ocurre.

La historia, la realidad histórica no es algo que flote con independencia de los individuos humanos, de las organizaciones sociales y de las objetivaciones colectivas. La historia es la forma concreta y total como se presenta la realidad una y dinámica del género humano. Por lo mismo no es la suma de lo que hacen los individuos humanos por separado sino que es la unidad dinámica en la que los individuos se encuentran cuando hacen lo que hacen, de modo que su hacer está condicionado por la historia, a la par que la historia va modulando su curso por lo que hacen los individuos y por las fuerzas desatadas en este hacer de los individuos. De ahí que, cuando nos preguntamos por lo que sucede en la historia no nos preguntemos primariamente por lo que hacen los individuos en la historia, sino por lo que hace la historia en los individuos y en el cuerpo social.

Podría, entonces, pensarse que la historia lo que hace es madurar. Maduración en el sentido de que cada hombre y la humanidad entera contuvieran desde un principio germinalmente un infinito acervo de gérmenes, que con el tiempo y según las circunstancias, irían floreciendo y madurando. Esto no es así, porque esta concepción germi-



nal de la historia falla al concebir lo histórico en términos de pura naturaleza, en términos biológicos. Y esto es falso, si se considera a cada hombre en particular, y lo es también, si se considera a la humanidad entera. En la historia no se trata de unas virtualidades que florecen sino de unas posibilidades que se apropian. Esta interpretación germinal de la historia olvida que lo más esencial de la historia llega cuando ya están plenamente constituidas la realidad de cada hombre y la realidad de la especie. "Ciertamente el hombre de Cro-Magnon no podía hacer cien mil cosas de las que hacemos hoy, Pero, ¿por qué? ¿Por falta de madurez? Desde luego, no. Ese hombre tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual" (76). Las estructuras de los hombres pasados y de los actuales no son diferentes ni se diferencia su ejercicio en cuanto es ejercicio de unas mismas potencias. La diferencia no es natural sino histórica, con lo cual el problema de la historia queda intocado en la explicación de la maduración germinal.

Para pensar la historia en términos más históricos se acude a una segunda tesis, la tesis de la desvelación. "Esta segunda tesis ha sido solemnemente enunciada varias veces en el siglo pasado y a comienzo del nuestro: la historia es desvelación...El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de ese poder. Y lo que el hombre "puede hacer" lo va revelando precisamente la historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es proceso de "despliegue". De esta desvelación se pueden tener visiones distintas" (77). Zubiri alude a dos: la de Hegel que lleva a una razón lógica y la de Dilthey que lleva a una razón histórica.

Hegel verá en la historia un despliegue dialéctico del ser y del no ser en la unidad del devenir, un despliegue dialéctico de la razón absoluta y a la vez del ser: "Y, en cuanto tal, es la esencia del espíritu absoluto; esencia solo como principio. El principio absoluto como principio dialéctico de la constitución del espíritu objetivo: tal sería la esencia de la historia. Cada fase de ella sería la realización de un concepto objetivo del espíritu humano" (78). En cambio, Dilthey entendió el despliegue como un despliegue unitario de los estados de espíritu en su contextura de sentido vivido, lo cual implica una razón que no "explica" lo que ocurre en la vida, sino que



"comprende" lo que en ella ocurre mediante una interpretación.

La elevación de la historia a categoría metafísica máxima es un aporte inapreciable del pensamiento hegeliano a la metafísica y a la historia. Dilthey, por su parte, subraya con acierto la especificidad de lo histórico en contraposición, excesiva sin embargo, con lo puramente natural. Pero estos méritos no impiden el que hayan de considerarse ambas interpretaciones como insatisfactorias. "En cualquiera de sus formas, la idea de la historia como desvelación me parece insostenible porque no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelado y desvelando" (79). Es difícil decir en qué consiste esa desvelación, si no está claro cuál es la realidad de aquello que está velado; poner de manifiesto lo oculto puede ser una consecuencia de lo histórico, pero no es lo histórico mismo, a no ser que este poner de manifiesto sea algo que pertenezca a la realidad misma, que forzosamente se pone de manifiesto. El subrayar que en la historia se da una gran revelación y esto a través de un despliegue "real", es ciertamente un hallazgo, pero no nos aclara en qué consiste el acontecer histórico como realidad, qué es lo que se realiza formalmente en este acontecer.

"Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente este poder. Maduración y desvelación son dos conceptualizaciones inexactas de este poder: poder no es germinación ni desvelación" (80). Las dos tesis anteriores sitúan bien el problema al ver la historia como un proceso en el que va creciendo el poder humano. El problema, sin embargo, queda sin resolver, a no ser que se determine el carácter de ese poder y el modo como ese poder va haciéndose real y efectivo.

Poder significa, por lo pronto, potencia, donde potencia se opone a acto; el hombre cuenta con un determinado sistema de potencias. Pero ya hemos visto que esto es propio de la naturaleza y no de la historia. Tenemos, además, que no toda potencia está de por sí facultada para realizar su acto; por ejemplo, la inteligencia humana no puede inteligir sin la sensibilidad. Pero también la facultad queda en el ámbito de lo natural. No son potencias y facultades lo



que cambia en la historia. Lo que define lo histórico, ya lo veíamos, son las posibilidades. Es, pues, en las posibilidades donde deberá profundizarse para dar con lo que sucede en la historia.

Volvamos, pues, al poder de posibilitación, al dinamismo de posibilitación. En el suceder histórico lo decisivo no es el aumento de potencias y de facultades sino el enriquecimiento de ese "poder" de las potencias y facultades, enriquecimiento debido a una realización opcional de posibilidades. Las posibilidades implican tanto el momento de algo que se me ofrece como el acceso mío a ellas: la realidad que me es ofrecida tiene esa posibilidad "y" esa posibilidad es posibilidad porque me sale al encuentro y está a mi alcance. El puro salirme al encuentro no es in más la posibilidad, pero no lo es tampoco la pura realidad posibilitante. Es las dos cosas a una. La realidad es lo fundante de la posibilidad y lo posibilitado es lo fundado. Pero fundante y fundado forman una estricta unidad, de modo que en la posibilidad están a una la realidad y el acceso a ella. Y el fundamento de esta unidad de lo fundante y de lo fundado es el poder de posibilitación. ¿En qué consiste este poder de posibilitación?

