nes sino porque mi ser queda determinado por lo que es mi propia realidad en la realización que le compete "de suyo". Mi personalidad no es la sucesión de modo distintas figuras de ser simo la figura temporal, procesual y concreta, de mi ser sustantivo. El tiempo ciertamente discurre o, si se quiere, el hombre discurre temporalmente, pero lo hace teniendo figura. El tiempo gerundial, el siendo temporal, discurre y tiene figura; el tiempo gerundial es así configuración y, por ello, es la figura temporal como momento de mi ser sustantivo. En esta unidad gerundial onto-dinámica se va constituyendo el ser sustantivo del hombre desde una fase en que es "naturalmente-sido" hasta la fase reduplicativamente personal por la que es "personalmente-esente": el hombre se va abriendo por su propio dinamismo interno, por la estructura misma de su apertura, desde el ser-sido hacia el ser-esente. Tiene así un solo ser sustantivo de indole gerundial: va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser. Va pasadno del "me" al "mi" y del "mi" al"Yo". Ser "Yo" es el máximo modo humano de determinar mi ser absolu#amente, de afirmarme como absoluto frente al todo de la realidad.

Pero el dinamismo del ser se funda en el dinamismo de la reali: dad, como el ser se funda en la realidad. El dinamismo del ser sustantivo no es un despliegne autónomo sino la reactualización del dinamismo de mi realidad; sólo porque mi realidad es dinámica y en el modo en que mi realidad es dinámica, es dinámico mi ser sustantivo. La actvidad psico-organica funda el dinamismo del ser y lo modula, cosa que no quieren ver muchos "entologistas". El dinamismo del ser no es desarollo dialéctico del ser mismo ni es producto tampoco de la actividad psico-orgánica; es modalización determinante del ser sustantivo por parte de la actividad entera de la realidad humana. Desde el plasma germinal hasta el Yo no hay sino un solo ser sustantivo, cuya dinumicidad apertural está modalizada. Ek paso de la personeidad -realidad- a la personalidad del Yo -ser- está mediado por lo que es la libertad humana, pero la libertad no flota sobre si misma simo que viene de aquella realidad que "de suyo" puede hacerse cargo de la situación para enfrentarse con ella, para cargar con ella y para encargarse de ella.



Como esa realidad es "de suyo" procesual desde sus propias raices animales, desde el propio carácter orgánico de su apertura, el ser es constitutivamente flexible. La flexividad no es sin más el tiempo. Las inflexiones del tiempo están fundadas en que el ser sustantivo es flexivo, "da muchas vueltas", y lo es por la subtensión dinámica de los nieveles de la actividad de la realidad psicoorgánica; en la medida, en que es una subtensión de "tensidad" variable, el ser determinado por ella es flexivo. La ontodinámica de mi propio ser es flexiva como lo es la gerundialidad de mi ser sustantivo y por la misma razón: mi ser sustantivo "va stendo así dando muchas vueltas". En ello se funda la necesidad de rodeo que cada hombre tiene para entrar en sí mismo; no se trata, como ya lo insinuamos anteriormente, de una especie de reflexión lógica; es la constitutiva, física y dinámica flexividad de mi ser sustantivo lo que me lleva a mi realidad y desde ella y en ella a la vuelta a mi mismo.

Por este camino se va constituyendo lo "entero" de mi ser. No hay abolición de los modos de ser pasados ni mero transcurso de distintas modalidades de mi ser. For reasunción se conserva en mi ser todo lo que fuí según iba siéndolo. Transcurso y abolición conciernen a lasfignraxdexmixsexyxmienexasxquextaxxeasmasiónxcomcierna AXXXXXXXXXXX cualidades de mi realidad, mientas que la reasunción concierne a la figura de mi ser. La figura y la configuración no son un transcruso temporal sino la manera como este transcurso es reasumido en mi ser. Así como mi realidad es lo que se está realizando y la "huella" de lo que se realizó junto con la proyección física a lo que se va a ir realizando, el ser sustantivo es también la figura de todo ello ensu reactualización mundanal. Por ello, el tiempo no sólo transcurre sino que tiene figura propia: la figura que el transcurso decanta en mi ser por reasunción. De ahi, que cada instante pueda poner en juego la personalidad entera; en cada instante puedo definir lo que ahora estoy queriendo ser y la mensa de reasumir todo lo que hasta ahora he sido. Consiguientemente, la personalidad tiene en todo instante la constitutiva posibilidad de segrenovada por entero. No mi realidad pero sí la figura de ser; es respecto de esta figura en lo que soy



propiamente ab-soluto. Siempre lo seré desde mi realidad y con mi realidad, pero esta realidad, si no me permite hacerme realmente fuera de todo condicionamiento, símme permite tomar ante el todo de la realidad la figura que quiero ser. No es esto un idealismo del ser, pero sí una afirmación de que el hombre puede ir más allá de lo que dan de sí las condiciones y los condicionamientos materiales.

Todo esto que hasta aquí hemos expreçado en términos de realidad y de ser, dinámicamente considerados, es precisamente lo que se 11eva a cabo en la vida humana. Vivir es poseerse, autopertenecerse realmente a sí mismo como realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida; en la vida se posee el hombre a sí mismo dinámica y transcurrentemente, pero este transcruso es vida sólo porque en él se da posesión de sí mismo. Yo no soy mi vida sino que "mi vida" es justamente "mi vida" por serlo de esa realidad, que es ante todo personeidad y quas se reactualiza como ab-soluta en forma de Yo. Yo no soy mi vida sino que mi vida es la yoización de mi realidad, la personalización de mi personeidad, el efectivo autoposeerse de aquella realidad que es "de suyo" suya. En esta personalización, en esta constitución de mi propia figura de ser, va en juego lo que va a ser de mí, lo cual plantea el carácter metafísico de mi constitutiva in-quietud. Junto a la intimidad metafísica, que remite mi ser a mi realidad, está la inquietud metafísica de mi realidad que ha de configurar lo que va a see de ella, su prépio ser, en la vida que transcurre.

Que el bios sea transcurrente radica en la estructura de la vida como zos. La consideración transcendental del dinamismo humano no supone que uno haya de olvidarse de la realidad. Es precisamente por esta radicación del bios en la zos, por lo que la vida humana es constitutivamente cursiva y la autoposesión es argumental. Y lo es según un triple aspecto: continuidad conexa de acciones, concatenación de proyectos, tramak transindividual de destinación. Por ello, el hombre es agente: ejecutor de la continuidad del hacer; autor: decididor de proyectos; actor: cumplidor del curso destinacional. Todo ello en estructura tempórea. Frente al tiempo como duración sucesiva (antes, ahora, después) el hombre es agente natural de sus acciones; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, futuro), el hombre es autor biográfico y hasta cierto



punto histórico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal. El hombre está tensado así de manera durante, esforzado en lo que va a ser de él y abocado al término de la muerte. La temporalidad personalizada eleva el decurso a inquietud en razón de la autopresencia y autoposesión que posibilitan el enfrentamiento "real" con la propia realidad.

En esta realización dinámica de su vida el hombre precisa el rodeo de la irrealidad mediante los proyectos de su pensar fantástico. Entre la nuda facultad y sus acciones, el hombre interpone el esbozo de un proyecto dentro de un sistema de "posibilidades", que se realizan no por mera actuación sino mediante una opción. En este caso, la realización, la actualización ya no es un mero movimiento, ni lo actualizado mero hecho; la actualización es un suceder y lo actualizado un suceso. El hombre, por ello, no es sólo naturaleza, porque cuenta con algo más que nudas facultades; pero tampoco es sólo historia (biografía, existencia, vida, etc.), porque las posibilidades radican en muyp precisas facultades y la apertura del dar de sí en un determinado "en sí", que le es dado y que xcondiciona límites insalvables. El hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, donde ambos términos no están meramente yuxtapuestos sino que están intrínsecamente co-estructurados.

La opción por la que la posibilidad se convierte en realidad implica dar poder a una posibilidad entre otras. El hombre, por tanto, no est una realidad meramente sub-stante sino una realidad supra-stante, en el doble sentido de poder estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él sino que debe crearlas muchas veces y reale apropiárselas siempre. Y se las apropia en función de lo que quiere hacer "realmente" de sí, de la "figura de realidad" que ha ido eligiendo como propia más allá de cada una de las opciones particulares. Esta determinación de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de la propia realidad querida, cualesquiera sean los estímulos que acompañen este querer, es la libertad. Libertad que es, por lo pronto, libertad "de" la naturaleza, pero "en" y "desde" ella en subtensión dinámica, es, sobre todo, libertad "para" ser lo que se quiere ser. El hombre se autodetermina, aunque por su carácter



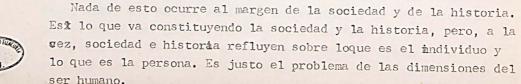
animal y sentiente, su determinación está vehiculada por un deseo; su <u>ágape</u> ex-tático tiene siempre algo de <u>eros</u>, tanto en cada una de su opciones como en la opción fundamental configuradora de su vida.

En esta autodeterminación el hombre tiene forzosamente que apropiarse posibilidades de vida y de realidad humana. Encuanto inmersa en sistuaciónes de las que ha de salir, la realidad humana está "sujeta-a" tener que resolver las situaciones por decisión, Pues bien, la realidad sustantiva cuyo carácter "fisico" le lleva a tener que tener propiedades por apropiación es la realidad moral. El hombre es una realidad moral porque tiene que hacerse a si mismo físicamente determinando, lo que va a ser de él por apropiación, esto es, por un hacer propio lo que no le es dado sin más naturalmente. La moral en el sentido usual de bienes, valores, deberes, etc., sólo es posible en una realidad que xes constitucionalmente moral en el sentido acabado de explicar y lo ques así físicamente (90). Por ello, el hombre ha de justificar la creación de unas posibilidades y la obturación de otras, ha de justificar la posibilidad preferida y ha de justificar, sobre todo, la actitud general frente a distinstos sistemas de posibilidades en cuanto esta actitud condiciona la decisión moral fundamental de su vida: lo que va a ser de él, lo que quierc ser él mismo. De ahí que lo que de verdad ha de justificar ante si mismo y lo que va a calificar definitivamente su moralidad, es el proyecto general de su vida, la figura misma de su ser querido. El hombre, ya lo vimos, ha de ir construyendo su propia figuta, ha de apropiarse su propia personalidad. En este marco metafísico puede ser moral o inmoral; pero nunca a-moral; en este marco se estructuran las tres dimensiones claves de la vida moral: perfección, deber, felicidad. Es que la posesión de sí mismo, como realidad ab-soluta frente toda otra realidad, no le está dada al hombre de una vez por todas; es una autoposesión transcurrente y problemática. Mi propio ser es cuestión de cada día. Soy constitutiva in-quiescencia, y esto hace que mi vida sea constitutivamente misión, envío de mi realidad a mi ser por la mediación de mis opciones. Esta es la dimensión antropológica de toda Moral, de toda Etica, sobre la que ha de apoyarse cualquier otra consideración moral o ética.



Pues bèen, lo que "resulta" de esta configuración, la figura de ser que resulta de la reactualización de la persona en tanto que persona, es a la vez la personalidad y lo que va siendo de la persona. La personalidad es así lo "sido" de la persona, si quitamos al concepto toda su carga de pasado y de pasivo, porque estexasido" es siempre un "siendo", precisamente porque la realidad personal es siempre un realizarse, una realización. Y lo que cada uno va siendo, refluye sobre lo que es la realidad de cada uno, aun en lo que tiene de más constitutivo. El mismo nunca es lo mismo. La personalidad es así mi "ser" sustantivo y abarca tanto el momento de mi entitativa afirmación frente a todo lo demás -el momento del Yo- cuanto la concreta determinación, que la realidad vaxi adquirtendo y reaactualizando en el mundo. La esencia del ser sustantivo, de la personalidad, no es ser Yo, sino que la esencia de ser Yo es ser sustantivo, si es que en este ser sustantivo aunamos el momento de reafirmación personal ante todo el de la realddad. el carácter de ser ab-soluto, y el contenido configuracional en que se dio esa reafirmación.

El animal de realidades, que es constitutivamente unidad coheren cial primaria de principios orgánicos y psíquicos, es transcendentalmente persona. La novedad antropológica de Zubiri está en el modo de entender cada uno de los pasos: en el modo de entender el animal de realidades, en el modo de entender la unidad coherencial primaria de la esencia humana y en el modo de entender la persona. En la persona culmina el proceso evolutivo de la individualidad y de la sustantividad, que es el proceso mismo de la realización de la realidad intramundana. Desde lo quer era meramente singular, pasando por lo caasi-individual, has ta esa individualidad plena que es el hombre y que se despliega en individualidad, como la pera soneidad se despliega en personalidad.





## Sección segunda: Dimensión individual, social e histórica del ser x humano

Acabamos de aludir en páginas pasadas a la distinción fundamental entre realidad y ser. La realidad, por ser real, además de sus notas reales propias tiene un carácter de actualidad, de afirmación actual de su propia realidad, una especie de positiva presencialidad. A la realidad le compete intrinsecamente un carácter de respectividad, y la actualidad de la respectividad afecta inexorablemente a la respectividad como a la realidad. La respectividad fundamental y fundante de toda otra respectividad es la que le compete a la realidad en tanto que realidad, y a esta respectividad, así entendida, es a lo que Zubiri ha llamado mundo (97). Pues bien, la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal es su ser. El ser implica así una especial re-actualidad, una re-afirmación, una re-presencialidad. Por ello, el ser revierte sobre la realidad sustantiva y la abarca por entero en su sustantividad, con lo que ya no es sin más ser sino ser sustantivo.

Por ello el ser del hombre no es primariamente cosa de conciencia o de vivencia; el ser es primariamente afirmación acccional y física, que en las realidades no abiertas tiene un carácter y en las abiertas otro distinto, pero este carácter distinto no estriba en un momento de conciencia o de vivencia sino en un tipo distinto de realidad, de distinta accionalidad física: realmente y a través de lo que hago como persona es como voy "realizándome". Que esta realización sea principio de otro modo de conocer y de vivenciar, es algo derivado, algo que fluye de un primaria forma de realidad. El estar "cabe-si", como suelen traducir el bei sich idealista, puede darse, pero puede darse porque es anteriormente un cabe-si real, el de la remisión física y real del ser propio sobre la propia mealidad enla apertura senttente. Se trata de una remisión física, antes que de una remisión intencional o de una autoposesión por el rodeo del fjuicio. Es mi propia realidad personal la que se actualiza como ab-soluta en su propia realidad autoposeida. Y la · re-actualización de eda realidad absoluta en el mundo es lo que constituye, según vimos, el ser humano.



Qué le ocurre a la realidad humana vista desde el ser en que forzosamente se reactualiza y se reafirma, si tenemos en cuanta que la realidad humana es realmente social y realmente hastórica?

Ya hemos visto que el hombre es realmente social y realmente histórico. Cuando nos preguntamos por las dimensiones del ser humano nos preguntamos desde la realidad humana cómo se reafirma en su car rácter de absoluto de persona pora el hecho de tener mensurada su propia realidad por la versión a los demás hombres, tal como esta versión se presenta enla sociedad y en la historia. En el hacer de su vida personal el hombre tiene, por lo pronto, medidas, en el sentido de límites que definen su propia realidad: es una realidad individual, es una realidad social, es una realidad histórica; es individualmente histórico y social, es socialmente histórico e individual, es históricamente individual y social. Por ello tiene también medidas en el sentido de lo que los demás contribuyen a dimensionar sus propias medidas. Pues bien, la refluencia real de los demás en el orden individual, social e histórico sobre las propiax medidax individual, social e histórica, es lo que debe entenderse aquí por dimensión. Son dimansiones, ante todo, de la realidad propia; pero como estas dimenniones de la propia realidad dustantiva se afirman forzosamente en el acto de ser, resulta que las dimensiones de la realidad son forzosamente dimensiones del ser humano (98).

Como en el hombre la distinción entre ser y realidad es de gran significación metafísica y antropológica, es necesario atender a las dimensiones del ser humano más allá de la consideración de las dimensiones de la realidad humana. Son dos consideraciones extrechamente conexas, pero formalmente distintas y que llevan a desarrollos distintos. Por lo que toca a nuestro tema actual, es en esta consideración donde aparece más de relieve logm que le pasa al ser humano individual por tener que hacer su vida y desplegar su bografía en una sociedad, por tener que hacerlo social e históricamente. Individualidad, socialidad e historicadad son datos de la realidad. El carácter físico y real de la especie con su triple carácter pluralizante, conviviente y prospectivo abre paso a una triple dimensión del ser humano. Y lo mabre formalmente en la línea de la refluencia.



La refluencia original es refluencia del esquema genético sobre cada uno de los miembros de la especie; es algo que pertenece intrinseca y esencialmente a cada una de las realidades específicas. Pero en el esquema específico están los demás miembros de la especie social e históricamente principiados. Esta refluencia no es, pues, una especie de causalidad eficiente del propio esquema constitutivo sobre la realidad que lo posee; es, más bien, una especie de determinación constitutiva. En razón de ella y, dado que hay una multiplocidad específica, el esquemconfiere a cada individuo su dimensión de diversidad individual; dado que hay una continuidad genética, cada engendrado se encuentra en convivencia social; dado que hay una prospección genética, cada miembro de la especie tiene una fundamental estructura histórica. La refluencia delm esquema constitutivo sobre el todo de la realidad personal, según ese triple respecto de la pluralidad, de la continuidad y de la prospección, determina que el hombre tenga esa triple dimensión individual, social e histórica. Vamos a estudiarlas por separado, atendiendo sobre todo a su carácter de dimensiones del ser humano, porque en cuanto dimensiones de la realidad humana ya han sido investigadas anteriormente. Con todo, algunas repeticiones resultarán inevitables, porque el ser humano es siempre y sólo ser de la realidad humana.

## 1. Dimensión individual del ser humano

La individualidad del <u>ser</u> humano plantea ya ese problema de la conexión de realidad y de ser humano. ¡No es la realidad personal individual en sí misma y por sí misma, anteriormente a este carácter de refluencia, en el que se fundamentan las dimensiones? ¡No implica el carácter de realidad personal la presencia de una plena individuidad y con ella la raiz misma de la individualidad? Desde luego que sí, Más aún, el carácter de individuo pertenece intrínseca y formalmente a la realidad sustantiva en cuanto tal: todo lo estrictamente real y dotado de sustantividad es desde sí mismo y por sí mismo estrictamente individual (99).



Esto noshãce ver que la individualidad de la que aquí se trata, al hablar de la dimensión individual del ser humano, es una individualidad especial: la individualidad propia de quienes pertenecen a una especie. Porque lo que ocurre es que la individualidad de la realidad personal cobra un carácter propio en virtud de la pertenencia de esa realidad a la unidad real de un phylum. No se es individuo de la misma manera, si se pertenece o no se pertenece a una especie, si se lleva o no se lleva consigo un mismo esquema constitutivo. Y es precisamente esta peculiaridad de la individualidad la que vamos m estudiaf aquí. El hombre es individual pero lo es específicamente y no de otra manera, porque la realidad del hombre es constitutivamente específica. No se debe a la especie en cuanto tal la individualidad en cuanto tal de la realidad humana, pero sí se debe a la especie el carácter propio de esa individualidad. De ahí la necesidad de mantener el mismo término de individualidad, porque no se trata de dos Mindividualidades distintas sino de la misma individualidad bien que según dos respectos distintos: la propia y fundamental individualidad metafísica según el respecto de pura realidad; la individualidad como mimensión según el respecto de realidad específica.

Para precisar este nuevo sentido de individualidad puede partirse del hecho de que cada individuo se siente afectado y determinado en su hacer vital por los otros individuos. Ahora bien, esto no es sólo un hecho es una necesidad, y es una necesidad por la realidad misma de la especie, Anteriormente a todo tipo de 'relación' formalmente personal hay una versión específica real de unos miembros de la especie a todos los demás, y esta versión co-determina a todos. y cada uno de los miembros, precisamente por contar con un mismo esquema constitutivo replicable. La replicación necesaria para la existencia de la especie se hace siempre, dentro de ella, conforme a un cierto esquema, que pertenece intrínsecamente al progenitor y que es de por si activo. Y este esquema, como hemos repetido tantas veces es un momento intrinseco y formal de la propia sustantividad. Este esquema unitario y activo, conforme al cual el progenitor produce el engendrado es un esquema plural en si mismo: es una unidad que produce la pluralidad. Una pluralidad que no se reduce a una mera multiplicación repetitiva de modo que sólo diera paso a



seres múlo numéricamente distintos sino que da paso a seres individualmente distintos. La especie es precisamente está montada sobre un phylum, es decir, sobre un esquema conforme al cual, de una manera vital, prospectiva y continuada se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente.

En virtud de este carácter específico cada uno está esquemáticamente vertido a los demás desde sí mismo. La razón formal de la versión es el esquema constitutivo, pero como el esquema constitutivo pertenece a la propia esencia y está en unidad primaria con la totalidad de la propia realidad, resulta que la versión es radicalmente del hombre entero como animal de realidades y como persona. Los demás no son adición a mi propia realidad sino algo que está en mi propia realidad desde la unidad esquemática en que yo consisto. A mi realidad no se 'añaden' los otros; es mi realidad en cuanto tal la que está abierta, y lo está animalmente, a la realidad del otro, a la realidad animal del otro. Y es aquí donde toma su fuerza la actualidad de la refluencia.

Como esta versión a los demás es un ingrediente de mi propia realidad sustantiva, esta versión a los demás refluge sobre el todo de mi realidad. ΧΧΝΙΧΧΕΚΝΙΌΝΧΝΟΧΝΟΧΝΟΧΝΑΝΘΕΝΝΟΧΝΙΚΝΟΙΝΝΟΧΝΙΝΟΧΝΙΝΟΧΝΙΝΟΧΝΟΚΟΚΕΝ mente versión y conexión con los demás, pero es una versión mía y una versión en la que los demás refluyen sobre mí y en algún modo me constituyen. Este carácter constitutivo no es de los otros, formalmente en cuanto otros, sino de mi versión a los otros, de los otros en cuanto presentes en esa versión. Mi forma de realidad, suele decir Zubiri, está en alguna forma afectada constitutivamente por la versión que desde mí mismo tengo a las demás realidades de mi especie. "Como realidad psico-orgánica soy 'de suyo' los otros. Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria eng que como realidad consisto" (100). Difícilmente podrá subrayarse más radicalmente la unidad primaria de cada uno con los demás: es precisamente por mi realidad psico-orgánica, encuanto esta realidad es forzosamente una realidad específica, por lo que soy 'de suyo', esto es, realmente los otros. El phylum, como veíamos (3:1.) hace que entre los miembros de la especie se de un respecto y



(910) Tomada la cita de la lección "Dimensión individual del ser bumano" (17-1-74), cuyas ideas fundamentales expense aquí. una unidad cuasi-coherencial, algo que Zubiri läama aquí respectividad xxijxxiexx coherencial filética, la õual respectividad xciertamente me constituye, es parte de mi propia unidad õoherencial.

Esta presencia real de los otros en mi propia realidad determina mi vida y determina mi forma de ser Yo. El Yo consiste en afirmar mi propia realidad frente al resto de la realidad, en nuestro caso frente a esa realidad de los otros que es mía y no lo es. Pero es que en esa afirmación, en que consiste el Yo, entran también los otros, entra el modo como mi propia realidad está afectada por la realidad y por el ser de los demás. Ahora bien, la manera formal como el Yo está afectado por el modo de ser de los demás, es justamente la dimensión del ser humano. Las dimensiones son ciertamente dimensiones de la realidad antes de ser dimensiones del ser humano: es primariamente la realidad de los otros la que afecta a mi propia realidad, es la realidad del propio esquema constitutivo la que fefluye sobre elk todo de mi realidad. Pero son también dimensiones del ser humano por el doble motivo de que el Yo es la reafirmación de mi realidad como propia, como algo absoluto frente a todo lo demás, y porque el ser de los demás determina también de alguna manera mi ser propio, el ser y no sólo su realidad. Hablar de las dimensiones del ser personal consiste en hablar de la r€fluencia que en el Yo, como acto de ser absoluto, tiene por parte de los demás Yo, que co-determinan en una u otra forma mi Yo, para que miga siendo algo absoluto, pero para que lo sea dimensionalmente. La afirmación del propio Yo no surge de modo alguno por la negación de otros Yo o por negación de la propia reali. dad, en cuanto esta realidad está esencialmente conexa con lo demás y con los demás social e históricamente. Sería una negación idealista que sólo llevaría a una afirmación idealista del propio Yo y no a su afirmación real. La afirmación del propio Yo surge en y desde la codeterminación de los demás; una codeterminación que no surge primariamente dela diálogo o de la comunitación personal sino de una conexión real de raiz genética. Toda otra comunicación se apoyará en esta primaria unindad, en esta primaria presencia reald de los otros en mi propia realidad.



La estructura genética de la vida humana no mesaparece al llegar a ser la vida una vida biográfica. Y·lo que esta estructura genética lleva consigo es, por log pronto, unax replicación. Una replicación que es tanto una asimilación como una diferenciación; asimilación porque el engendrado lo es conforme a un mismo esquema filético, diferenciación porque el engendrado es siempre distinto. Este carácter conjunto y complejo de versión, de similitud y de diferencia es lo que da paso a lo que Zubiri llama estrictamente diversidad individual. Lo cual plantea dos cuestiones: qué es la diversidad individual como carácter rexi de la realidad humana, y qué es la diversidad individual como dimensión del ser humano.

La primera cuestión nos servirá para llevar más adelante las reflexiones sobre el carácter individual de la realidad humana; la segunda cuestión es la que nos introducirá de lleno en el problema de la dimensión del ser humano, la dimensión individual del ser humano.

Primera cuestión: La diversidad individual como carácter de la realidad humana.

Los replicados en la generación específica no son ciertamente idénticos, pero no sonk tampocos sin más distintos. Ciertamente don distintos de una manera negativa, porque uno no es igual a otro; pero no lo son dentro de la unidad de la especie. También un perro es distinto de un hombre, pero no lo es en la unidad de una misma especie física. Como la especie está constituida por una versión que desde mí mismo y en tanto que realidad tiene esquemáticamente a las demás realidades, resulta que lo que whay entre mí y los otros no es formalmente una distinción sino una di-versión. No somos meramente distintos; somos di-versos. Somos diversos en tanto que realidad, es decir, somos última y radicalmente diversos; diversidad que afecta a mi más propia individualidad. Es la misma versión específica que nos whace unos la que al tiempo nos hace diversos; nos vierte unos a otros y en esta versión nos permite y nos exige que seamos mdiversos. No se trata, por tanto, de que en la misma generación se produzaan individuos, que son en su realidad numérica y en su realidad cualitativa forzosamente distintos, sino de algo más kuxim hondo: se trata de que los individuos de la misma especie son diversos, son distintos pero vertidos los unos a los otros y en razón de esta versión.



A la individualidad en el sentido del carácter irreductible que algo tiene como realidad, en razón de que toda realidad por sí misma y no solamente en sí misma es constitutivamente individual, es cons-

ha de entenderse como la totalidad de la vida psíquica. En razón de esta mentalidad, muy distinta tanto individual, social como históricamente, es menester distiguir siempre entre lo que se dice o se manifiesta y el modo de decirlo y de manifestarlo. El decir no es sólo decir algo sino que es decirlo de 'alguna manera' con los módulos propios de una determinada mentalidad. "Dejemos ahora de lado el carácter social y las modificaciones de toda mentalidad y de lo que en ella se dice...Nos basta con afirmar que la estructura del lenguaje deja traslucir siempre, en algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad" (103). En cada momento la mentalidad individual es diversa y lo es también por razones sociales y por razones históricas. Es un grave problema no sólo en el campo de la hermenéutica sino en el campo mismo de la vida personal y de la convivencia.

Y esto es lo que nos plantea la <u>segunda cuestión</u>: la diversidad individual no como dimensión de la realidad sino como dimensión del ser humano.

El hombre es persona desde sí mismo, en razón de las notas que tiene; por xxxxx sus notas el hombre es esa forma de realidad, que llamamos persona. Pero, como acabamos de ver, en virtud de esas mismas notas, cada uno es persona diversamente. Cada uno es persona, pero lo es a <u>6ú modo</u>, pero en esta diferencia cada persona hace referencia a las demás. Hay ciertamente una di-ferencia, pero esta diferencia es una re-ferencia. Y esta diferencia referente es la que se afirma en mi propio ser, en mi Yo como modo de ser ab-soluto, porque lo que en este Yo se reactualiza y se reafirma es mi propia realidad, pero en su totalidad. Se reactualiza mi propia realidad como diversa, "Lo cual quiere decir que en el Yo no solamente va envuelta mi realidad . frente al todo de la realidad, sino mi realidad en tanto que, en una u otra forma, envuelve en medida mayor o menor...la realidad de las demás personas diversas. Con lo cual resulta que el Yo escrito con mayúscula, cede el paso al yo escrito con minúscula. Yo soy yo, y fulano de tal es un tú, y el otro es un él, y los demás, esa zona indefinida que serían, justamente, los demás&. Si la diversidad de mis notas es unamiferencia talitativa, la diversidad respectiva de las formas de realidad es una realidad transcendental. Es una diversidad



(313) SE, 345-346.

titucionalmente irreductible, ha de añadirse otro concepto de individualidad: la individualidad de aquellas realidades personales, que por serlo, son reduplicativamente suyas, ya que en ellas no solo lo real mismo (como en el caso anterior) sino mi mismo carácter de realidad es algo que me pertenece en propio: soy mi propia realidad y estoy siendo mip propia realidad y no la de otra cosa, es la individualidad como suidad. Pero ha de añadirse un tercer cancepto de individualidad, que es ela que aquí nos ocupa.

De este tercer tipo de individualidad dice Zubiri: "Al revés de lo que antes sucedía, ahora lo que hace la individualddad es segregar o distinguir al diverso respecto de otros individuos. Y en este caso la individualidad tiene un carácter no absoluto sino 'diferencial'. Es una individualddad que sólo existe cuando hay especie y dentro de la especie. No toda individualidad es, pues, diversidad...La diversidad,..es individualidad diferencial. Es la distinta manera como 'dentro de la especie son individuos las personas que componen esta especie" (101). Esta individualidad tiene por tanto un carácter propio y, hasta cierto punto, dialéctico: como individualidad afirma la ireeductible individualidad de una realidad respecto de otra, pero por ser diferencial afirma esta irreductibilidad afirmando al mismo tiempo su esencial versión a otra realidad, con la que mestá en primario respecto coherencial; afirma su ser propio afirmando los otros que, no como propios, están en su propia realidad. La afirmación de su individualidad no es separación sino mayor presencia, por decirlo así, de su propia y total individualidad, gracias a los otros que afirma y a la par di-versifica.