Tenemos de un lado potencias y facultades, tenemos del otro posibilidades. El problema del poder de posibilitación, que tiene en cada caso un sistema de posibilidades, estará en su conexión con las potencias y facultades: es la conexión de lo histórico con lo natural. Este sistema de posibilidades no es algo que flota en el aire ni es sin más una auto-donación de sus propias posibilidades; es algo que se apoya en la realidad propia y en la realidad de lo que me circunda. Ciertamente el sistema de posibilidades dice necesitaría referencia al sujeto: las posibilidades son siempre de alguien para algo; aunque las posibilidades estén fundadas en la realidad, una realidad que va actualizando cada vez más posibilidades por el hacer humano, para ser efectivas posibilidades de un sujeto tienen que tomar cuerpo en él, en sus potencias y en sus facultades, que son las realizadoras, las ejecutoras de esas posibilidades ofrecidas. Las potencias y facultades necesitan alcanzar el poder producir de hecho determinados actos, que antes no le eran posibles. Para ser actual y efectivamente principio de posibilitación las potencias y facultades, sin dejar de serlo, deben convertirse en dotes. Dotes son



las potencias y facultades en cuanto alcanzan determinados objetos y actos suyos; dotes son las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación.

Las potencias y facultades deben pasar a ser algo que no eran. Pues bien, este novum son las dotes. Las dotes no son hábitos, sino algo con que se cuenta porque está ofrecido de un modo seguro, aunque no determinado. Como principio de sus actos, potencias y facultades son siempre lo mismo, pero como principio posibilitante no lo son: unas veces pueden servirse de la energía nuclear, por ejemplo, y otras no. Recordemos que el sujeto principal de la historia es el cuerpo social, y que éste sujeto con las mismas potencias no siempre ha tenido las mismas dotes para hacer esto o aquello.

Las dotes, por tanto, se adquieren y se orientan a las posibilidades. "Posible no es sólo "objeto posible", sino también todo lo que es posible hacer con él en mi vida, esto es, como aquello que me va a conferir una forma de estar en la realidad. Y precisamente por esto es porque lo posible, en este aspecto, se llama las "posibilidades". Todas las posibilidades se fundan en lo posible, y ser posible es estricta y formalmente ser término de las dotes. Antes de ser posibilidades mías, y precisamente para poder serlo, se fundan en lo posible en cuanto tal" (81). El posible histórico es formalmente posibilidad de vida; el que algo sea posibilidad para la vida se funda en su carácter de realidad, de ser realmente posible, pero se funda también en que esa realidad en su respectividad al hombre se convierte en posibilidad de vida. Las dotes son, entonces, dotes referidas a las posibilidades de vida, pero por el lado de quien va a contar con esas posibilidades y que ha de optar para apropiárselas y hacerlas realidad.

Lo que sucede con esta apropiación es que la posibilidad queda incorporada, con lo que hay una como naturalización de la posibilidad, una naturalización de lo histórico. Este proceso de naturalización pasa por el camino de las dotes. "Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de la nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las



dotes, pues, han variado. Esta variación no es arbitraria ni azarosa. Hay posibilidades que no surgen como posibles más que si antes se han apropiado otras posibilidades. La adquisición de dotes es así un proceso con una precisa estructura" (82). Es naturalización, pero es naturalización de la historia porque las posibilidades quedan incorporadas en orden al poder de posibilitación. Ahora bien, como la posibilidad es real y la posibilidad es realmente incorporada algo cambia realmente en la realidad del sujeto posibilitado. Y cambia por incorporación: lo que no era suyo más que como posibilidad es suyo como realidad, bien que como realidad posibilitante, como principio de posibilitación. Por eso se adscribe al ámbito de las potencias y facultades naturales, con las que se ha de hacer historia. No hay historia en sí y por sí; hay historia desde una determinada naturaleza, sólo que esta naturaleza es capaz de incorporar posibilidades, de incorporar nuevos poderes de posibilitación.

Por este paso necesario a través de la naturaleza, la adquisición o la pérdida de dotes no es algo arbitrario. En alguna concepción idealista de la historia, sea en el orden biográfico o en el orden social, podría pensarse que todo es igualmente posible. Esto no es así, porque las posibilidades son siempre posibilidades de realidad, lo son de algo real para algo real. Pero lo es, además, porque la historia tiene siempre una base natural.

Zubiri distingue dos tipos de naturalización: "En primer lugar, hay una naturalización que se funda en el mero "uso" de las potencias y de las facultades, Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo "disposición"... Las disposiciones son...dotes operativas" (83). El segundo tipo de naturalización da paso a otras dotes: "Pero hay dotes mucho más honradas, porque la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación. En este caso, las dotes, resultado de esta naturalización, no son dotes operativas; son dotes constitutivas de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación. Es justo lo que llamo "capaci-

~~828~~



dad~~es~~. Capacidad es la potencia y facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente "capacidad de posibles"...La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye" (84). En el caso de las dotes constitutivas, en el caso de las capacidades, cambia la cualidad misma de lo~~s~~ que es principio de posibilitación; el "más o menos" no es meramente cuantitativo, como en el caso del uso: se pueden hacer cosas de otro orden; se puede, por ejemplo, hacer medicina en lugar de curanderismo. El sistema de posibilidades, que en cada momento constituye el acervo histórico, hace que unas mismas potencias y facultades estén en ~~capa~~ capacidad intrínseca de hacer cosas cualitativamente distintas, entramos en un orden distinto. Si miramos este orden no como puro saber de algunos científicos o como un hacer de algunos técnicos sino como un saber o un hacer hecho comunmente posible por un sistema de posibilidades, nos aproximaremos a lo que es la capacidad: ha cambiado la cualidad de la realidad del sujeto al incorporar un poder, un ~~poder~~ no porque sea más listo, más hábil, etc., sino porque cuenta con un sistema de posibilidades, que antes no le era accesible.

La referencia de la capacidad a la potencia y a la facultad puede llevar a engaño, si no se pasa por la mediación de la dote. La razón es que potencia y facultad pertenecen a la naturaleza, mientras que capacidad es un concepto histórico. De ahí que haya de acetuarse que la capacidad hace referencia a la potencia y a la facultad sólo como principio de posibilitación y ha de subreayarse que la posibilitación no viene de la potencia o facultad sino de la modificación que en ella ejercer lo histórico. La capacidad es siempre y sólo capacidad de posibilidades de vida. Pero estas posibilidades sólo surgen de la confluencia de un determinado sistema de posibilidades y de un determinado sujeto que accede a ellas. La unión del ofrecimiento y del acceso es lo que hace que haya capacidad. Se trata de apropiación y la apropiación, aunque diga siempre relación a la naturaleza, es su constante superación.

De ahí que, a mi parecer, sólo se puede hablar de capacidades, como elemento formal de la historia, cuando de un modo o de otro



se han obtenido por apropiación. Capacidad es principio de posibilidad, pero cuando surge en razón de un sistema de posibilidades.