Esta diversidad es, en cuanto a su contenido, una diversidad de notas reales: "es un respecto diferencial en la línea de las notas que constituyen la realidad sustantiva de cada hombre. Somos diversos en edad, en condición, en caracteres somáticos, en caracteres psíquicos..."(102). Esta diferencia afecta tanto a los caracteres naturales como a los caracteres apropiados. Más aún, el sistema de notas naturales y de notas apropiadas puede cristalizar en eso que vagamente se llama mentalidad y que Zubiri desde hace muchos años ha llamado forma mentis, esto es, configuración de la mente, donde mente

(312) ib



del yo, del tú y del él: el hombre está determinado por sus notas a ser absoluto, y está co-determinado por les demás personas a serlo de un modo diverso. Cada Yo está determinado en sí mismo y por sí mismo a ser suyo, pero envuelve desde sí mismo, y no por adición, la versión a un tú y a un él. Aunque el hombre estuviera solo en el mundo..., radical e inicialmente tendría la versión a un tú, que se perdería en el vacío...El hombre tiene intrínseca y constitutivamente... esa versión a un tú y a un él. El Yo, que por un lado es el Yo frente a todo lo que no es Yo, frente a toda la realidad, tiene por otro esa forma de ser yo, a diferencia de un tú y de un él" (104).

He aquí la primera grave consecuencia de esta primera dimensión del ser humano: la reducción del Yo al yo y la aparición del tú, y del él, la marker aparición de 'los demás'. Esto plantea un grave problema que ha preocupado de lleno a la filosofía moderna.

Se ha propendido a pensar que el yo, a diferencia del tú y del él, es el yo empírico. En el orden del yo, tú, él, el yo es simplemente el yo empírico, mientras que el Yo, el Yo absoluto, es tal por su enfrentamiento con el no-Yo. Y este Yo absoluto es el lugar transcendental por antonomasia, el punto central de toda la transcendencia de lo real. Zubiri ha discutido largamente esta tesis, al hablar de qué debe entenderse concretamente por lo transcendental. No vamos a entrar aquí en todo el fondo metafísico de la cuestión (405). Baste aquí con subrayar una vez más que esta línea transcendentalista del Yo es una línea idealista, que por muchos arreglos que admita, no dejará de serlo.

Que el Yo sea el punto central, y que el Yo sea fundamentalmente un Yo pensante, un Yo que 'pone' todo lo demás, un Yo que pone el no-Yo, es un supuesto más que discutible. El hecho real y la interpretación metafísica de la realidad nos ha lævado a ver las cosas justamente al revés: el Yo es 'resultado' de la realidad, el Yo es 'posición' de la realidad, de la propia realidad personal. Mi Yo, mi ser, es el acto de una realidad en que previamente consiste, es una reactua lización de la propia realidad. Antes de poner nada, el Yo ya está puesto. Está puesto por mi propia realidad en el propio acto por el que existo y por el que me afirmo en tanto que realidad. El Yo está

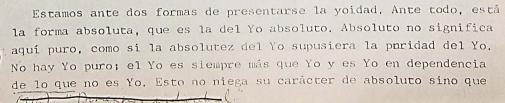


(31A) "La dimensión individual del ser humana" (345) SE, 373-383.

(216) "Homeron willock

puesto, y no solamente es principio de posición (2007). Toda forma de ser se funda en su propia forma de realidad, y el Yo no es sino una forma de ser de la realidad humana. Y aunque así no fuera, el Yo en lo que es y en lo que hace, pende en absoluto de lo que es como realidad. Y esto que es como realidad no es sin más el yo empírico.

Kant entiende por yo empírico mi propia realidad como objeto de mi experiencia interna conviriténdolo así en fenómeno interno, al igual que entiende por realidad empírica de las cosas, las cosas en cuanto objeto de la experiencia externa convirtiéndolas así en fenómenos externos. Q mo Como el Yo puro es el fundamento transcendental de toda posición del no-Yo, resulta que desde este punto de vista transcendental, el yo empírico es un no-Yo. Pero esto es insostenible, dice Zubiri, porque el llamado yo empírico no está constituido por ninguna experiencia, aunque sea interna. "El yo no es yo porque se encuentra en mi experiencia interna, sino porque lo que enæxxx ella se encuentra es <u>lo</u> <u>que</u> yo soy. El llamado yo empírico no es sino el yo talitativamente consdderado. En función transcendental este yo talitativo es el yo transcendental. Estos dos momentos no son sino eso: momentos de un solo yo. Lo cual significa que el yo pertenece alm orden transcendental: yo, tú, él, son transcendentades. El yo no se opone altú y al él tan sólo talitativamente sino también trnascendentalmente, Y esto plantea un problema que Kant no planteó. Porque el yo y el Yo pertenecen ambos al orden transcendental. No se puede decir que ambos sean idénticos, por lo menos a primera vista. El Yo según el cual me afirmo como realidad absoluta en el todo de lo real, y el yo según la modesta figura de ser opuesto al tú y al él no parecen formalmente idénticos, porque el Yo es absoluto en y por sí mismo, mientras que no soy yo sino respectivamente a un tú y a un él. De aquí el problema de la relación que dentro del orden transcendental mismo existe entre el Yo y el yo. La apelación al yo edmírico no solo no resuelve la cuestión, sino que la plantea"(406).





lo determina internamente: mi Yo es absoluto frente alk todo de la realidad, se afirma realmente como propio y suyo frente a la realidad entera, pero se afirma xxxxxxxxxxxxxxx desde lo que es como realidad, y este 'lo que' no es una pura determinación empírica de contenido sino que es su propia realidad con sus peculiares determinaciones talitativas, primariamente aquellas en que consiste su apertura transcendental. Entonces no es que el Yo absoluto se funde en el yo empírico, lo cual con razón rechaza Kant. Pero es que el problema está mal planteado en esos términos. El Yo absoluto se funda en la realidad per sonal, la cual de ninguna manera debe confundirse con un yo empírico, porque ni es empírca, en el sentido kantiano, ni es yo. Es una realidad talitativamente determinada, que en función transcendental tiene y es esa forma de realidad que llamamos realidad personal. Lo que es tativamente considerado, el cual en función transcendental es el yo transcendental.

Para no perdernos en estos conceptos propongamos una posible ordenación de los mismos. Tenemos una realidad, la realidad humana, a la que por su determinada talitad (apertura sentiente) le compete una precisa forma transcendental de realidad: ser realidad personal; tenemos ya aqui un primer juego de talidad ytranscendentalidad, por el que la realidad personal pertenece en cuanto tal al orden transcendental: es una forma de realidad en tánto que realidad. A esta realidad en tanto que realidad le compete un ser propio y este ser propio es el Yo absoluto: el Yo absoluto pertenece así de lleno al orden transcendental. Pero edte Yo absoluto no es sin más un Yo puro, un . puro Yo; es lo que es no sólo desde la determinación de su realidad pura sino desde la determinación de una realidad talitativante determinada. De ahí que de este Yo absoluto quepa una doble consideración: una consideración transcendental y una consideración talitativa: la consideración transcendental es la que pone de ralieve el carácter absoluto del Yo, mientras que la consideración talitativa pone de relieve la concreción de ese carácter absoluto en una determinada figura: es la personalidad. En la personalidad cabalgan a una la realidad personal y el Yo absoluto: la realidad personal afirmándose absolutamente desde una determinada talidad va constituyendo la figura de



mi ser, mi propia personalidad. La realidad personal al realizarse personalmente se reafirma como absoluta -Yo absoluto- en una determinada figura-personalidad o yo empírico-, la cual figura tiene tanto el carácter de ser figuración talitativa de una realidad personal como el de ser figuración talitativa de un Yo absoluto. Con lo cual hay razón para separar el yo empírico y la personalidad del orden transcendental, no sin advertir que el orden talitativo no es sin más un orden puramente empírico porque siempre implica formalmente el cafácter de realidad, no sólo de realidad en sí sino de realidad aprehendida.

Pero con esto no queda concluido el ppoblema. Porque si el lamado yo empirico sale del orden transcendental, el Yo absoluto no se mqueda xxxxxxxx solo en él junto con la realidad personal. Junto al Yo absoluto aparece otro yo, que no es el yo empirico sino que es otra forma transcendental de yo.

Al estar fundado el Yo absoluto sobre la realidad personal y al ser esta realidad personal la realidad de un animal de realidades, en la afirmación absoluta de esa realidad aparece ésta tal como es. Ahora bien el animal de realidades constituye especie y es constituido como tal específicamente. De ahí que esté vertido constitutivamente a los otros animales de realidades, que desde sí mismos son Yo absoluto. No son mi Yo porque no son mi realidad propia, pero son Yo. Y estos dos Yo están intrínseca y necesariamente vertidos el uno al otro, con lo cual se abre la puerta para que aparezca un tú y un él. Para que aparezca no sólo como una determinación talitativa sino como algo que va a entrar de lleno en el orden transcedental. Y entran no en cuanto Yo absolutos sino precisamente en cuanto tú y él. En cuanto Yo absolutos está fuera de duda su pertenencia al orden transcendental, pero en cuanto tú y él no aparece tan claso a primera vista. Y, sin embargo, es así. Porque la afirmación absoluta de la propia realidad no es una afirmación indiferenciada ni por parte del afirmante ni por parte del afirmado. Ahora bien, por parte del afirmante tememos ya dentro de él a los otros y a los otros como realidades personales, al menos encuanto son animal de realidades; por parte del afirmado ocurre lo mismo porque aquellos a quienes está vertido son, por ddcirlo así, principios co-equales de versión. Entonces tenemos que



junto al Yo absoluto aparece el yo, que afirma su peculiar yoidad frente a otros Yo absolutos, que se le presentan en la forma de un tú y de un ém. No se trata de una diferencia puramente talitativa, porque en los tres casos -yo, tú, él- estamos ante pronombres personales, ante modos distintos de presentarse lo personal en cuanto tal. El yo, el tú y el él no son primariamente distintos por las figuras que han ido realizando desde su propia realidad natural y opcional, sino que lo son en su carácter mismo de yo, aunque este carácter no se daría sino hubiera otras realidades personales a las cuales estuviera vertida o pudiera estarlo. El hombre está determinado por sus notas a ser absoluto, pero está co-determinado por las demás personas a serlo en respectividad intrínseca y necesaria con un tú y con un él. Hay una manera de ser yo a diferencia de una manera de ser tú y de ser él, y estas tres maneras son tres maneras transcendentales porque afectan a la realidad personal transcendentalmente considerada como realidad personal.

¿ Qué son estos tú y él respecto del yo? Podrían considerarse como 'otro Yo'. "Fue la tesis de Fichte reasumida...por Husserl. Pero es en fondo insostenible. ¿Cómo se va a decir que ser tú consiste en ser otro Yo? Esto sería suponer que cada persona es una especie de mónada. Esto es, se trataría de unas multiplicidad de Yos, de una mera multiplicidad transcendental. Cada uno es un Yo, pero en sí mismo nada tiener que ver con los otros Yos. Todo 'tener que ver' sería una relación extrinseca. No habría diferencia ninguna entre Yo y yo. El tú es simplemente otro Yo. Pero esto no puede ser. Porque es verdad que yo, tú, él, son transcedentalmeme absolutos, pero lo son de una manera no solo redativa, esto es, no sólo cada uno es de por sí un absoluto relativo, sino de una manera co-limitada entre sí: cada yo lo es respectivamente a cada tú, etc. Por tanto, yo, tú, él no son mónadas. Tú no es MXXXXXXXXXXXX otro Yo sino otra manera de ser Yo, a saber, sólo respecto de mí. Por tanto, tú y vo no son formalmente mónadas. Justamente en la medida en que mi manera de ser yo está determinada por mi versión a los demás, resulta que el tú, en una u otra forma, pertenece a mi Yo en la medida que mi Yo está codetermnado por los demás; es mi Yo en cuanto medido por los demás. El yo no es ni empínico ni monádico: es la medida según la cual el Yo está codeterminado frente



a low demás. Y esta 'medida' es justo 'dimensión'. El yo no es xni empírico ni monádico, es dimensión del Yo" (407).

Las corrientes idealistas en la interpretación del hombre dan por supuesto que cada individuo es una especie de absoluto, constituido como tal en sí y por sí, que 'más tarde' se pone en relación con otros individuos que o son no-Yo o en el mejor de los casos son otros Yo, donde su carácter de 'otros' es esencial e implica un primario distanciamiento que hay de salvar con operaciones que son siempre de tipo idealista, conciencial o vivencial. Habría primariamente una multiplicidad de Yos y esto sería lop primario, el dato fundamental. Reducido el hombre a lo que tiene de 'idea', entendida la 'idea' como algo que fundamentalmente se basta a sí mismo, los hombres aparecen como estructuras monádicas que 'después' se ponen en comuniación. Para constituirse como yo no sex requiere más que ser Yo, con lo que se pretende una comunicación de Yos, que como tal es imposible, si es que realmente no fueran más que Yos. En este punto tendría razón Kant al unificar todo lo demás en el capítulo del no-Yo. Zubiri pretende sí una afirmación absabux absoluta del Yo, pero esta afirmación absoluta del Yo no se obtiene por negación de la realidad concreta del hombre. El Yo mes absoluto frente al todo de la realidad, pero este Yo absoluto es forzosa y constitutivamente un yo: es yo, porque en la realización de su absolutez tiene que contar con la absolutez de los demás que se le hacen primariamente presentes en su propia versión constitutiva de indole física. Ya la absolutez primaria de su Yo es relativa, porque es una absolutez desde una realidad que le es dada y que se le impone; es lo que afirma el realismo contra toda forma de idealismo. Pero es que, además, esa absolutez es una absolutez co-determinada y co-limitada - vambién co-posibilitada positivamentepor las relativas realidades absolutas con las que se encuentra físicamente conectada. Podrá verse en esto una limitación del carácter absoluto, pero no una negación. Y six un absoluto limitado parece un contrasentido, habrá que reconsiderar el sentido de lo absoluto junto con el sentido de lo que pudiéramos llamar una limitación positiva y posibilitante.



De ahí que el tú no sea sin más otro Yo sino otra mamera de ser Yo. La frase hay que entenderla bien, porque podría significar que (312) ib.

los demás no fueran más que maneras distintas de ser yo mismo, formas distintas de presentarse mi Yo o formas distintas de presentarse empiricamente un mismo Yo traascendental. Y no es esto lo que se quiere decir. Lo que se quiere decir es que cada realidad personal es un Yo y que esa misma realidad personal tiene que presentarse a la manera de un x yo, la cual manera co-afirma necesariamente la presencia de un tú y de un él: yo, mú y él son así tres maneras necesarias en las que ha de afirmarse el Yo. El Yo propio se afirmará ante si como un yo respecto de los otros Yo, los cuales a su vez me ofrecerán a mi la presencia de un yo que para mi se convierte en un tú o en un él. Son en este sentido maneras de ser Yo; maneras necesarias por la necesaria versión y la necesaria presencia de los otros animales de realidades en mi propia realidad animal. Las tres maneras yo-tú--el lo son de un Yo, que es lo que es, respecto de los demás, que están incluidos en él y que co-determinan su ser absoluto más desde dentro que desde fuera de sí mismo. El Yo es así todo lo contrario de la mónada; es la afirmación desde dentro de sí mismo de los demás animales de realidades, y esto como afirmación propia, como condición de la plenitud de la afirmación de sí mismo. Mi propio yo no se identifica con mi Yo propio, del mismo modoga que el tú del que respectivamente soy yo no se identifica tampoco con su Yo; son em ambos casos maneras de ser Yo. Y esto de una forma bien precisa como dimensiones del Yo.

Efectivamente cada Yo no sólo está determinado a ser Yo absoluto en el todo de lo real, sino a serlo dimensionalmente, esto es, envolviendo la manera de ser absoluto frente a los demás absolutos. No se trata, pues, de una relación peronal, que al reconocer un tú se reconoce a sí mismo como un yo, o que al reconocerse como un yo conoce a los demás como un tú o como un él. Todo esto puede darse en alguna medida, pero no es lo radical. Lo radical es la forzosidad con que rada Yo, por muy absoluto que sea, es para sí mismo un yo y lo es respecto de los demás, por lo que los demás se le presentan como un tú o un él y desde esa dimensión le remiten al Yo absoluto, que les es propio, si es que se dan las condiciones empíricas para que esto suceda. Es un problema de realidad y de realización, antes que un problema de reconocimiento. Lo primario es también aquí la unidad



real de la especie y no la unificación de seres que ab initio no tienen ninguna unidad real. "El 'yo' tiene una estructura metafísica perfectamente determinada y definida. Es, repito, aquella estructura en virtud de la cual el Yo se afirma como absoluto frente al todo de la realidad, pero congéneremente; por ser Yo el ser de una realidad filetizable, me co-afirmo como absoluto co-determinado por los demás. Yo no soy individual por una contracción empírica de mi persona a las circunstancias de mi vida, sino que justamente al revés: soy diversamente individual en mi propio Yo. Yo estoy determinado como absoluto en el todo de lo real, pero lo estoy 'diversalmente', es decir, por estar codeterminado por otros absolutos que, a su modo, también comparten esta condición de estar definidos en el todo de lo real. Yo no solamente soya absoluto sino que soy 'diversalmente' absoluto. Con este vocablo quiero expresar que la diversidad no afecta tan sólo talitativamente a mi realidad personal, sino que es una diversidad que tiene una función transcendental: determina mi Yo como un yo, esto es, el Yo tiene un modo de absoluto que es diverso en cuanto absoluto. Es lo que quiero consignar con la palabra 'diversalmente': el modo de ser absoluto en diversidad" (108).

Si no hubiera esta primaria versión real de personas que xx pertenecen a la misma especie, tal vez podría hablarse de Yos absolutos, pero no de un yo, de un tú y de un él. Tan es así que Zubiri juzga antropomorfismo el dirigirse a Dios como a un Tú. Para que esto fuviera un sentido cabal se requirían dos condiciones: una que Dios fuera un Yo, lo cual no es, pues para serlo debería tener ser y Dios es realidad absolutamente absoluta, pero no ser; otra, que mantuviera con los hombres una unidad de especie, lo cual tampoco es así, por lo que no puede estar co-determinado por otros de la misma especie. "El tú no envuelve solamente una multiplicidad de personas sino una multiplicidad de personas vinculadas por un esquema genético, que las pluraliza individualmente. Lo demás no sería un tú sino simplemente otra realidad personal" (109). La 'relación' personal no es cuestión de 'espíritus' ni es cuestión de comunicación de 'interioridades'; es problema de animales personales. Es ahí donde radica la importancia decisiva del 'cuerpo' tanto para la unión personal como para la constitución de toda forma de sociedad. No es primariamente



(318) ib. (319) ib.

cuestión de 'intersubjetividad' sino de respectividad real y de coherencia filética asumidas eso sí en impresión de realidad propia de la apertura sentiente. Al afirmarse el Yo como absoluto se afirma congéne remente; es decir, se afirma en el 'género' humano y como género humano. Me co-afirmo como absoluto con los demás absolutos co-determinado por ellos en mi propia afirmación absoluta. La di-versidad individual afecta así a mi propio Yo, que se convierte así necesariamente en un Yo dimensionado, es decir, en un yo, que es lo que es, respecto de un tú y de un él. Mi modo de ser absoluto es transcendentalmente diverso, esto es, vertido en su propia transcendentalidad a los demás de la misma especie y diferenciándose transcendentalmente de ellos precisamente en esa versión y desde ella.

En resumen. La diferencia entre el Yo y la serie yo-tú-él es una diferencia dentro del Yo mismo, es una diferencia transcendental. Esta diferencia trnascendental no es monádica, porque yo-tú-él no son tres Yod dino que son la manera como el Yo lo es respectivamente a otros yos. Este respecto no es sino la refluencia de mi realidad específica sobre mi realidad constitutiva: es dimensión. Como este respecto se reactualiza y se reafirma en mi realidad como absoluta, resulta que mi Yo no se afirma como absoluto más que en la medida en que está afec tado por los otros. "Y la refluencia no de las otras realidades personales sino de su Yo sobre mi Yo es lo que codetermina dimensionalmente este Yo. Esto es, el ser 'yo' mide el modo mismo de ser absoluto. Mi Yo es absoluto como 'yo'. El 'yo' es dimaensión transcendental del Yo (\$10). Zubiri sostiene que hay una afirmación absoluta de la propia realidad, en la que se reactualiza plenamente la propia realidad perso nal; pero esta afirmación, lejos de separar a unos hombres de otros, es de por si una afirmación de los otros, una presencia afirmada de . los otros en mí mismo; no hay afirmación absoluta de sí mismo, si en esa afirmación no se da la presencia de los otros como realidades personales y realidades personales en real comunicación respectiva. El Yo humano es siempre un yo, y el yo es lo que es respecto de un tú, respecto de un él y respecto de los demás. El esfuerzo por constituirse en Yo es un esfuerzo puramente idealista, es decir, ajeno a la realidad; por la misma razón la relación con los demás no es posible a modo de dos Yo sino siempre a modo de yo-tú, yo-él y yo-los demás. La dimensión didividual del ser humano no es una dimensión de incomunicación; (320) ib.



es una dimensión que afirma en propio la propia individualidad, pero la afirma no contra los demás, no convirtiendo a los demás en objeto, sino la afirma respecto de los demás, la afirma reactualizando la realidad y el ser personal de los demás dentro de sí mismo y en la afirmación de sí mismo.

Esto es precisamente lo que hace de mada todo Yo un 'cada cual'. "La unidad dimensionada del Yo tiene un nombre preciso; el Yo es 'cada cual', El 'cada' expresa la multiplicidad, Pero el 'cyal' expresa que la multiplicidad no es meramente numérica, monádica, sino de quale. El Yo es siempre mi propia realidad; pero mi propia realidad no es lo mismo que la realidad de 'cada cual'. Ser cada cual es la unidad dimensionada del Yo como yo. El efecto formal de la refluencia de los otros Yo sobre el mío es hacer de éste un 'cada cual: " (311). Ser cada cual no es, entonces, una afirmación de insularidad metafísica; no es tampoco algo basado en las diversas circunstancias de la vida, ni siquiera en las diferencias puramente talitiativas de los distintos animales de realidades. Es ciertamente algo metafísico, anterior a toda circunstancia vital: cada uno es un cada cual en virtud de su propia mestructura metafísica; pero no por ello es una afirmación de insularidad o de solipsismo, pues en esa propia estructura metafísica, como venimos repitiendo, están los demás y lo están con su propio pronombre personal, que precisamente puede ser pronombre antes de ser nombre propio, porque en principio es independiente de los contenidos que ese nombre encubre. Desde esta primaria conexión personal, desde esta primaria unidad cuasi-cohe rencial, es desde donde puede Edificarse lo que sólo al final podfá llamarse plena comunicación personal.

Queda, con todo, una cuestión sin aclarar. ¿Qué es lo que hace el que alguien se presente como un tú, en lugar de como un él, o como un los demás? Un Yo queda dimensionado como yo en virtud del respecto que ese Yo tiene a los demás Yos. Bero, ¿por qué esos otros Yos se le convierten unas veces en tú, otras veces en él y con mayor feocuencia en los demás? ¿En qué se basa, por otra parte, la diferencia formal de un yo, de un tú, de un él y de un los demás? ¿Se dan estas diferencias ya en este respecto primario y real de la coherencia específica o es menester acudir a otros momentos de p índole más vivencial e intersubjetiva?



El paso del Yo al yo está ya explicado. La actualización del Yo como ser absoluto implica la actualización como un yo, en cuanto aquella actualización lleva necesariamente consigo la presencia de otros animales de realidades, que son también personas. Si prescindimos ahora de cómo y cuándo ocurre psicológicamente este proceso, la aparición del propio yo y de otros yos, tiene su fundamento en esa primera actualización. Harán falta determinadas condiciones para el reconocimiento reflejo del propio yo y de los otros yos, pero la presencia primera de los mismos se da ya en la reactualización y reafirmación de la propia realidad como Yo absoluto. Como esos otros yos no aparecen sin más como el propio Yo, la primera distinción entre yo por un lado y por otro tú, él y los demás está ya dada en la misma aparición del yo propio.

¿Qué es, entonces, lo que hace que esos otros yos aparezcan diferenciados como tú, él y los demás? El que aparezcan como otros yos supone el que aparezcan como otros que yo xxxxixxxxx a la par que otros como yo. Cada cual es cada cual y, en este sentido, todos los unidos en la misma especie son cada cual. Así tenemos el fundamento y la línea para que cada cual, siendo su propio yo, pueda aparecer respecto de los demás como un tú o como un él o simplemente como los demás. Junto al yo aparecen por lo pronto los demás; los demás son los otros yos sin ulterior diferenciación. Respecto de ellos se da una especie de impersonalización, que, como vimos en su lugar, no es una despersonalización sino puramente un tomar a las otras personas como otras y no reduplicativamente como personas. Es en este ámbito de los demás donde deben tomar cuerpo el tú y el él. Y lo deben tomar anteriormente a toda palabra. El tú como palabra aparece porque ya ha aparecido la otra persona realmente como un tú, porque ya se ha actualizado el otro yo como un tú. Para que tome conciencia de alguien como tú tiene que ser ya un tú para mí. Pues bien aquellos que se destacan de los demás como referidos biunivocamente a mi propio yo xwn de modo que esta referencia biunívoca sea inmediata son un tú para mí. En este caso el respecto coherencial y personal se actualiza de un modo peculiar: el otro no es sólo otro que yo y otro como yo; es de una manera inmediata y directa otro para mí, donde 'para' no significa más que una mutua referencia biunívoca. Quedan así algunas personas presentes a mi propia persona en tanto que personas y en posibilidad inmediata de comunión personal. El él, entonces, no es más que una singularización del



primario estrato del los demás: él y ellos son los demás contados uno a uno o por grupos. Con lo que él, ellos y los demás entran a formar parte de la impersonalidad de lo social (2.3.2.). Sólo impersonalidad porque pueden entrar en esa referencia inmediata que con el tú les devuelve su pleno carácter personal y su posibilidad plena de comunión personal.

Se trata, en definitiva, de distintas actualizaciones o de diferentes niveles de actualización del respecto primario de mi propio yo a los yos majenos. Su presupuesto fundamental es que los Yos quedixem den reducidos a yos; desde esta reducción las dos posibilidades fundamentales son tú y él-ellos-los demás. Estas actualizaciones son reales y son anteriores a todo darme cuenta de ellas, a todo reconocerlas como tales. Lo cual no obsta a que la plena realización de estas actualizaciones fundamentales necesite el enriquecimiento procesual, que debe proporcionar la vida humana entendida en toda su plenitud. Pero todo este enriquecimiento es posterior y se basa en estas primarias formas de actualización, que competen al hombre simplemente por su carácter de apertura sentiente.

El hombre en virtud de su multiplicidad específica y delæ esquema que a ella le lleva por su propia constitución, no simplemente es lo que es y está vertido a los demás, sino que esta versión le constituye como di-verso de aquellos a los que está vertido. Desde este punto de vista la individualidad es diversidad, es una individualidad diferencial. Individualidad que está apoyada ante todo en la individualidad que le compete como realidad y como realidad personal, pero que toma su carácter propio en esa su versión a los demás miembros de su misma especie. Es en esta versión donde el Yo se reduce a ser un yo, se limita a ser un yo, toma la dimensión de un yo; lo cual no significa que deje de ser Yo, porque no deja su carácter de absoluto, sino que significa tan sólo que su Yo afirma, co-afirma mejor, el carácter también absoluto de quienes están vertidos a él y que son cada uno un cada cual. Esto le va a posibiligar el que respecto a los demás, a quienes se hallam vertido, pueda convertirse en un tú y también en un él-edlos-los demás. Lo cual nos lleva de la mano a la segunda dimensión del ser humano: la dimensión social.



## 🐴 2. Dimensión social del ser humano

Ya estudiamos la realidad social desde el hombre como realidad social y lo hicimos, suguiendo a Zubiri, desder el concepto físico y metafísico de especie (2.1. v 3.2.). En virtud del esquema que cada individuo lleva en si mismo como momento estructural de su propia realidad sustantiva, no sólo está vertido a los demás sino que convive con ellos. La situación desde la que Thace su vida es así una cosituación, por lo que forzosamente convive con los demás. Y en esta necesaria convivencia, que arranca de su propia estructura específica, es donde su funda o, por lo menos arranca, eso que llamamos sociedad, En el caso del hombre esta convivencia es de animales de realidades y, por tanto, no se reduce a ser mera agrupación, porque la versión de cada uno de los miembros de la especie 'animal de realidades' no tiene el carácter de una simple versión estimúlica signifiva, sino el carácter formal de una versión de una realidad a otras realidades. El momento de realidad es lo que constituye el carácter radicalmente distintivo y propio de lo que es una sociedad frante a una agrupación animal; es lo que constituye el paso de la agrupación animal a la sociedad humana, Sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en el carácter de realidad, que es propio de la versión específica del animal de realidades. Es, pues, una convivencia por generación, lo cual significa que el carácter genético pertenece intrínseca y formalmente, no sólo causalmente, a la convivencia, de modo que la convivencia es de índole filética; y, en segundo lugar, es una convivencia por generación a la realidad como realidad, de modos que el engendrado no sea tan sólo un animal real sino un animal real en el campo de la reblidad: el hombre no sólo nace a la vida, dice Zubiri, sino que nace a la realidad como realidad.

Para determinar, por tanto, lo que es el hombre como realidad social tuvimos que detenernos en el carácter de la versión filética de cada hombre a los demás (3.1., 3.2., 3.3.2.2. y 3.3.2.3.). Se trata de una versión conviviente. La versión no es algo añadido al hombre sino que cada hombre es en sí mismo y desde sí mismo un hombre vertido a los demás; cada cual es de suyo una realidad en versión a los



demás, de modo que esta versión pertenece a la realidad sustantiva de cada hombre. Esta versión es formalmente una versión genética, esto es, una versión inscrita en el propio esquema genético, en su propio código genético. Por ello el engendrado es un animal de realidades para el que su situación es una co-situación, una co-situación de realidad.

Esta co-situación no es una mera suma o yuxtaposición de situaciones sino que es una co-situación. La raiz de la unidad de la co-situa ción en tanto que situación estriba en que los demás están ya metidos en mi vida, en el mismo instante en que empiezo a hacerla: "Los demás antes de que vengan a mi en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, están ya metidos en mi vida. Sólo por eso puedo encontrarlos viniendo a mi o yendo yo a ellos" (112). Antes de todo encuentro diferenciado, como ya vimos (3.2.2.) se empieza por estar en el mundo de lo humano, un mundo que va humanizando paulatina pero incesantemente: es la autoconformación en humanidad. Es una co-situación humanizadora, una cosituación de humanización. Antes de convivir con los otros, los convivientes todos viven en un mundo humano. Lo que primero se actualiza en la versión específica es la constitución del mundo humano, la constitución del haber humano, "Este haber humano constituye el carácter absolutamente concreto, y no meramente genérico o específico, de la co-situación en que los miembros de la especie, filéticamente engendrados, conviven entre sí" (313).