Se trata de una noción metafísica y no psicológica: "potencia, facultad, capacidad son tres caracteres principales irreductibles; son tres modos distintos de arkhai. No pueden englobarse indiscerniblemente bajo la idea de poder, de dynamis" (85). Lo que procede de las potencias y facultades en tanto que tales es puramente natural; lo que procede de las capacidades en tanto que capacidades es formalmente histórico. Lo que sucede es que se puede dar lo natural sin lo histórico y no puede darse lo histórico sin lo natural; hay siempre una naturalización de lo histórico, aunque también puede haber una historicización de lo natural. Cuando predomina lo natural, predomina lo colectivo; cuando predomina lo histórico, predomina lo personal.

Pues bien, lo que hace formalmente la historia es "capacitar"; lo histórico es, respecto del sujeto histórico y de los sujetos históricos, un proceso de capacitación. La historia es un proceso físico y metafísico de capacitación. "Es un proceso, porque cada estadio no sólo sucede al anterior, sino que se apoya en él... Las dotes en general, y muy especialmente las dotes constitutivas, las capacidades, surgen no azarosamente, ni arbitrariamente, sino que unas no surgen más que apoyadas en otras capacidades muy determinadas. Por esto, las acciones no nos determinan tan sólo por lo que en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen. En la India se creó buena matemática. Pero por el momento en que eso aconteció a saber, después de todo el vedantismo, el resultado no fue comparable al que se produjo en Grecia durante la filosofía presocrática" (86). Cada acción no es lo que es con independencia del sistema procesual de posibilidades en que está inmerso; abstraído de su contexto histórico puede parecer la misma, pero esta abstracción a la par que inconcreción implica irrealización. Hay, pues, en cada acción una doble faz: lo que ella hace y determina en función de su propio contenido y lo que ella hace y determina en función de su contexto histórico. Y este contexto histórico es algo que da a la acción su significado total y su plena validez histórica.

En razón de este carácter procesual y sistemático, la historia en

su vertiente biográfica y en su vertiente social, tiene su propia edad y es constitutivo riesgo. Tienesu edad, hay en cada caso una altura de los tiempos, de modo que estos no son intercambiables ni cuentan en cada caso ~~ni~~ con el mismo sistema de posibilidades. Pero es un riesgo, porque al adoptar una posibilidad tal vez obturamos otras, que a la larga podrían ser más fecundas. "Nos hemos apropiado la matemática como posibilidad de entender la naturaleza. El éxito no permite duda ninguna sobre el valor positivo de esta apropiación. Pero jamás podemos estar seguros de no haber obturado con ello la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos de la naturaleza talvez muy esenciales" (87). Cada vez on un riesgo mayor, porque las posibilidades son más graves y las oportunidades de evitar sus consecuencias más difíciles de lograr.

Este proceso es un proceso de capacitación. "En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que hombre "era ya" germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente "no era aún". ¿Producción de qué? De capacidades" (88). Hay, por un lado, un evidente aumento sistemático de posibilidades, pero lo que estas posibilidades de los individuos y del cuerpo social "hacen" es que sean más capaces. Hay una verdadera producción en el orden de las posibilidades, en el orden de realidades posibilitantes; pero es que, además, tanto el cuerpo social como cada uno de los individuos es en principio más capaz, y lo es no porque haya aumentado el acervo de sus potencias y facultades, sino porque se "pueden" hacer cosas que antes no se podían "hacer". Podría parecer que se tratata de algo extrínseco, pero no es así, porque tanto el sujeto social como el sujeto individual tienen unos "poderes" que antes no tenían, "son" más poderosos. Lo que pasa es que el sistema de posibilidades y el sujeto activo y pasivo delas mismas forman una sola unidad: son posibilidades del sujeto y el sujeto es sujeto histórico en razón de estas nuevas y mayores posibilidades. Esta primaria unidad de posibilidades y de sujeto es lo que exige hablar de producción de capacidades, porque capacidad histórica es siempre y solo capacidad de posibles. Ni los posibles ni las capacidades "eran ya".



En la línea de la biografía personal, la producción puede presentarse como experiencia personal: "el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por su posible "tratamiento" somático, psíquico y social" (89). La experiencia personal, el ejercicio de la propia vida, lleva a un cambio de capacidades. Esto es todavía más claro, si lo referimos al cuerpo social entero, cuyas capacidades quedan todavía más conformadas por el proceso histórico, pues dentro de él el juego de las opciones individuales queda muy reducido. Esto hace que el hombre de hoy, en cuanto integrante activo y pasivo del cuerpo social, sea un hombre distinto del hombre de otros tiempos. "El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cro-Magnon" (90). El sujeto social tiene más capacidades hoy que ayer; esto hace que tenga más posibilidades a la par que el acervo de nuevas posibilidades hace más capaz al sujeto social. Y en cuanto cada uno de los individuos está positivamente configurado por su pertenencia al cuerpo social, es también más capaz; al menos, siempre que esas posibilidades le sean accesibles y no las emplee parte el cuerpo social para incapacitarlo positivamente. Pero positiva o negativamente sería siempre un proceso de capacitación en orden a las formas de estar en la realidad.

En este proceso hay una permanente determinación entre persona e historia. Aunque primariamente aparece la historia como configuradora de las capacidades de la persona y aunque, en general, más configura la historia a cada individuo que cada individuo a la historia, también el individuo capacitado por la historia accede a más posibilidades y aun puede crear posibilidades nuevas, las cuales a su vez enriquecen potencias y facultades constituyendo nuevas capacidades. El ciclo es permanente. La historia, como la sociedad, es formalmente impersonal, pero esto no significa ni que las personas en tanto que personas sean ajenas a la historia ni que la historia no pueda contribuir a la personalización. Lo veremos en el capítulo siguiente



En definitiva, algo es realmente histórico, si ha sido, es o será posibilidad actualizable procesualmente. En el proceso histórico no podemos saber cuáles son esas posibilidades hasta que se actualicen. La posibilidad histórica o es posibilidad real o no es nada. Sólo las posibilidades actualizadas ~~que existen~~ o que cuentan con todas las condiciones para ser apropiadas son posibilidades reales, son posibilidades históricas. Se trata de una constitución procesual-estructural de posibilidades. Y es precisamente la constitución procesual de la posibilidad, así entendida, aquello en que consiste la capacitación. Cuando una realidad así capacitada realiza la posibilidad, lo que tenemos es un suceso, porque se ha actualizado procesualmente un posible. La historia es realización, pero no formalmente como producción de realidades, sino como actualización de posibilidades. La realización de unas u otras realidades en la vida biográfica y en la vida social pende en gran parte del proyecto que se constituye con las posibilidades ofrecidas en cada caso; y la estructura misma del proyecto pende radicalmente de la altura en que se halle el proceso de posibilidad y de capacitación. El proceso histórico es un proceso de realización, aunque no sea formalmente un proceso de producción de realidades. Sin "hechos" no hay "sucesos", pero los "sucesos" son principio determinante de lo que van a ser los "hechos".

La raíz de la realidad histórica, así entendida, está en el hombre como esencia sentientemente abierta. En el carácter abierto de la esencia humana está la posibilidad de las posibilidades, la raíz de toda posibilidad: al estar abierto el hombre al todo de la realidad se le abre el ámbito del posible como no determinante. En el carácter sentiente de esta apertura está la raíz de la procesualidad de la historia: al ser una esencia que está inmersa en el dinamismo incesante del mundo material, su realizarse es siempre un realizarse en devenir, un permanente proceso de realización. Y en el carácter filético de esta esencia abierta con su forzoso carácter de cuerpo social y de prospectividad específica, se unifica todo el proceso de la humanidad. El hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abovedado al proceso de la historia, y la historia va abriendo cada vez más, va actualizando cada vez más, la apertura de la esen-



cia humana. En la historia y en el proceso histórico el hombre se va abriendo a su propia actualidad. Pero lo dramático de este proceso es que el hombre y los grupos humanos penden en cada caso de las "posibilidades" con que cuenta. Y estas posibilidades pueden ser monopolizadas y pueden ser manejadas. De ahí ~~que~~ el hacerse humano en la propia biografía y en la historia de la Humanidad, el problema del yo y de la sociedad, es un problema de tal gravedad. La historia es realización radical, es hacer un poder y no un mero hacer; pero ese poder si depende de estructuras morfológicas, depende sobre todo de las capacidades que en cada momento sean posibles. La cuasi-creación en que consiste la historia es así el triunfo y la tragedia del hombre.

La radicalidad de la realización histórica está no sólo en lo que hace sino que en ella se da el poder hacer, la apertura del poder hacer. Sin el proceso histórico el "poder ser" mismo del hombre quedaría trunco, quedaría trunco el poder mismo de realizar y de realizarse. La historia es realización plena del hombre y de la humanidad, porque en ella se realizan dando actualidad a sus propias capacidades. Por eso, debe llamarse a la realización histórica cuasi-creación: es creación porque se realizan actos desde unas posibilidades y capacidades que a su vez ha habido que actualizar. La historia es un proceso creacional de capacidades. En ello radica su peso metafísico y su gravedad antropológica, porque en esa marcha creadora está en juego el destino de la humanidad, pero también la apertura misma del orden transcendental dinámico. Aunque la creatividad de la historia no sea absoluta, porque la historia se hace desde una naturaleza y, en parte, con posibilidades ofrecidas, y por eso es tan sólo cuasi-creación, es, sin embargo, en ella, donde el hombre puede realmente dar más de sí, donde el individuo y la sociedad pelean su batalla para que la sociedad sea más humana y el individuo sea más social en el marco de un cuerpo social y de unas objetivaciones sociales, que sean las adecuadas.



CAPITULO TERCERO: LA PERSONA HUMANA EN LA SOCIEDAD Y EN LA HISTORIA

Ya en los dos capítulos anteriores hemos visto al individuo humano debatiéndose en la sociedad y en la historia. Son sus lugares reales de realización. Pero este individuo es persona. Lo es social e históricamente, como es individuo social e históricamente. Ahora vamos a enfocarle más desde el punto de vista de su condición personal, como antes lo hicimos más desde el punto de vista de su condición social y de su condición histórica. Dentro de la brevedad obligada, lo haremos en tres secciones. La primera dedicada a decir en qué consiste ser persona humana; la segunda dedicada a las dimensiones del ser humano; la tercera, dedicada a mostrar el sentido que para la persona humana puede tener la marcha del proceso histórico, donde forzosamente ha de realizarse.

Sección primera: La realidad de la persona humana y su realización.

A la realidad humana sólo se llega a través de sus acciones, a través de lo que el hombre hace. El hombre es una realidad viviente y en esta su actividad vital se pueden apreciar dos vertientes. Una da a las cosas y se muestra como una ~~actividad~~ unidad de comportamiento en el que a una se dan suscitación, afección y respuesta; otra, por la que el viviente en su comportamiento hacia las cosas se dirige hacia así mismo y se autoposee con cierta independencia del medio y control sobre él. Esta actividad autoposesiva es procesual, pues el viviente está siempre "yendo" de un estado a otro, de modo que el concepto "estado" es sólo un concepto límite; la actividad se halla siempre en transición, en decurrencia, de un estado a otro. Pero la vida no es mera decurrencia de estados sino autoposesión en decurrencia.

El hombre pasa de un estado a otro por un proceso propio y exclusivo de él. Su situación no es puramente estímulo: el animal se comporta con las cosas estímulicamente, mientras que el hombre se comporta con las cosas realmente: aprehende y responde a los estímulos, pero lo hace "realmente", en cuanto estos estímulos se le



presentan como estímulos reales. La realidad humana llega a una situación en que habiendo estado sólo meramente estimulada, se abre desde la estimulación misma a los estímulos como realidades. Este momento de realidad cambia esencialmente el carácter de la estimulación: lo que era mera suscitación es ahora aprehensión de realidad, lo que era mera afección es ahora sentimiento afectante y lo que ~~fuera~~ mera respuesta es ahora voluntad tendente.

Este estrato de las acciones nos lleva al estrato más profundo de las hábitos. Todo viviente ~~tiene~~ tiene un modo propio de habérselas con las cosas. Mientras lo propio de toda acción es ser "comportamiento", lo propio de toda hábito es ser "enfrentamiento". Todas las acciones ~~del~~ del viviente constituyen una acción única: comportamiento; todos los modos de habérselas con las cosas constituyen una hábito única: enfrentamiento. Lo propio del hombre es que su enfrentamiento no es meramente estímulo sino un enfrentamiento real; las cosas no quedan para el hombre como meros estímulos sino como realidades, como realidad, que implica unitaria e intrínsecamente los tres caracteres de "actualidad", "en propio" y "prius", que Zubiri ha denominado el "de suyo". Realidad no es el mero correlato de un modo de aprehensión, sino apertura a lo que son las cosas "de suyo"; realidad no es algo "inferido" de la aprehensión, ni es mera objetividad, ni un ser "fuera" de la aprehensión, sino una formalidad física de lo aprehendido. En el estímulo real se nos remite físicamente desde la realidad del estímulo a la realidad entera de lo real. Cuando aprehendemos algo como estímulo o nos vemos afectados por él o tendemos ~~hacia~~ hacia él, quedamos instalados en la realidad, en el campo entero de la realidad. Es el estrato de la hábito.