Es en este mundo humano donde el niño va descubriendo y diferenciando eso que llamamos los otros. Unos otros que, en un primer momento, aparecen como míos: mi padre, mi madre, mis hermanos... Son unidades, que todavía no son los otros sino algo que humanamente pertenece al míxão niño inmerso en un mundo humano que es el suyo. Ciertamente son algo distinto de mí, de lo contrario no serían míos; pero su manera de ser distintos es tal que los descubro como míos: es un mínimo de alteridad. Solamente a lo largo de la convivencia cobran la figura de ser otros como yo y luego de ser otros que yo. "La versión genética del animal de realidades a los demás tiene esta precisa estructura: haber humano, otros míos, otros como yo, otros que yo. Sólo en esta cuarta fase es cuando se tiene lo que plenamente llamamos convivencia.



(322) 10. (323) ill

Los <u>con</u> son los otros que yo" (M4). Y en esta convivencia es donde aparecerán los tú, etc., como ya vimos, aunque en el apartado anterior no queríamos hacer una descripción de psicología evolutiva sino una sistematización metafísica.

Ya vimos que esta convivencia no es primariamente colaboración, ni es primariamente un estatuto sea en forma de contrato sea en forma de concurrencia, ni es primariamente presión. Todo esto se da o se puede dar en la convivencia, pero no es lo que la constituye formalmente. Lo primario es que cada realidad genética es constitutivamente co-real, es real con otros, porque la realidad de los otros forma parte de mi propia realidad. Y en esta línea llegamos a concebir la pertenencia mutua de los individuos de la especie desde el concepto de cuerpo social(3,3,2,4,). De la idea de cuerpo como organización hay que pasar a la idea de cuerpo como solidaridad, y de la idea de cuerpo como solidaridad hay que pasar a la idea de cuerpo como corporeidad. "Socialmente, mi unidad y mi alteridad toman cuerpo en la unidad y en la alteridad de los otros. La corporeidad es la actualidad, es principio de presencialidad. Y, por tanto, la convivdncia es justamente corporeidad social. Convivir es que mi vida tome cuerpo en la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad en co-parincipio con otros, ser co-principio de presencialidad actual. Cuerpo social: he ahí el fenómeno radical de la convivencia. Convivir es formar cuerpo con los demás, es estar genéticamente y como realidad, actualmente presente a los demás" (415) Convivir es estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos: es presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás. "Como esta presencia es co-presencial, el cuerpo de todos conmigo y de mí con los otros es uno y único; y este único cuerpo es la convivencia. El hombre es de suyo un cuerpo social" (116).

Vimos también las diversas formas de esta convivencia (3.3.2.4.). La versión puede ser impersonal y esto es lo que da paso a la constitución formal de la sociedad. Pero puede ser estrictamente personal, cuando formo cuerpo con la vida de los demás, pero no en tanto que otros sino en tanto que personas, y esto es lo que da paso a la comunión personal, en la cual cada una de las personas es absolubamente

(325) ib (326) ib



insustituible y reconocida en su propia mismidad suya; es una convivencia en la que las otras personas están conviviendos conmigo en tanto que personas.

Surge entonces la cuestión de la refluencia de esta convivencia sobre cada uno de los hombres. Una refluencia que se da,por los pronto, en la realidad misma del hombre. La convivencia es algo real y como realidad refluye sobre la realidad de cada uno de los hombres.

Esta refluencia no es una relación, porque es algo que a cada individuo le sale de dentro, al llevar en sí el esquema de los otros y, por tanto, estar vertido desde sí mismo a los demás. Antes de entrar en relación o de ponerse en relación, los hombres están ya vertidos entre sí y esta versión, por tanto, no puede refluir a modo de relación sino de un modo anterior a toda relación.

Esta refluencia tampoco es imitación, a la que se debería que un fenómeno individual se transformara en fenómeno social. Estaría aquí sustituida la replicación genética por la replicación imitativa. Ahora bien, si tomamos la imitación como un fenómeno plenamente humano, y no como una pura repetición mecánica, tenemos que para eso se requie re una intención y un propósito imitativos. Lo cual implica ya el hecho de la refluencia: porque la posibilidad misma de la imitación supone que los demás están ya presentes a quien pretende imitar. El problema está en por qué me propongo imitar y en cómo es posible la imitación.

Tampoco es presión de una realidad social. No lo es porque la realidad social, según ya vimos, tiene su propia realidad, pero esta realidad no es ajena a la realidad de los individuos. El individuo no es mero soporte de la sociedad ni es simplemente arrastrado por ella. Hay efectivamente una presión de lo social y esto supone que lo social tiene una realidad propia que no es la suma de los individuos ni se explica por el juego de mecanismos puramente individuales. Pero esta presión social implica ya la unidad real de quienes son capaces de ser presionados y de ser presionados no tanto por este individuo o por elmotro sino por la unidad misma de la realidad social.



Todo esto nos lleva a concebir la refluencia en términos de 'determinación'. La versión a los demás le sale al hombre por lo que el

hombre es en tanto que realidad; en virtud de lo cual los demás representan una especial actualidad de la propia realidad vertida, es decir, algo que afecga a la propia realidad y no puramente a su modo de actuar. Como vimos, a esto es a lo que llama Zubiri habitud social, la habitud de alteridad. Tomar cuerpo social es dar carácter actual a la alteridad que de dentro me sale respecto de los demás; cuerpo social es la actualidad o mera presencialidad de esta radical habitud de alteridad. De ahi que el hombre, por serle constitutiva esta alteridad, no es que sea de por sí iddividual y además y luego sea social, "sino que es congéneremente individual y social, porque es congéneremente una realidad que es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en lawi vida de ellos. Ambas dimensiones sonix la refluencia del esquema específico sobre la realidad sustantiva a la que constitutivamente pertenece est esquema. El hombre es 'de suyo' individual y social, y no hay prelación alguna de una dimensión respecto de otra. Lo único que habría que decir es que entonces el Yo no es ni individual ni social, sinoque es algo que está allende esta diferencia. El hombre es una realidad cuya forma es 'swidad', y en este sentido tiene una irreductible individualidad; pero en cuanto individualidad diferencial v dixexx socialidad el hombre es un individuo metafísico allende esta diferencia" (xxx) (117). Todo radica en el anima de realidades que es constitutivamene individual tanto por ser realidad como por ser realidad personal. Pero esta individualidad la recibe genéticamente y es desde sí misma una individualidad respectiva a los demás miembros de la misma especie. Es aquí donde insiste el pensamiento de Zubiri: ciertamente hay una prioridad de la individualidad personal sobre la socialidad, pero esta prioridad debe ser rectamente entendida. Y esta recta intelección exige tener en cuenta los puntos siguientes: a) es una individualidad recibida genéticamente. recibida desde los otros y no constituida por una determinación insular y solipsista; b) es una individualidad que es en sí misma especifica, es decir, que en sí misma y desde sí misma por bu propia realidad constitutiva está vertida a los demás; c) es una individualidad que si está allende de la socialidad también lo está de la individualidad puramente diferencial, de la diversidad entendida como paso a la separación. La habitud de la alteridad compete constitutivamente a la persona humana, precisamente por ser animal de realidades.



(327) it.

Si así es la realidad del hombre, esto tiene que repercutir sobre su propio ser, sobre su modo de ser Yo. "Cuando digo Yo frente alx todo de la realidad, esta determinación del Yo la tengo en virtud de todos mis caracteres; no la tengo simplemente por ser orgánico, por tener una inteligencia sentiente...sino también por tener cuerpox social con los demás en forma de alteridad. La realidad humana en cuanto social determina un momento del ser en el que esta realidad se afirma: la hexis determina un momento del Yo" (418). No conviene olvidaf que realidad humana y ser humano van siempre unidos; son, en definitiva, la misma cosa según diversa actualidad. Y si esto convienem recordarlo para no construir una ñdea del hombre basada sólo sobre lo que es su ser, también debe recordarse para no construirla basada sólo sobre su carácter de realidad. El ser humano es ser de la realidad humana, pero la realidad humana no es lo que es sino exigiendo y determinando un preciso ser humano. Hay antropologías que se ciñen sólo a la eealidad del hombre, y suelen ser xxx las llamadas empiristas; y hay antropologías que se ciñen sólo al ser del hombre: suelen ser las llamadas idealistas. Sin embargo, la realidad misma del hombre exige la presencia del ser y el ser del hombre remite inexorablemente a la realidad del hombre. Hay, en nuestro caso, una realidad social, pero hay también un ser social del hombre. El ser no queda adscrito sólo a lo que pudieran considerarse como notas reales de una determinada estructura; el ser afecta a todo lo que realmente es esa estructura. Y esa estructura en el caso del hombre es una estructura social. No se es social porque se quiere sino porque se es realmente social. Lo cual no obsta para que frente a esa realidad social el hombre busque ser de un modo o de otro; pero siempre lo será socialmente.

¿En qué consiste, entonces, esta socialidad del ser humano?

El ser humano como la realidad en humana envuelve a los demás. ¿Qué es este envolver? Hay una expresión castellana que fácilmente nos pone en la pista: los hombres tenemos mucho 'en común'. Cuando se la usa suele referirse a las muchas realidades dentro y fuera de cada uno que los hombres tenemos en común: en el caso de las realidades de dentro 'en común' significa semejantes; en el caso de las realidades de fuera 'en común' significa a diposición de todos. Pero si retrotraemos esta expresión a la línea dels ser, se nos abre



un sentido más preciso de meste 'en común'. "Ser en común puede significar que hav algo que está 'comunicado' de unos a otros. No es esto a lo que me estoy refiriendo, porque el estar comunicados presupone que aquello que se comunica es en sí mismo 'comunicable'; sin ello no habría comunicación posible. Por esto, si bien la comunicación puede faltar de hecho, la comunicabilidad es inapelable: es esencial" (319). No es, por tanto, que del hecho de la comunionación, del hecho de poner en común algo, se deduzca una presunta comunicabilidad, que nada añadiriía realmente al hecho de la comunicación. Es que thay una comunicabilidad real, haya o no puesta en común de algo determinado, y que esa comunicabilidad es una primaria unidad de aquellos que puedenen entrar en comunicación. "Lo que llamamos log común en el hombre, no es tener algo en común con los demás, sino justamente al revés: tener en su mismom modo de ser una dimensión que mes formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho. Es justo lo que llamo comunalidad" (420) El ser mismo del hombre es formalmente comunal.

¿Por qué y en qué sentido el ser del hombre es formalmente comunal, más allá de la unidad real propia de la esecie?

Por lo pronto esta comunalidad ni es unidad ni es comunidad ni es sociedad. Unidad, comunidad y sociedad pertenecen al ámbito de la realidad humana, mientras que la comunalidad pertenece formalmente al ámbito del ser. Ahora bien, la reactualización de todos estos caracteres que pertenecen a la realidad humana tienen que dar una necesaria y especial configuración al ser humano. Lo que el hombre quiere hacer de si mismo no puede ser ajeno a lo que es en realidad; lo que va a ser de mí sea por opción sea por naturalización, no puede ser . ajeno a esa realidad mía que és constitutivamente específica y social. Esto significa MKNX una vez más que no puede admitirse un idealismo del ser, como si el hombre pudiera ser lo que quisiera y todo lo demás fuera ajeno a su ser propiamente humano, fuera algo que quedara reducido a pura condición humana. Esto no es así. La llamada condición humana es ni más ni menos que la realidad humana, aunque sea parcialmente considerada, y el ser que se pretende ser en un idealismo de la libertad no puede sex 'hacerse' al margen de la rea-



lidad propia, pues el ser es siempre dexi ser de la realidad, reactualización de la propia realidad tanto en lo que tiene de opcional como en lo que tiene de natural.

Esto es así ya en el caso de cada persona humana indivdimalmente considerada, pero se ve con mayor claridad en el caso de la sociedad y de la historia. La sociedad y la historia norm pueden ser los que los hombres decidan que sean; lo que la sociedad y la historia vayan a ser depende de la estructuración compleja de factores reales según leyes estructurales reales, aunque ñentre esos factores tenga relativa importancia lo que los hombres quieran hacer. Que esto sea así en la sociedad y en la historia obliga a maceptar que el ser humano no es tampoco ajeno a la realidad de la que es ser y a aceptar asimismo que el propio ser humano tiene en sí algo de comunal, tal como se patentiza en la sociedad y en la historia.

Lo cual nos lleva a la determinación más precisa de la comunalidad del ser de cada cual. Hay una comunalidad del ser en cuanto la afirmación absoluta de cada uno x conlleva la afirmación absoluta de los demás en tanto que personas. Hay, pues, una fundamental comunalidad en la propia afirmación. No basta el que la afirmación de los otros sea en tanto que otros y no en tanto que personas, porque la afirmación de los otros en tanto que otros es en tanto que otras personas; es, como vimos, una impersonalización pero no una a-personalización, no una negación positiva de su carácter de personas, porque aunque se pretendiera esta negación, lo que en el fondo se estaría dando es un intento de anulación de la personax, lo cual significa su afirmación, Y es en este caso de la impersonalización donde cobra un sentido peculiar la comunalización: dentro del ámbito general de lo comunal queda impersonalizada la comunalidad: algo se hace común en el sentido de que no es de nadie pero con la afirmación implícita de que es de cualquiera. Este cualquiera es el todos impersonal, que puede recuperar su nombre propio cuando la comunalidad entra en el camino de la comunión personal.

Dicho negativamente no hay afirmación del propio ser sin que el propio ser aparezca como ser común, lo cual fundamenta toda posible comunicación. Que sea común no obsta para que sen de cada cual, para que sea mío. "Esto puede parecer una enorme dificultad. ¿Cómo se



pueden introducir estas dos afirmaciones en la misma verdad? Pensemos, sin embargo, que la dialéctica clásica de lo Uno y de lo Múltiple viene rodando en la historia entera de la filosofía desde los giempos de Parménides y de Platón" (421).

En las esencias abiertas el problema de lo Uno y de lo Múltiple se presenta con caracteres propios. "Mi versión a los demás no es la versión de una unidad a otra unidad, sino es la versión de una apertura a la apertura de los demás... Entonces mi afirmación, mi ser, es propia de una ser abierto en cuanto ser. Mi ser es abierto en alteridad. Abierto como estoy...al todo de la realidad -y precisamente por éso soy persona., este todo de la realidad no es solamente el término al que estoy abierto, sino que es el modo formal mismo de mi apertura" (422). Por lo mismo por lo que soy persona -la apertura- estov abierto a los demás; esto quiere decir, que soy personalmente en la apertura a los demás. No son dos cosas ser persona v tener físicamente un ser común con los otros; tener una ser común con los otros pertenece a mi modo mismo de ser persona v esto en razón misma de la apertura. Mi ser, como mi realidad, es abierto en alteridad. Con lo que la apertura no sólo ha de medirse -dimensión del ser humanodesde la propia mpertura: apertura de una persona implantada en su realidad personal en virtud de unai inteligencia sentiente, una voluntad tendente y un sentimiento afectante, sino desde el término de esa apertura: otras realidades personales, que a su vez se abren a mi como animales de realidades. Con lo que la apertura del hombre es doblemente personal y sólo es plenamente personal cuando aquello a que se abre es otra persona. Ser persona es serlo personalmente, y ser personalmente persona implica el serlo comunalmente.