La hábito por la que el hombre se enfrenta con la realidad es la inteligencia sentiente. Mediante ella se hace cargo de la realidad, pero de la realidad estimulante. De ahí que la primera función de la inteligencia sea estrictamente biológica: consiste en aprehender el estímulo como realidad estimulante para encontrar la respuesta adecuada. La inteligencia está en continuidad con el sentir; se enfrenta con la realidad de las cosas, pero sentientemente. La potencia intelectual humana no puede hacer nada de por sí; sólo puede ~~actuar~~ actuar en unidad intrínseca con la potencia sensitiva. "La unidad del acto



de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento es por el que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo de lo transcendental de lo real~~es~~ como tal. Y, recíprocamente, la forma radical, primaria y primigenia de la transcendentalidad es impresión. La transcendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión"(91).

El análisis no debe detenerse en la inteligencia sino que ~~abaxa~~ debe abarcar el sentimiento, la volición y la praxis humana; en todos ellos subyace ese enfrentamiento sentiente con la realidad. De ahí que el hombre deba definirse en este estrato como animal de realidades; la animalidad pertenece intrínsecamente al primario enfrentarse del hombre con la realidad. No sólo en el hacer humano sino en la fundamental habitud humana, la animalidad está intrínseca y unitariamente presente.

Lo mismo ocurre en el orden de las estructuras constitutivas. El viviente humano como toda realidad es un sistema estructural de notas, dotado de sustantividad. Una nota es siempre "nota-de" todas las demás; en su virtud la unidad de la cosa real es la unidad de un "de". Y esta unidad es la unidad de un constructo de notas, es sistema. En el sistema, su unidad constructa se constituye físicamente en la diversidad de notas. Esta diversidad de notas es la explanación de la unidad del constructo: es estructura. Toda cosa real tiene así un "in", la unidad primaria de su "de", y un "ex", las "notas-de". El "ex" de aquel "in", la explanación de la unidad en las notas constructas es lo que formalmente constituye la estructura. Estructura, dice Zubiri, es la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas.

No todas las notas tienen el mismo rango, por así decirlo. Hay unas que presuponen el sistema ya constituido; son meramente adventicias. Pero hay otras que constituyen el sistema: son las notas constitucionales. Entre éstas hay un sistema básico de notas, que forman el constructo sistemático y reposan sobre sí mismas: son las notas constitutivas y en su unidad coherencial son la esencia física de la cosa real; se trata, por tanto, no de sujetos sustanciales si-



no de sustantividades, definidas por su unidad clausurada cíclica y por su suficiencia constitucional. De ahí que la pregunta por la esencia humana sea la pregunta por la unidad coherencial primaria de sus notas constitutivas.

La realidad humana no es una sustancia ni una unidad sustancial sino una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas: unas de carácter físico-químico y otras de carácter psíquico. Las de carácter físico-químico son el organismo, son materia biológica organizada; las de carácter psíquico constituyen la psique. El hombre es una estricta unidad estructural de sustantividad, es la unidad estructural de organismo y psique. Pero es necesario insistir en que organismo y psique carecen de sustantividad: el organismo es un subsistema parcial en el sistema total de la sustantividad humana, al que le falta clausura cíclica y suficiencia constitucional; la psique tampoco tiene sustantividad sino que es subsistema parcial en el sistema total de la sustantividad humana, pues carece asimismo de clausura cíclica y de suficiencia constitucional. En realidad forman un solo sistema, en el que todas y cada una de las notas psíquicas son "de" las notas orgánicas, y todas y cada una de las notas orgánicas son "de" las notas psíquicas. El hombre no tiene organismo y psique sino que "es" psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica: la psique es "psique-de" este organismo y este organismo es "organismo-de" esta psique. "Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo... La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del "de" es numéricamente "idéntico" en la psique y en el organismo, y posee además carácter "físico". Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana... Y en este "de" consiste no sólo la unidad radical de la sustantividad humana, sino también su mismidad a lo largo de la vida entera..."(92).

Pero esta esencia es una esencia abierta. En su unidad coherencial primaria el hombre es una esencia sentientemente abierta a su propia realidad y al todo de la realidad. Las acciones del hombre y su hábitud fundamental nos han mostrado la apertura a la realidad propia del hombre. El estar o no estar abierto a la realidad no sólo



diferencia unas realidades de otras en el orden de la talidad por tener unas notas diferenciativas, sino que las diferencia en tanto que realidades. Las diferencias talitativas entre el animal humano y los demás animales son constatables e importantes, pero la diferencia fundamental sólo se percibe, si atendemos a lo que es el hombre en tanto que realidad. Es que sólo en la línea de lo trascendental, esto es, en la consideración de la realidad en tanto que realidad, es últimamente comprensible lo que es la realidad humana y lo que es la persona humana como peculiar tipo de realidad.

~~Las acciones y las habilidades nos llevaban a considerar al hombre como animal de realidades. El estudio de sus notas constitutivas nos presentan al hombre como una sustantividad psico-orgánica. Sólo la consideración de su apertura física a la realidad nos dirán lo que es el hombre como persona. No son tres estratos superpuestos: es la misma realidad física, vista desde distintos aspectos y desde diferentes puntos de vista. Se es persona animalmente; se es persona psico-orgánicamente; pero, a su vez, el animal de realidades y la sustantividad psico-orgánica lo son personalmente. Entremos, pues, en esta consideración trascendental.~~

Las acciones y las habilidades nos llevaban a considerar al hombre como animal de realidades. El estudio de sus notas constitutivas nos presentan al hombre como una sustantividad psico-orgánica. Sólo la consideración de su apertura física a la realidad nos dirán lo que es el hombre como persona. No son tres estratos superpuestos: es la misma realidad física, vista desde distintos aspectos y desde diferentes puntos de vista. Se es persona animalmente; se es persona psico-orgánicamente; pero, a su vez, el animal de realidades y la sustantividad psico-orgánica lo son personalmente. Entremos, pues, en esta consideración trascendental.

Toda sustantividad es algo real, algo "de suyo". Pero la sustantividad real tiene dos momentos: uno el momento según el cual es "tal" realidad y otro por el cual es realidad. No son dos momentos independientes y mucho menos dos notas distintas: son las notas las que determinan el carácter del momento de realidad. Las notas, en efecto, tienen una doble función: la de constituir la sustantividad tal como es, y esta es su función talitativa; y la de constituir la manera de ser "de suyo", la manera de ser realidad, y esta es su función trascendental. Y en razón de esta función trascendental, que está apoyada en lo que son físicamente las notas, hay dos tipos fundamentales de ser real, de ser "de suyo", el de las esencias cerradas y el de las esencias transcendentemente abiertas.



Toda sustantividad es real por el constructo clausurado y cíclico de notas en que de suyo consiste. Cuando esas notas son "tales" que su actividad concierne tan sólo al contenido de lo que talitativamente son (electrones, ácidos nucleicos, sensibilidad, etc.), esta actividad está enclasadada; la sustantividad se reduce a ser "en sí misma" lo que es según sus notas talitativas y nada más. Son sustantividades cerradas cuya actividad es actuación de lo que talitativamente ya son; estas sustantividades actúan "por ser reales" y nada más.

Hay otras sustantividades, cuyas notas son tales que su actividad no concierne tan sólo a lo que talitativamente son, sino también al carácter mismo de realidad del propio sistema y al carácter de realidad de cualquier cosa real. En su virtud, el sistema se comporta no sólo respecto de lo que son sus notas, sino también respecto de la realidad misma del sistema; las notas abren así un ámbito de realidad, gracias a lo cual su manera de ser "de suyo" no está unívocamente determinada por la talidad de sus notas. Son "de suyo" abiertas, son sustantividades abiertas, abiertas, ante todo, a su propio carácter de realidad. "La sustantividad es entonces activa no sólo "por ser real", sino también "para ser real". Su actividad no está enclasadada sino abierta. No es "actuación" sino algo modalmente distinto: es "realización". Los seres vivos son sistemas cerrados. Ciertamente... "se hacen" a sí mismos, Pero se hacen a sí mismos por lo que ya son ~~en~~ como realidad. En cambio, el hombre, por estar abierto a su propio carácter de realidad, se comporta respecto de él. En su virtud, no sólo "se hace" a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. Y en esto es en lo que consiste "realizarse". El animal se hace a sí mismo, pero no se realiza" (41).

Pues bien, el hombre ~~es~~ una sustantividad de tipo abierto. Lo hemos visto al hablar de las acciones y de las hábitos. El hombre es animal, pero animal de realidades. La unidad accional de su enfrentarse con la situación como algo real desde su aprehensión, desde su atemperamiento y desde su respuesta opcional, muestra cómo está ~~formalmente~~ abierto a lo real. Pero, sobre todo, está abierto a su propia realidad y está abierto de un modo propio y peculiar.

En efecto, las acciones humanas envuelven formalmente el hacerse cargo de la situación, lo cual exige que el hombre se enfrente con ella como algo real. Pero exige, ante todo, que el hombre se enfrente con ella "realmente", esto es, tomando en cuenta su propio carácter de realidad. "En el "estar realmente" el hombre está...abierto a su propia realidad. Por tanto, el hombre no se enfrenta con su situación sino con las cosas reales, pero se enfrenta con ellas en su situación real. Y este "en" pertenece formalmente (no sólo materialmente) al enfrentamiento: es justo lo que formalmente constituye ser situación real...La apertura a las cosas reales está constitutivamente inscrita en la apertura a la propia realidad".

En esta apertura no se queda atrás la sensibilidad, la animalidad humana. Los distintos aspectos de toda acción del hombre son aspectos de una acción única, que es la acción de ejecutarse como hombre, de realizarse como animal de realidades. El momento del "de", el momento de la unidad sistemática es el fundamento estructural por el que toda acción de la sustantividad humana es única. Esta acción única es muy compleja, pero esta complejidad no es composición de actos elementales sino diversidad cualitativa de momentos especificantes. De ahí que todas las notas estructurales biológicas del sistema, al ser "notas-de" todas las demás, se ven afectadas e intervienen en la apertura, que es un momento estructural del sistema entero. El hombre es un sistema animalmente abierto. En definitiva, la sustantividad humana, por ser un constructo estructural, funda estructuralmente la unicidad del acto, la variedad de sus momentos especificantes y el carácter abierto del sistema en cuanto tal.

Con ello no se niega sino que se afirma la diversidad estructural de las acciones abiertas. La razón es que cada ~~nota~~ tiene una posición precisa en el sistema y esta posición funda la función que desempeña; más aún, en toda acción entran todas las notas, no sólo en su diversidad posicional, sino en su diversidad configurativa o complexiva, pues por razón de su complexividad, las notas no son solamente momentos especificantes, sino también momentos configurantes de la actividad total del sistema; juega finalmente un papel decisivo la "corporeidad", la peculiar forma de actualidad, de estar aquí presencialmente que corresponde a una sustan-

tividad y a una actividad, que en razón de la posición y de la complejidad de las notas serán diversas y variables. De ahí que, si en toda acción de la realidad sustantiva humana actúa el sistema entero, estas acciones son muy diversas posicional, complexiva y actualmente. Consiguientemente la diversidad de acción en la integridad de las notas es una "dominancia" de unas sobre las otras en la acción del sistema entero. No es del caso explicar en qué consiste esta dominancia y cómo se presenta concretamente a lo largo de las diversas etapas de la vida humana.

Esto plantea el carácter propio de la estructura de la apertura de la sustantividad humana. Para ello ha y que distinguir entre acción y acto: lo que la actividad de cada nota aporta a la acción es el acto puesto por esa nota; la acción en cambio, es la unitaria actividad de la que hemos venido hablando. Las acciones son propias del sistema entero de la sustantividad, mientras que los actos lo son de cada nota o de un grupo de notas, pero con la peculiaridad de que con unos mismos actos las acciones son diversas a lo largo de la actividad de la sustantividad. El acto no es sino un momento de la acción, su momento especificante.

Pues bien, toda estructura es un constructo "de" notas, y éstas tienen en ella distinta función. Cada una de las ~~notas~~ notas, en su actividad propia, determina su acto, esto es, su aportación especificante a la acción del sistema: es su función actuante. Pero estas mismas notas -estamos hablando ahora de notas constitutivas- lo que "hacen" primariamente es constituir el sistema constructo y, en este sentido, tienen una función principiante: son principios constitutivos de la sustantividad. En estas notas como principios y desde ellas es como la esencia es abierta; no hay apertura antes de las notas, pero la apertura radical es la constituida por las notas, no en cuanto actuantes, sino en cuanto principios.