"La comunalidad consiste en ser mío justo comunalmente, en ser absolutamente mío justo porque soy comunalmente mío; yx ser comunalmente mío precisa y formalmente porque estoy intrínsecamente vertido a los demás. Un Yo metafísicamente aislado es imposible, no sólo de hecho sino en principio. El hombre es absoluto en alteridad. El hombre es, por así decirlo, lo absoluto hecho especie. Justo lo contrario de lo que pretendía Hegel. La refluencia de la sociedad sobre el individuo, sobre la persona individual, no es la superposición (331) ib. (332) ib.



de un espíritu objetivox a un espíritu subjetivo, ni la marcha dialéctica de éste a aquel. Es la determinación que el Yo, como posición absòluta en el todo de la realidad, tiene respectod de los demás 'yos' (ahora con minúscula), es decir, respecto de un tú, de un él, etc. Ser yo es 'cadacualmente' comunal. Este respecto es lo que tantas veces he llamadod dimensión. Lo es porque mide, porque es di-mensu ra. Mide precisamente en qué forma Yo me pertenezco a mím mismo roma individuo, ni al yo como social. Lo que hay es una diferencia profunda entre la dimensión del Yo como mío y como comunal. Son dos dimensiones de un solo y mismo Yo" (123).

La comunalidad, por tanto, no tiene por qué ser comprendida ni realizada como si supusiera wx una oposición al carácter absoluto del Yo. La comunalidad misma es mía y consiguientemente entra a formar parte como comunalidad de mi propio carácter de persona, de mi propio ser absoluto. Hay diversas posibilidades de ser absoluto y la manera humana de ser absoluto es de serlo específicamente, es de serlo animalmente, es de serlo en alteridad. Son maneras esencialmente distintas de ser absoluto, lo cual no niega que se pueda dar una cierta presencia del mismo absoluto en esas distintas maneras de serlo. No hay, por tanto, un sólo Absoluto que procesualmente se dirige a su plena autoposesión, sino que hay absolutos cuya realización es cualttativamente distinta. La animalidad del hombre, su constitutiva alteridad no es negación de su carácter de absoluto; es sólo sux dimensión. Pero estas dimensión no sólo le constituye en su peculiar manera de ser absoluto sino que es condición ineludible para que pueda realizarse como absoluto, para que pueda ser absolutamente. Es el hombre un absoluto que queda dimensionado en una forma precisa: como yo, tú, él, ellos, los otros, etc. Sólo en el 'reconocimiento' de esta dimensión suya, que implica el 'reconocimiento' del tú, del él, etc., hace justicia a su propia realidad y a su propio modo de ser. Lo contrario supondría la negación de sí mismo en la negación de los otros. Me pertenezco a mí mismo en forma de alteridad y sólo en forma de alteridad. La afirmación plena de mím mismo es la afirmación de los demás. Personalidad y comunalidad no sólo no se exelu-



yen sino que se afirman mutuamente en el caso del hombre. Y esto por razón de su propia realidad física, antes que por razones o necesidades subjetivas. Lo que sucede es que no puede haber plena experiencia y vivencia de sí mismo, si no se experiencia y vivencia la plenitud de la propia realidad, aunque tampoco la plenitud de la propia realidad no puede alcanzarse sino en la proyección dinámica de esa realidad propia en una constante biografía y en una permanente historia de experienciación y de vivenciación. Sin olvidar que el momimientom primario es unm movimiento de la realidad al ser y no del ser a la realidad.

De ahí que no sólo no se opone el Yo al yo como individuo o al yo como social, pero ni siquiera el yo como individuo y el yo como social se oponen entre sí. Son dos dimensiones diferentes pero no son dos dimensiones excluyentes. La individualidad diferencial es de por sí una di-versidad, esto es, una afirmación diferencia de una misma versión; la socialidad y la comunalidad son afirmaciones del tú, de los otros, pero en la afirmación del propio yo y como afirmación del propio yo. Lo que sucede es que en este proceso de ida y vuelta pueden dafse dos modos distintos de afirmación del otro: del toro personal como personal y del otro personal como otro. La refluencia sobre el propio ser de esta distinta afirmación es muy distinta.

En la afirmación de las otras personas como otras la socialidad toma una forma precisa: se convierte en sociedad. Ahora bien, la sociedad así entendida, como va lo vimos en su lugar, es resultado de una impersonalización y principio assu vez de impersonalización. Para mí, para cada uno, los otros se convierten no en objetos sino en realidades impersonales. Pero, por lo mismo y en razón de la refluencia, yo también quedo impersonalizado en esa versión puramente social a los demás. Y aquí puede radicar la tragedida de lo social: los otros ximpersonalizados me impersonalizan, con lo que mi actitud y mis acciones quedan impersonalizdas. Con lo cual se presenta el peligro de que tanto uno mismo como los demás queden deshumanizados. La impersonalización es condición necesaria de la actuación formalmente social, pero puede convertirse en deshumanización. Los verdugos 'humanos' suelen preferir no conocer el rostro personal de sus víctimas, no sea que la reacción personal pueda poner en peligro y tal vez en permaente escrúpulo su carácter y su actividad de funcio-



nario social. La realidad social implica por su complejidad estructural y por sus propias leyes y dinamismos este proceso de impersonalización. Pero la impersonalización no es forzosamente despersonalización. Consiguientemente este necesario propeso de impersonalización no tiene por qué ser negativo. La impersonalización se sigue refiriendo a otras personas, que no por ser otras dejan de ser personas.

En la afirmación de las otras personas como personas la socialidad toma otra forma distinta: se convierte en comunión personal, en comunidad. La comunalidad dels ser humano toma también un carácter propio: es un positivo proceso de personalización. Personalización no equivale a espiritualización ni a crecimiento intersubjetivo, etc. Personalización supone afirmación del propio carácter absoluto en lo que tiene de absoluto, afirmación de la propia realidad como propia, afirmación de la propia intimidad. Todo ello ocurre en la afirmación del carácter absoluto de la otra persona, en la afirmación de su realidad como suya, en la afirmación de su intrimidad. No puede darse la propia afirmación sin la afirmación de los demás, que están dentro de mí como personas que no se confunden con la mía y que al ser afirmadas y reconocidas como personas reafirman mi propia realidad personal y mi propio ser absoluto. Así como para la propia afirmación personal se requiere que quede afirmada y reactualizada toda mi concreta realidad, corporeidad y animalidad incluidas, también se requiere que quede afir mada y reactualizada la presencia de las demás realidades a las que estoy constitutivamente vertido.

Es en este aspecto de la dimensión social, en el aspecto de la comunalidad reduplicativamente personal donde sea el pleno reconocimiento del otro y donde MENTANXEN alcanzan su posibilidad real el amor y la amistad (424). El amor y la amistad recogen en plenitud todo el proceso de unidad, de liberación y de libertad que empuja a la naturaleza, que se hace presente en la dimensión animal del hombre, que se hace realidad en el animal de realidades, que se hace sociedad en el cuerpo social y que se hace comunión peronal en la entrega de dos personas que integralmente se entregan como personas. En la entrega perso

(334) Lain Entralgo, P.: <u>Teoria y realidad del otro</u>, <u>Madrid</u>, 1961 Sobre la amiotad, Nadrid, 1972



nal mutua lo que se entrega es todo, pero el todo de la entrega estriba en el reconocimiento del carácter propio, íntimo y absoluto, pero siempre en comunión, de aquel que se entrega personalmente, de aquel que se entrega en persona.

Estas dos dimen vertientes de la dimensión social son formalmente distintas pero no son antagónicas, precisamente porque no se dan en la misma línea. \* Están llamadas a potenciarse mutuamente. La comunión personal se da en un mundo social y en un mundo histórico determinados, que pueden condicionar grandemente la realización de esa comunión personal. En efecto, si el proceso de impersonalización lleva a una despersonalización, la capacidad misma de la comunión personal quedará disminuida. Al contrario, si el proceso de impersonalización tiene en cuenta el carácter personal anónimo, pero personal, que no de jan de tener los socios de la sociedad, la comunión personal saldrá favorecida, pues habrán quedado liberadas muchas de las trabas naturales que la pueden obstaculizar. Por otro lado, el ejercicio cada vez más rico de la comunión personal deja a los hombres en mejor disposición para trabajar por una sociedad más humana. La sociedad como contradistinta a la comunidad, no podrá ser nunca -y no es necesario que así sea- formal yx reduplicativamente personal. Le basta con ser humana y humanizadora. Aquel haber humano con que se encuentra el niño antes de reconocer a los otros como otros y a los otros como personas y que es tan importante para la configuración de su propia personalidad, debe alargarse al haber humano de la sociedad, del que tanto dependerá la realización madura de las personas. La sociedad es en parte el suelo nutricio donde tienen sus raices las personas; si ese suelo no permite el apoyo debido y no ofrece los materiales adecuados, la realización personal no podrá ser sino desfallecida. La realización de cada persona es misión de cada cual; el ofrecer posibilidades radicales de realización personal es misión de todos, de todos los que constituyen el cuerpo social.

Y esta misión activamente complida es la historia. La historia es principio de capacitación personal. Lo cual nos lleva al estudio de la dimensión histórica del ser humano. Lo que está en juego en la historia es nada menos que el ser mismo del hombre.



## A 3. Dimensión histórica del ser humano

El hombre es una realidad histórica. Esto significa que el hombre enx tanto que realidad es histórico y que la historia como realidad refluçe sobre la realidad humana y sobre el ser humano. La refluencia de la historia sobre el hombre es lo que constituye la dimensión histórica del hombre y la refluencia de lo histórico, en su realidad y en su ser, sobre el ser de cada hombre es lo que constituye la dimensión histórica del ser humano. Ya en el capítulo dedicado a la realidad de la historia hemos hablado de la dimensión histórica de la realidad humana y aun de la dimensión histórica del ser humano. Pero entonces lo hicimos sin reflexionar explicitamente sobre este aspecto de la dimensión. Hablábamos más de la realidad dimensionada que de las dimensiones de la realidad. Ahora atenderemos más explícitamente a este aspecto de la dimensión histórica, especialmente de la dimensión histórica del ser humano. Si no lo hiciéramos de jaráamos fuera de nuestra consideración un aspecto importante del hombre y de lo histórico, y quedafíamos al margen de una posible confrontación con otras concepciones más idealistas de la historia. Aunque el ser radique en la realidad, tiene de por sí suficiente consistencia para que se le considere como algo peculiar y como algo enormemente significativo para una consideración total de lo que se da.

Veíamos que cada hombre y la humanidad entera son prospectivos por pertenecer a un phylum, que en tanto que phylum es formalmente prospectivo, empuja cambiantemente hacia adelante asimilando, por así decirlo, todo lo que va logrando en el curso de su marcha específica. Este carácter prospectivo del phylum refluye forzosamente sobre cada uno de los hombres, y en esta refluencia está una de las raices de la historia. "Por la génesis biológica en su aspecto prespectivo, los hombres no sóloso son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tienen carácter histórico. La historia, como momento de mi realidad, determina así una tercera dimensión del acto en que aquélla se afirma como absoluta, una tercera dimensión del yo" (425).



(335) "La dimensión histórica del ser humano", 17.

El hombre se halla situado siempre. Su situación, como veíamos, es siempre una co-situación y una co-istuación cambiante, una co-situación que nunca es la misma. El hombre va saliendo de cada situación haciéndose cargo de ella como realidad, estando en la realidad de la situación. Con respeestas puramente estimúlicas no podría sobrevivir; sólo si eleva a realidad los estímulos que le impresionan por todas partes, llegará a sobrevivir. Este hacerse cargo de la realidad supone en uno de sus extremos optar, optar por un modor preciso de estar en la realidad. Aparentemente se opta por un acto or por otro, por una solución o por otra; pero en el fondo por lo que se está optando a través de los contenidos de cada opción y sólo a través de ellos es por mi propia forma de estar en la realidad, por mi propia forma de ser. De ahí que lo que en el fondo ocurre en la vida humana es un acto permanente de autoposesión, de ser yo mismo frente al todo de la realidad.

Ahora bien, el hombre no sólo recibe genéticamente su capacidad de estar en la realidad sino que recibe también un modo de estar humanamente en la realidad. Ya vimos que desde sus primeros pasos el hombre se encuentra como suyo abierto a la realidad, pero esta realidad a la que se abre es primariamente un haber humano que le humaniza dándole uno u otro modo de estar en la realidad. "Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgânica en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simplemente traasmisión de vida, no es simple herencia, sino traansmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad"(126). Lo cual no ocurre de una vez por todas sino a lo largo de toda la vida, pues la vida se hace desde la propia realidad pero en una determinada situación, a la que pertenece el ofrecer diversas posibilidades, muy determinadas, de estar en la realidad. La opción humana es opción absoluta en cuanto opción, pero no es absoluta en cuanto los contenidos de esa opción, que son siempre determinados y en alguma manera determinantes. La opción no es sin más libertad absoluta; la opción humana es siempre entre posibilidades reales muy precisas y tal vez muy presionantes. Admitir, por ganto, el carácter optativo de la historia no es entender la historia como pura indeterminanción. (336) ib., 20.



Como ya explicamos (42.33) la humanidad va entregando a cada hombre y a cada grupo de hombres formas determinadas de estar en la realidad. Esta entrega es lo que debe entenderse por tradición y esta tradición es forzosamente progrediente, no en el sentido de que sea forzoso un 'progreso' cualitativo sino en el sentido más modesto de que en cada vida humana y en la vida entera de la humanidad nunca puede seguir siendo lo mismo.

Esta tradición afecta a cada persona. Cada persona es necesariamente decorrente y la tradición afecta de un modo peculiar a esta decurrencia personal. La afecta biográficamente, la afecta en su propia biografía. La decurrencia biográfica no constituye sin más la vida personal sino tan sólo el argumento de la vida personal, pero no puede olvidarse que la persona sólo puede realizarse como persona siendo agente, autor y actor de ese argumento vital. No puede uno ser físico atómico en la tradición que ofrencían los pitecántropos y puede ser que uno no se sienta realizado plenamente como persona si no es teniendo esa figura personal de físico atómico. La tradición, como tradición, posibilita el que haya vida personal, el que la persona pueda afirmarse como absoluta; una determinada tradición es lo que posibilita que la vida sea una u otra. Ambas dimensiones no son extrañas la una a la otra, aunque la segunda se subordina a la primera. Es este un punto importante para determinar en qué puede estar la libertad de la historia, aun en los casos en que las formas de vida concretas, que se ofrezcan, sean casi inhumanas. Como quiera que sea en la propia biografía, apoyada en la propia vida personal, están forzosamente los otros como tradición. Y esto hace que no se pueda llevar la vida personal, ni afirmar el propio ser, más que históicamente. La persona humana, en cuanto persona, tiene recibido su carácter personal, tiene recibido el primer ejercicio de su carácter personal, tiene recibida las posibilidades concretas sin las que no es posible realizarse como persona y tiene recibidos los contenidos concretos con los que va a tejer la trama de su vida. Ante toda esta tradición y en ella se afirmará a sí misma la realidad personal como propia, pero esta afirmación núnca podráx de jar de ser histórica. Cada hombre aun en el puro orden de su biografía tiene una esencial dimensión histórica. Lo cual no sólo no niega la necesidad de opción sino que la posibilita y la exige.



Pero la tradición no afecta a las personas tanx sólop personalmente. El individuox tiene una dimensiónx social, convive cont los demás, vive en sociedad. Hay una tradición de lo social. La historia es tradición social. Como ya vimos, en esta tradición social no intervienen las personas en tanto que personas ni siquiera las acciones de las personas en tanto que personales. Lo que queda en la historia es, por decirlo así, la efectividad de las personas y de las acciones personales y no su carácter personal e intimo. Las personas y las acciones personales intervienen en la historia impersonalmente. No tenemos por quéx repetir lo que largamente analizamos a este propósito, cuando expusimos el concepto de historia. Baste con tanerlo presente y con subrayar una vez más que en este carácter medial de lo impersonal, que no es ni plenamente personal ni es apersonal, está la clave de muchas cruces históricas. Reconocer el carácter impersonal de lo histórico no es reducir la historia al infierno de la natturaleza y de las leyes naturales; pero tampoco es convertir la historia enel paraiso de las intenciones subjetivas y de las buenas voluntades individuales. La impersonalidad de la historia social no deja de lado la necesidad de las acciones personales, pero subraya el carácter decisivo del mnnexxmnexxmnx opus operatum, que tiene su propia consistencia y su propia legalidad. En la historia social, nox lo olvidemos, hay una doble impersonalización: la impersonalización de lo social y la impersonalización de lo histórico. Ambas impersonalizaciones deben ser asumidas por las personas, porque con toda su ambiguedad son posibilidades de personalización.

Y esto es así porque la impersonalidad no afecta sólo a la hisforia social sino también a la historia biográfica, al argumento de la propia vida. Efectivamente, ese argumento se hace en gran parte con las posibilidades avaxia sociales e hidtóricas con las que se cuença en cada situación, lo cuál hace que muchos aspectos de las biografías humanas sean previsibles sin que esta constitutiva previsión implique negación de todo aspecto opcional. Pero además este argumento de la vida es el que en gran parte se entrega a los demás impersonalmente: es algo de la persona pero no es algo que la persona en tanto que persona entregue a los demás en tanto que personas.



Lo social y lo histórico constituyen siempre un momento de la vida personal y este momento constitutivo se reactualiza y se reafirma en el ser del hombre. El modo como mlo histórico y lo social afectan a la vida persona es un modo impersonal, como reducción de lo personal a ser meramente de la persona. Es el concepto modal de historia como distinto del concepto dimensional de historia. Necesitamos ahora precisar en qué consiste este concepto dimensional de historia.

El concepto modal de historia hace referencia al modo como la tradición afecta al individuo y afirma que este modo es impersonal como contrapuesto a personal. La tradición, en efecto, puede afectar personalmente al individuo. No la tradición social, pero esto es debido a que la socialidad es siempre impersonal no a que la tradicionidad lo tenga que ser siempre. Una persona puede entregar personalmente a otra persona su propia forma de estar en la realidad como propia: es lo que ocurre en todos los casos de la comunión personal. El modo de entrega es entonces formalmente personal: en el opus operatum se hace presente personalmente, esto es, de persona a persona, la propia intimidad pues lo que se entrega es lo propio como propio, como suyo y no como algo puramente objetivo que está ahí. Cuando la entrega es impersonal, mea porque la provenga del sujeto social sea porque proceda de un sujeto individual que no se comunica personalmente, estamos ante otro modo de entrega, ante otro modo de tradición. A este otro modo de tradición es al que apunta el concepto modal de historia: la tradición impersonal de formas de estar en la realidad a través de la entrega de distibuts posibilidades objetivas.

El concepto dimensional de historia es más básico que el coneepto modal. Modalmente, la historia se opone a la biografía personal, porque aun en la historia biográfica lo que hay de historia sigue teniendo un cierto carácter impersonal. Pero tanto el modo personal como el modo impersonal son modos distintos según los cuales la tradición afecta a un sumeto. "De ahí que se inscriben dentro de una misma línea, previa en cierto modo a aquella diferencia modal: dentro de la línea de la tradición como una dimensión del sujeto mismo en cuanto filéticamente determinado por aquélla... Es el conceptor dimensional de la historia. Constituve el ámbito entero de la prospectividad tradente en todos sus modos y formas, tanto impersonales como



personales. Modalmente, la biografía personal se opone a la historia tanto social como biográfica. Pero dimensionalmente, la biografía personal es tan historia como la historia social y la biográfica. Reciprocamente, biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia" (127).

Aparentemente con este concepto dimensional de historia se contradice el concepto modal de la historia. El concepto modal hace referencia a lo impersonal, de modo que lo histórico es siempre impersonal, mientas que el concepto dimensional incluye tanto lo impersonal como lo personal. Ya al hablar de la realidad histórica nos encontramos con un problema similar pues el carácter de opción necesario en la historia parecía estar en contradicción con el carácter formalmente impersonal con que se presenta modalmente lo histórico. La solución a esta aparente contradicción debemos buscarla ahora en la prolongación de lo que entonces dijimos.

Hay que partir del concepto de tradición. El hombre es esencialmente un ser que vive de la tradición. Vivir de la tradición no es una fórmula categorial, es un concepto transcendental: el hombre no se posee axim a sí mismo como realidad -y esto es mvivir- sino reci biendo y entregando formas de estar en la realidad -y esto es tradi ción-. El hombre wive en tradición tanto individualmente como socialmente. Ahora bien, tradición e historia se adentifican. La historia es una traasmisiónk tradente (4.2.7.) en su triple vertiente de constitutente, continuante y progrediente. No hay por qué reducir lo histórico a una tradición impersonal. Ciertamente la tradición impersonal tiene una formalidad propia y un volumen tan grande en el decurso de los hombres, que obliga a dar unem concepto propio de ella: es el concepto dimensional modal de historia, tanto social como biográfica. Pero cabe una entrega personal, que como entrega tieen también su carácter histórico; esto no supone una petición de principio y no lo supone por dos razones al menos: porque de hecho se da una tradición personal, la cual tradición está incluida siempre en un marco histórico -y por qué lo iba a estar si la tradición per sonal no tuviera nada que ver con lo histórico-, y porque aun ante



(337) ib., 33.

la tradición impersonal cada persona humana puede y debe en su propia biografía personal optar por unas formas u otras de estar en la realidad -y cómo iba a poder optar personalmente, si lo histórico no tuviera nada que ver con su más propio carácter personal, es decir, hay una recpeción personal de una tradición impersonal y hay o puede haber una tradición personal en una comunicación personal.

Hay, pues, una línea común a lo personal y a lo impersonal en el hombre. Lo cual es válido tanto de la historia como de la sociedad. Así como en la dimensión social cabenkanka la sociedad estrictamente tal REM y la comunión personal, en la dimensión histórica baben las biografías personales y la historia social y biográfica. La raíz en ambos casos es la misma: la presencia radical de un phylum, el phylum del animal de realidades, por el que los miembros de la especie conviven -dimensión social- y por el que hay una tradición prospectiva -dimensión histórica-, que pueden presentarse, ambas, o en forma personal o en forma impersonal. Si nos ceñimos a lo histórico ha de reconcerse un ámbito de prospectividad tradente, que surge necesariamente de la condición física que le compete al animal de realidades por ser animal y por serlo de realidades.

Este planteamiento dimensional de la historia hace, como acabamos de insinuar, justicia a los hechos. La hissoria no puede ser el puro ámbito de lo impersonal, como tampoco puede ser el puro ámbito de lo personal. Lo personal no puede darse sin ese ámbito gigantesco de la historia social. Pero tampoco basta con lo impersonal. Ya el concepto mismo de impersonal era una superación de planteamientos puramente naturalistas de la historia: no hay una historia natural. Pero el concepto de impersonal tiene que ser superado en ese doble sentido que hemos apuntado: en el sentido de que frente al ámbito de lo impersonal cabe una recpeción personal aunque la tradición no lo sea, y en el sentido de que en el marco condicionante y posibilitante de lo socialmente histórico cabe una estricta tradición personal como tradición y como recpeción. Queda así superado el dualismo de lo histórico y de lo personal, sin que ni uno ni otro pierdan su propia autonomía y formalidad. De hecho el ser humano, por cuya dimensión histórica nos preguntamos, reactualiza a una este doble carácter de lo personalmente biográfico y de lo impessonalmente histórico. Hay coerta oposición que se hace presente en la propia vida, pero no hay



contradicción: lo impersonal y lo personal juegan su partida en el mismo hombre y este juego es un juego histórico. Reducir la historia al campo de la historia social es, en definitiva, un empobrecimiento de la historia como realidad metafísica y, lo que es más importante, una desfiguración de lo que ocurre en la realidad de los hechos. El concepto dimensional de la historia salva así la complejidad de lo histórico: abarca la complejidad y aun la oposición formal de los distintos modos en que puede presentarse, pero los mantiene en unidad, en la unidad que es el hombre y en la unidad que tiene lo humano.

Es, por tanto, la historia dimensionalmente considerada la que aquí nos importa. Y esto por una doble razón: porque sólo la historia dimensionalmente considerada abarca la historia enx su totalidad, y porque es esta dimensionalidad de la realidad histórica la que va a dar paso a lax dimensións histórica del ser humano.

Entendida la historia en toda su amplitud real se nos presenta como una entrega de formas de estar en la realidad. Esta entrega sólo se realiza a través de cosas reales, entendido el trérmino en todo su generalidad, pero no consiste formalmente en la entrega de cosas reales; sin éstas v sin su entrega no habría posibilidad de entregar formas de estar en la realidad, pero sólox con ellas no habría historía, lo que habría no sería historia. En el juego histórico del fue-es-será, la presencia en el es, la actualidad presencial unitaria de las tres 'tiempos', sólo se lleva a cabo en las posibilidades, tal como entendimos este concepto al hablar de la realidad histórica, (4.2.3.). El modo de estar en la realidad que se me entrega es un modo ofrecido y no impuesto: es una posibilidad real ante la que el hombre opta y con la que el hombre proyecta. Una posibilidad que es siempre posibilidades, posibilidades no puramente lógicas sino posibilidades reales que me dan un poder y no me imprimen una necesidad. Que estas posibilidades formen sistema, que las posibilidades sean siempre sistema de posibilidades, lo único que significa es que la historia, por lo que tiene de historia a no sólo por lo que tiene de naturaleza, es formalmente estructural, y como estructural la acción que en ella se ejercita no es nunca una acción aislada sino una acción a la que le corresponde una determinada posición. Tal determinación posicional define formalmente sus límites, los límites de su realidad y de su sentido, pero no anula ni el carácter opcional ni



el carácter meramente posibilitante de 10 histórico, tanto en 10 que tiene de realidad como en 10 que tiene de ser. Sobre todo, en 10 que tiene de ser. Porque es en la actualización opcional de unasp posibilidades donde el hombre afirma su realidad como propia, como ab-soluta, frente a esas posibilidades en el todo de la realidad.

Es esta realización de posibilidades, esta realización de posibilidades constituidas primero en proyecto lo que hace que el acto humano y lo en él realizado, además de ser siempre un hecho, se convierta en sucesox. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades. De ahí que toda acción humana, que siga esta camino de realización, sea una acción histórica, si no por razón de su contenido si por razón de ser realidad por apropiación. Esto es válido incluso para cosas, al parece tan ahistóricas, como el saber científico. Y, sin embargo, es obvio que sólo en una determinada situación y en una determinada altura de los tiempos se pueden alcanzar determinados saberes científicos; pero es también obvio que una proposición científica, aum en lo que tiene de verdad, es una proposición histórica por el doble motivo de ser una posibilidad por la que se kha optado y de ser una posibilidad; cuyo contenido está condicionado por las posibilidades previas en las que se ha apoyado. Frente a las acciones humanas, dice Zubiri, hay que dar una razón de suceder; es claro que para dar esta razón hace falfa acudir a un estudio muy preciso y muy complejo de lo que en cada caso fue posible. Posible, no lo olvidemos, para una apropiación. Sólo así podrá entenderse y podrá provectarse lo que en definitiva se ponexen juega en la historia: el ser del hombre y el ser de los hombres. "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" (128).

Como ya vimos (4.2.3.) esto no lleva a confundir da historia con la sociedad dinámicamente considerada. Ciertamente la historia, tomada en su realidad concreta, incluye la sociedad y todos los dinamismos de la sociedad, pero no se confunde con xx ella y con ellos. La sociedad y los dinamismos sociales son, por lo pronto, hechos, y, en cuanto hechos, no son formalmente históricos. Para serlo tienen



que convertirse en sucesos. Tienen que ser, por un lado, resultado de una apropiación, resultado opcional de una apropiación; tienen que ser, por otro, algo que se presente como posibilidad para una nueva apropiación opcional. Sin sociedad no hay história, al menos historia en toda la plenitud de su realidad, comon no hay suceso sin hecho; pero la sociedad no es sin más la historia ni la marcha de la sociedad no es sin más la marcha de la historia. Son inseparables pero son distintas. Podría decirse que la historia es la libertad activa, la liberación de la sociedad; no su anulación porque sólo hay historia en la sociedad, pero sí su liberación porque el enfrentamiento histórico con la sociedad permite convertir lo social determinante en posibilidad de determinación.

Por la misma razón, pero en el otro extremo, la historia no es la historia del espíritu objetivo. Ni es el ámbito del espíritu ni es el ámbito de lo objetivo. Si los social pudiera entenderse como lo objetivo, cambiado lo objetivo por lo objetivado y lo objetivado por lo realizado, todavía necesitaría verse como posibilidad. Pero este 'verse como posibilidad' no es cuestión de espíritu, es cuestión de animad de realidades; entender lo personal como lo espiritual es algo que, más allá de la cuestión nominal, puede llevar a grandes equivocaciones intelectuales y a graves desidias reales.

De la historia así entendida hay que preguntarse más explícitamente cómo refluye y, en este sentido, dimensiona els ser del hombre. Refluir es aquí, por lo pronto, posibilitar. Esta posibilitación se refiere primariamente al ámbito de la realidad y hace del individuo humano un individuo histórico; pero esta posibilitación por su propia naturaleza y no sólo por lo que es la realidad del hombre está a un paso del ser, está a un paso del Yo. Y lo que nos preguntamos ahora es precisamente por el Yo histórico, es decir, por la refluencia de la realidad histórica sobre el Yo en tanto que Yo, en tanto que afirmación absoluta. "La dimensión histórica de la persona es una refluencia de la prospectividad esquemática de mi realidad sustantiva sobre esta misma realidad. Esta refluencia tiene dos aspectos esenciales. Ante todo, es la refluencia dimensional de la historia sobre la realidad iddividual en tanto que realidad: es



el problema del individuo histórico como realidad. Esta realidad se afirma en sí misma como algo absoluto en eltodo de lo real: es el ser del hombre, su Yo. Como la realidad mque así se afirma es histórica encuanto realidad, resulta que el ser de esa realidad, el Yo, es absoluto, pero lo es de unam manera también histórica. Y entonces nos preguntamos enqué consiste esta dimensión histórica del ser del hombre, del Yo" (129).

Como ya vimos (4.2.2.1.) la refluencia de la realidad histórica sobre la realidad de cada hombres es capacitación: la historia es un proceso creacional de capacidades. Lo que la historia va haciendo con cada individiuo histórico es convertirlo en más capaz. Nos queda por ver qué es lo que hace la historia con el ser humano, que en su propia afirmación se afirma como histórico.