¿Cuáles son los principios de esta apertura? Son todas las notas constitutivas tanto psíquicas como físico-químicas, pero cada una de ellas interviene de distinto modo en la constitución de la estructura: el sistema ~~psíquico~~ orgánico tiene un preciso carácter talitativo principal: hacer orgánicamente que la sustantividad exija el hacerse cargo de la situación para realizarse; el orga-

viendo cómo esa apertura no es algo indiferenciado sino algo precisamente estructurado, en virtud de lo que aporta a ella cada uno de los principios constitutivos. Como la unidad de estos principios es primaria, la apertura también lo es; como la unidad de estos principios es estructural, la apertura también lo es y es, por decirlo en términos talitativos, orgánica, intelectiva, volitiva y sentimental; dicho en términos trascendentales es algo que tiene que ver con la propia realidad y con la propia realización.

Cada uno de los principios es sumamente concreto no sólo en lo que le compete como principio sino en sus modulaciones particulares. Como, además, cada principio sólo es lo que es en respectividad con todos los demás, la unidad de todos ellos es sumamente concreta y es asimismo sumamente concreta la tarea de realización, que les compete. "El "de" es transcendentalmente abierto como un "de" concreto. Es lo que expreso diciendo que la apertura tiene figura. Figura es la figura del "de", su concreción figural. No todos los hombres están igualmente abiertos a su propia realidad, ni cada hombre lo está siempre igualmente...La estructura misma es figuralmente diversa en orden a la apertura". La apertura es no sólo apertura constitutiva y activa al ~~propio~~ propio carácter de realidad sino que es también apertura como inconclusión de la propia sustantividad, inconclusión que cada uno debe ir configurando, dando figura propia. Una figura que es transcendentalmente figura de realidad, figura de mi propia realidad, porque quien se realiza es ~~definitiva~~ en definitiva mi propia realidad. La realización es un realizar-se y la configuración es auto-configuración.

Esto nos lleva de la mano a la última determinación transcendental de lo que es la realidad humana. Acabamos de ver que es esencia abierta y hemos precisado en qué consiste esa apertura. Es uno de los aspectos, por los cuales se diferencia, como tipo de realidad, la realidad humana de toda otra realidad intramundana. Pero hay otro aspecto todavía más radical, aquel por el que la realidad humana es persona. La esencia abierta nos ha conducido a través de la apertura a la realidad hasta la realización de la propia realidad. ¿Qué es esta realidad propia? ¿Qué tipo de realidad le compete al hombre precisamente por ser una esencia

abierta "de suyo" a su propia realidad? Es la pregunta, a la vez metafísica y antropológica, por la persona en tanto que persona. No en vano Sobre la esencia termina, al alcanzar su cumbre metafísica, hablando de la persona, de la vida y de la historia.

La esencia humana, lo acabamos de ver, es una esencia constitutivamente abierta. Sus principios constitutivos son todos ellos principios de apertura: apertura a la propia realidad que ha de realizar y en ella apertura al ámbito mismo de la realidad. Al sentir intelectivamente cualquier realidad estimulante el hombre queda situado en la dimensión de la realidad, en la dimensión transcendental de la realidad. Por ello le compete comportarse, no sólo según las notas talitativas que tiene, sino también en vista de su propio carácter de realidad.

Toda realidad es "de suyo" lo que es y por ser lo que es "de suyo" es materialmente suya, se pertenece a sí misma materialmente, en cuanto tiene suficiencia constitucional en su peculiar clausura cíclica. Pero el animal de realidades, por su apertura a la realidad, es formalmente suyo. El "de suyo" propio de toda realidad cobra en el hombre un modo peculiar de ser "suyo", esto es, un tipo propio de realidad. Cada cosa real, por las notas que posee, es "su" realidad, pero este carácter del "su" no interviene formalmente ni en su propia constitución ni en las acciones y reacciones de las esencias cerradas; en cambio, las esencias abiertas, por razón de su formal apertura a la realidad, actúan y se constituyen formalmente en vista de su propia suidad. Esta realidad constitutivamente autopoieseida, en la que culmina el proceso evolutivo hacia una mayor independencia y control sobre el medio, hacia una superior sustantividad e individualidad, es lo que define primariamente la persona. Mi realidad sustantiva es un sistema psico-orgánico que, en función transcendental, constituye una peculiar forma de realidad, según la cual la realidad del sistema es "su" realidad; como este sistema, al comportarse con lo real en tanto que real, está abierto en primer término a sí mismo como realidad, la forma de realidad de la sustantividad humana no consiste tan sólo en ser "su" realidad, sino que consiste en ser formalmente "suya": es realidad en forma de suidad. Y es esta suidad



la que define primariamente a la persona. Tomado el poseerse a sí mismo en tanto que realidad como un carácter no meramente operativo sino constitutivo, este autoposeerse, este modo de ser suyo es lo que constituye la persona (94). La realidad humana, precisamente por estar abierta a su propia realidad tiene un carácter positivo propio: ser en realidad un autós; ser autós es el carácter mismo de una realidad, que por ser suya formalmente, hace posible positivamente la multiplicidad de figuras de realidad, que competen a la esencia abierta. Ya no es solamente un tipo de sustantividad distinto sino una forma de realidad, la que transcendentamente queda definida como suidad, como persona.

Por ello, la persona no es primariamente un yo. Más profundo que este carácter de oposición al objeto o de contradistinción comunicativa con otros sujetos o de reafirmación propia frente al todo de la realidad, está ese poseerse en propio formalmente en tanto que realidad. El yo se funda en el carácter de persona, que compete a la realidad humana. Esa autoposesión queda ya expresada en términos posesivos: mi realidad doliente, mi realidad actuante, etc. y más aún en términos mediales: me duele, me alegra, que ~~se~~ expresan la vivencia primaria de la propia autoposesión. Ciertamente el yo, sobre todo como Yo, expresa de manera más radical el carácter de absoluto que compete a la persona frente al todo de la realidad, pero lo expresa realmente, por cuanto se apoya en el carácter absoluto de algo que es de suyo formalmente suyo, que se presenta no meramente como centro de un medio sino como un absoluto frente al todo de la realidad. Lo que expresa el Yo es la remisión por identidad a la mismidad autpposesiva que soy: es mi propia realidad personal la que se actualiza en forma de Yo. El hombre ya de por sí actual, reafirma esa actualidad real, y en esa intrínseca "referencia" del hombre consigo mismo, de la reactualización de su realidad en forma de Yo y de la actualización en forma de suidad, está la posibilidad de la reflexividad y de la conciencia refleja, está la posibilidad de la intimidad, que no es sino el "movimiento" de reversión de todo lo que soy sobre mi propia realidad sustantiva. Todas esas características de subjetividad, reflexividad y subjetualidad, que suelen presentarse como definidoras de la realidad humana en tanto que Yo, no es que no se den; pero deben ser correctamente entendidas y para



ello exigen ser entendidas de ^{lo} lo que es el autós como forma de realidad, como suidad.

Aplicada al hombre es, en este punto, donde cobra toda su importancia la distinción metafísica propuesta por Zubiri entre "realidad" y "ser" (95). La persona es la realidad del hombre, el Yo su propio ser. Sólo desde esta consideración trascendental aparece en toda su plenitud lo que es la persona humana como típica forma de realidad.

Toda realidad es de suyo respectiva. Aquella respectividad de las notas y de los principios que hacía de ellos ser "notas-de", "principios-de", se presenta entre realidades sustantivas de otra forma, pero en la misma línea de la respectividad. Cada realidad por ser realidad es físicamente respectiva a toda otra realidad. Esta respectividad de lo real en tanto que real, es lo que Zubiri entéende por mundo. Mundo no es « "bosquejo" sino respectividad trascendental de lo real, la respectividad de las cosas reales entre sí por su propio carácter de realidad y no por relaciones añadidas. De ahí que toda realidad sea mundanal. Pero la realidad no es sólo mundanal sino que "está-en-el-mundo", es decir, está reactualizada en su respectividad frente a las demás cosas, que a su vez son respectivas todas entre sí. La respectividad no es, entonces, el ser de la cosa, pues pertenece intrínsecamente a la realidad de la cosa, es un momento intrínseco de su realidad; pero la actualidad de cada cosa real "en" la respectividad mundanal en cuanto tal, es decir, la forma de realidad determinada como "propia" respecto de toda otra realidad, eso es el ser. El ser se subordina a la realidad, pues se funda en ella. La realidad es mundanal y el ser es "estar-en-el-mundo".

Lo que sucede es que en el hombre esta dislocación de momentos cobra un carácter singular, porque el ser lo es de una esencia abierta, en el sentido explicado anteriormente; esto es, permite y exige la esencia abierta que esta forma de realidad que es la persona pueda ir configurándose de distintos modos, deba ir tomando una u otra figura de ser. Esto va a dar paso a una profunda distinción en la antropología metafísica de Zubiri, la distinción entre personeidad y personalidad.

La realidad de la esencia abierta es lo que Zubiri llama personeidad; la realidad sustantiva del hombre es personeidad en cuanto es formal y reduplicativamente suya. Personabilidad no es que mis ~~acciones~~ sean mías, las de cada cual, sino que mis ^{acciones} ~~actos~~ son mías porque son mi propio mí, esto es, porque previamente soy personeidad. Lo que ocurre es que el carácter intrínsecamente dinámico de la realidad personal humana, así como su carácter sentiente, hace que la autoposición deba actualizarse transcurrentemente a través de acciones, que tienen carácter personal sólo en cuanto son acciones de una realidad personal.

Ahora bien, sólo son reduplicativamente personales, esto es, sólo actualizan formalmente el carácter propio y absoluto de la persona, aquellas acciones con las que opto la figura de realidad, que quiero tener como "mía". Estas acciones personales tienen dos momentos: aquel en el que opto por una manera de ser como reafirmación propia frente a todo lo demás, y aquel en que lo optado configura mi propia realidad. El momento primario es el de la apropiación: en cuanto esta apropiación lo es frente a toda otra realidad, mi ~~forma~~ figura de realidad no sólo es mía -personabilidad- sino que es la "mía propia" frente a otra cualquiera. En esto estriba la forma de realidad, que es propia de la persona, y esto es la personeidad. Pero está el otro momento ~~de la~~ la acción personal, aquel en el que por el distinto contenido de la acción voy cobrando una u otra figura.

La figura de realidad compete, ante todo, a los propios principios constitutivos, como lo vimos anteriormente: la unidad estructural de los principios constitutivos es distinta en cada hombre -de ahí su individuación constitucional- y es cambiante incluso en la vida de cada uno de los hombres. Pero la personeidad desde la propia figura de sus principios configura las acciones, pero con ello va actualizando de una manera u otra su propia figura, queda configurada de una u otra manera. Esto lo hace en la reactualidad de su respectividad frente a sí mismo y frente a todas las demás cosas; esto es, lo hace "estando-en-el-mundo". Lo hace, pues, en la línea del ser. Pero lo hace interponiendo entre su realidad y lo que "va-a-ser" de esa realidad una opción.

Constituido dinámica o procesualmente el hombre, queda constituido como una realidad ~~ixnx~~ intrínsecamente dinámica. Toda realidad, por serlo, es intrínseca y de por sí dinámica (38); toda realidad es en sí dando de sí y, por lo misma razón que es en sí y en la misma medida en que lo es, lo es dando de sí; el en sí y el dar de sí son dos momentos distintos, pero no son dos momentos añadidos el uno al otro: se es en sí dando de sí, se da de sí en el en sí que se es realmente; realidad y dinamismo van, por tanto, inextricablemente enlazados (46). Pero, por lo mismo, el dinamismo de cada realidad es distinto según el contenido de los principios que constituyen esa realidad; en el caso de la realidad humana se presenta, por lo pronto, como una actividadps psico-orgánica, por la que y en la que la realidad sustantiva del hombre se va haciendo ^{morfog} genéticamente como realidad; no es la actividad de una realidad ya hecha que no hiciera sino cambiar; es la actividad de la realidad que se va haciendo en el dar de sí. Genéticamente, las tres fases esenciales del proceso son animación, animalización y mentalización o inteligizción.

Pero como la realidad humana en su hacerse determina, como se insinuó en el apartado anterior, una figura de ser sustantivo, éste es también dinámico. La unidad morfogénética de mi realidad determina la unidad ontodinámica de mi ser. La morfogénesis es el despliegue en subtensión dinámica de una única actividad real; de ahí que la configuración del propio ser sea también la modalización dinámica de un solo ser: la figura que cada uno es, va siendo distinta, pero es siempre la ~~ixnx~~ figura propia, la figura única de mi propia realidad. ~~Esso~~ ^{esto} donde tiene todo su peso es en el juego de personeidad y personalidad, tal como se expuso anteriormente, pero es efectivo ya desde los primeros pasos de la morfogénesis de la realidad humana.

Como la realidad del hombre sólo es realidad realizándose, el ser del hombre sólo es siendo. Este gerundio expresa no sólo la efectividad actual de ~~ser~~ ^{un presente} sino una actualidad abierta; el ser del hombre es gerundialmente abierto. Su ser no es sin más un "curso" temporal sino la "figura" de un ser temporal; soy la totalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo, y esto no porque mi ser sea como el precipitado de mis proyecciones y decisio-