El Yo es el Yo de una realidad histórica. Esto es fundamental. Una vez más no hay un Yo puro, ni siquiera en su consideración traascendental; el carácter absoluto del Yo no puede estar en oposición con la realidad de la que es Yo, y esta realidad es una realidad histórica. El carácter absoluto del Yo no se logra por negación, ni siquira por puesta entre paréntesis o por abstracción de la propia realidad; se logra por la afirmación de esa realidad, que es histórica, como realidad mía, como realidad suelta-de toda otra realidad, donde esta soltura implica la afirmación de la realidad de los otros y de la realidad de lo otro. El momento de suidad que se afirma en el Yo es solo eso 'momento de suidady y no algo que nada tuviera que ver con las demás realidades: tanto la unidad con las demás realidades como la propia suidad son dos momentos transcendentales. Por eso, debe sostenerse una vez más que el carácter absoluto del hombre es un carácter formalmente respectivo: el hombre es respectivamente absoluto, lo cual ciertamente define el carácter de esa absolutez, pero no lo anula. Se trata de dar concepto a una realidad que se presenta con esos dos caracteres de absoluta y respectiva, y no de un enlace dialéctico de dos conceptos que de antemano se definen como excluyentes. Desde esta realidad humana en su carácter de suya y en su carácter de respectiva, es desde donde ha de entenderse lo que жіхмімххимхимхихихихих significa absoluto respectivo. Y es este absoluto respectivo, en su comición de realidad histórica el que se afirma en el Yo, que es el Yo de una reali-



dad histórica. Tenerse que afirmarse como absoluto desde una realidad constitutivamente respectiva es en el fondo el drama metafísico de la realidad humana, un drama en que antagónicamente sem presentan la tentación de convertir el carácter absoluto en algo separado y suficiente y la tentación de convertir el carácter respectivo en algo confundido y dependiente.

El Yo, el ser humano, por tanto, tiene carácter histórico, en virtud de la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, sino también sobre el ser de esta realidad. Pero, ¿en qué consiste el carácter histórico del ser humano, del Yo?

Ante todo, el Yo humano, por razón de su historicidad, tiene una manera propia de ser absoluto: 'es así'. "Ser así significa ser un acto no de mismo potencias y facultades, sino de mis potencias y facultades capacitadas" (430). Es la realidad capacitada la que se acgualiza formalmente en el ser histórico. Mi Yo está en la realidad y se afirma en el todo de la realidad, pero lo está segúns sus capacidades. "El 'así' significa concretamente 'según mi capacidad'. La realidad sustantiva humana no es absoluza en abstracto, sinog que es una 'capacidad de ser absoluta'. El Yo es un acto de mi intrínseca 'capacidad de absoluto' " (431). La realidad y el ser humano no se explican sólog con potencias y facultades; para su explicación se necesita de las capacidades porque es una realidad histórica y la historia es formalmente principio de capacitación. La realización de de mi ser absoluto será siempre una realización según unas capacidades determinadas. Toda realidad humana llega a tener su propia capacidad de absoluto, su distinta capacidad de absoluto, aunque pueda contar con las mismas potencias y facultades. Lo que está en juego en la historia es nada menos que el enriquecimiento o el empobrecimiento de mi capacidad de ser absoluto, "Por esto, el Yo no sólo es 'así', sino que no puede serlo más que según un 'así', Como la historia es proceso de capacitación, resulta que la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto" (132). El 'así' no es entonces una determinación accidental, ni siquiera una pura determinación talitativa; es una determinación transcendental porque afecta a la capacidad misma de ser absoluto. Reciprocamente esta capacidad



(340) ib., 56. (341) ib. (342) ib., 57.

no se refiere primariamente a los modos concretos en que se realiza mi carácter de absoluto sino a la realización misma de ser absoluto. Desde luego son dos aspectos extrechamente conexos, pero en principio independientes, porque en definitiva la capacidad no depende necesariamente de los recursos ofrecidos, ni siquiera del papel que toca jugar en la vida, sino que depende formalmente de la propia afirmación personal: el hombre es agente y actor, pero donde el Yo se encuentra más a sí mismo es en su carácter de autor, en hacer que los actos sean los suyos, fuera cual fuese su cotenido.

El Yo está procesualmente determinado, porque la historia es un proceso metafísico de capacitación. Como vimos, este proceso de capaciación es lo que exige mhablar de una 'altura de los tiempos'. "Todo wsząkiwade estadio de capacitación tiene...una posición bien determinada en el popoceso de capacitación. Esto es lo que vo llamaría 'altura procesual'. Es un carácter de la 'realidad' histórica. En cuanto este carácter determina una manera del 'ser', del Yo, la altura procesual constituve la 'altura de los tiempos'...La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Como esta altuma es un punto muy rigurosamente determinado en 'posición', resulta que una misma acción ejecutada en el siglo V v hov puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura del los tiempos. El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenecer a la 'realidad' humana. Pero el tiempo del 'ser' humano, del Yo, no es ni sucesión ni duración ni proyección, sino que sucesión, duración y proyección determinan en el acto de ser Yo una figura que yo llamo 'figura temporal' del Yo. No la produce. Producir xes propio de la 'realidad'. Pero la realidad no produce el 'ser', sinogn que sólo lo 'determina'. Pues bien, el tiempo no sólo transcurre (enxa sucesión, duración y proyección) en la realidad', sino que es 'figura': es el tiempo como modo de 'ser'. El tiempo del Yo es una configuración temporal intrinsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempono produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo 'es' figura, digura del Yo. Esta figura es la determinación metafísica de mi ser 'determinada! por la altura procesual de lo histórico de mi realidad. Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los



rasgos xemporalæx de da figura temporal de mi Yo. El Yo es absoluto 'así', según suxix figura temporal que le confiere la altura procesual de lo histórico de mi realidad. La capacidad de lo absoluto es, en cada instante, capacidad según una ciertax figura temporal" (343).

Entramos aquí de lleno en la dimensión histórica del ser humano. En parte ya pasamos por estos textos al hablar del carácter temporal de la historia y al estudiar el concepto de edad del tiempo histórico (4.3.1.3.). Pero aquí los tenemos que analizar desde el preciso punto de vista del ser histórico, del ser histórico de cada uno de los hombres y del ser histórico de la humanidad entera.

Ante todo, hay que partir de la realidad histórica; si se quiere, de lo realmente producido en la historia, de lo realmente nuevo acaecido en la historia. Siempre hay que partir de la realidad. Lo que formalmente ocurre en el suceder histórico es un proceso de capacitación: los hombres son más capaces precisamente por el discurrir histórico, por lo que va ocurriendo en la historia. Hay, pues, en la realidad histórica una altura procesual, donde ambos conceptos unitariamente entendidos debento tomarse en un sentido estructural: en el proceso un momento se apoya en el otro y cada estadio de este proceso tiene una posición been determinada, como ya analizamos en su lugar (4.3.1.1.).

Este carácter real de la altura de estados procesual determina una manera de ser y se convierte en altura de los tiempos. La diferencia es clara, autoque pueda parecer sutial: el primer concepto se refiere a un modo de realidad y el segundo a una manera de ser, es decir, a la reafirmación en la vida de la propia realidad, según uno u otro modo de realidad. Si quisiérames tomar un ejemplo marxista diríamos que las capacidades que se originaban por los modos de producción feudales determinaban unas maneras de ser del los hombres medievales, que son completamente distintas de las de los hombres de una sociedad pre-industrial. El ejemplo no se aduce aquí ni para defender la teoría marxista de la historia ni para dar por bueno y sin más que el modo de ser medieval estuviese determinado últimamente sólo por los modos de producción correspondientes; el ejemplo se aduce para iluminar ciertas mentes obtusas y para hacerles ver que

la distinción entre realidad y ser es, también en la interpretación de la historia, una distinción importante, y que más alláde lo que ocurre en la realidad hay que preguntarse por lo que sucede en el ámbito del ser; igualmente para mostrar que no basta en la historia preguntarse por lo que ocurre en el ámbito del ser sin preguntarse por sus determinantes reales.

¿A quién determina la altura procesual? Zubiri responde que al Yo. Pero para enteder correctamente esta afirmación, no debe olvidarse que el trabajo de Zubiri está preguntándose precisamente por las dimensiones históricas del Yo. Por tanto, su afirmación debe ser ampliada. La determinación afecta sin duda al Yo en su forma reducida de yo-tú-el-los demás; esto es, no determina sólo a todos y a cada uno de los Yo por separado sino a la unidad radical de quienes están vertidos los unos a los otros en ese carácter preciso de co-determinación personal y de co-denominación personal o impersonal. Pero la determinación afecta más primariamente todavía al cuerpo social, pues si el sujeto de la historia es el phylum en forma de sociedad, la sociedad misma tendrá su peculiar manera de ser enx razón de las capacidades de que disponga. También se da, claro está, la determinación del Yo, de ese Yo que lo es de una realidad histórica, pero no por ello deja de ser un estricto Yo.

Lo que la altura procesual determina es el carácter temporal de la sociedad, del yo-tú-él-los demás y del Yo. Suvesión, duración y proyección son momentos del tiempo, pero pertenecen formalmente a la realidad humana: es la realidad humana la que va suceddéndose, la que va durando y la que va proyectando. En cambio, la altura de los tiempos pertenece al ser. Por eso, debe precisarse con más rigor la frase primera de este párrafo: lo que la altura procesual determina es el carácter temporal del ser de la sociedad, del yo, etc. Determinan una 'digura' temporal. Cada mtiempo real tiene su figura propia, porque en cada tiempo la sociedad, el yo, etc. con las capacidades, con las que cuentan, van configurando maneras de ser distintas. Lo que es válido para la figura de ser de cada uno de los individuos, es también válido para la figura de ser de cada una de las épocas históricas. Más aún, en buena parte la figura de cada cual está configurada por lo que es la figura de su tiempo, por lo que es la altura de los tiempos en la que le ha todado vivir.



¿Y qué es el determinar mismo? Determinar no es producir, porque producir es propio de la realidad. No es, pues, que lo que ocurre en la realidad histórica 'produzca' lo que sucede en el ser histórico. Esto es así ya desde una teoría general de lo que es la realidad y de lo que es el ser; de lo contrario el ser sería otra rrealidad, porque sería un producto de ésta. La actualización de la realidad en la respectividad mundanal lleva a una nueva actualidad: en una u otra figura, pero siempre en una figura, hay una afirmación frente al todo de la realidad, pero desde y en una realidad determinada y determinante. Esa afirmación donde se da plenamente es en el Yo y amp de otra manera en los otros estratos, porque el ser no es sólo de la realidad humana, de la realidad personal sino que hay ser de toda realidad. Por eso, la determinación es en cada caso distinta.

La determinación que la realidad histórica actualiza en el Yo tiene un carácter especial. Ante todo, se da en la propia realidad personal y desde ella, aunque como realidad personal histórica. La altura procesual sí hace que se produzcan unas capacidades u otras, y en este sentido el ser histórico del Yo depende también de ese carácter estructural y universal que constituye la altura procesual. Ahora bien, la reactualización de la propia realidad frente al todo de la realidad en el caso del Yo pasa por un momento formal de apropiación optativa. Esto hace que la determinación no pueda entenderse de un modo determinístico por una xdoble razón: porque el determinismo es uno de los 'esquemas' conforme al cual se entiende la causalidad física, y porque en el orden del ser humano es ineludible ese momento opcional. Indudablemente este momento opcional es un momento que no puede separarse ni de la propia realidad, ni de las propias capacidades, ni del sistema de posibilidades con que se cuenta. Pero todo esto lo que hace es que la afirmación del propio yo sea siempre una afirmación real y como afirmación de la propia realidad una afirmación que no es una pura afirmación; no que la determinación sea un proceso determinista. Así la determinación de la realidad histórica sobre el Yo se actualiza como determinación por una mediación optativa; la cual mediación optativa reobra sobre la propia realidad y puede dar paso a proyectos muy distintos, que en parte hacen imprevisiblex la figura por la que se opta. Y, sin embargo, esta figura no será extraña a la figura del tiempo, porque se dará forzosamente en el ámbito de la figura tempo-



ral, que es propia de cada estadio histórico. Es toda la realidad histórica a través de la propia realidad histórica la que de un modo o de otro se reafirma en el propio Yo. Esta peculiaridad de la determinación del Yo es importante subrayarla, porque deja un ámbito de libertad y de pealización personal en lo que nunca puede dejar de ser histórico. Hay, pues, la posibilidad radical de una libertad y de una realización personal históricas; no son dos términos que se excluyen, aunque mutuamente se condicionen.

La determinación que la realidad histórica actualiza en otros ámbitos del ser, que no son el Yo, tiene también sus caracteres propios. Ante todo en el ámbito del yo-tú-él-los demás: la comunalidad del ser cobra su propio carácter histórico, porque la determinación de la realidad histórica en lo que tiene de social hace que la comunalidad del ser sea también una comunalidad histórica. No se han dado siempre las mismas formas de ser comunal y esto es debido a las diversas for-social. En este caso la determinación es, por decirlo así, más directa, pasa menos, aunque también pasa, por las libertades individuales. Piénsese en lo que las costumbres, las convenciones sociales, las presiones morales, etc. pueden hacer de la realidad social en su doble vertiente personal e impersonal, v. consecuentemente, en lo que normalmente resultará en la manera de ser del vo-tú-él-los demás. Por poner un ejemplo, la actualización del yo-tú en una sociedad de estamentos muy distantes puede ser muy distinta de la que se de en una sociedad mucho menos formalista; puede ser también muy distinta en relaciones de padres e hijos y en relaciones de hombre ym mujer, etc. Podría pensarse aqui también que estas distintas maneras de ser son 'asi', porque los temperamentos o las voluntades son de una índole o de otra; y, sin embargo, aun interviniendo elementos no sociales ni históricos, no hay duda de que dependen esas maneras de ser del cambiante carácter histórico de lo social. Un caso de gran transcendencia social podría verse en las relaciones médioo-enfermo, que con tanta agudeza 'histórica' ha analizado Lain Entralgo (434).

Todavía menos mediación tiene lo que la realidad histórica, tomada en su totalidad real y en sus dimensiones más 'naturales', determina en el ser histórico de una época. Hay épocas cuya manera de ser, toma-(344) Laín Entralgo, P.: La relación médico-enfermo. Historia y teo-ría, Madrid 1964.

das en conjunto y como épocas, son ascéticas o hedonistas, son ateas o religiosas, son explotadoras o liberadoras. Esto no quiere decir que todos los que viven en esa época sean necesariamente de un mismo tipo y deban pertenecer necesariamente a uno solo de los extremos de la disyunción. No es así históricamente y no tiene por qué serlo. Lo que sí tiene que ser es que, aun no perteneciendo al extremo reinante, se es lo que se es en relación forzosa con él. Lo cual significa que evidentemente se dan KNKMXXXXXX formas de ser históricas determinadas por las distintas formas que puede adquirir la altura procesual de la realidad. Zubiri ha hablado de un pecado histórico a diferencia de un pecado personal y de un pecado mxxix original (435); pues bien ese pecado histórico está en la línea del ser histórico, pero del ser histórico no del Yo ni del yo-tú-él-los demás, sino del ser histórico de la realidad histórica tomada en toda su realidad concreta y en la que intervienen junto con las personas y su libertad todas las estructufas naturales y todas las producciones y objętivaciones humanas, que constituyen la unidad y la realidad concreta de la historia tomada en su toralidad.

El Yo tiene figura temporal, la tiene el yo y la tiene también la realidad social, el cuerpo social. En los tres casos el tiempo no sólo transcurre en sucesión duración y proyección sino que es xigmxagión figura, configuración temporal intrinsecamente cualificada en cada instante del transcurso. Es la realidad temporal la que determina la figura de su respectivo ser, pero este aspecto figural del tiempo es algo que pertenece formalmente al ser, a los rasgos de la figura temporal. La razón última para atender a esta dimensión figural delx tiempo es precisamente la historia: el que con unas mismas realidades -con unas mismas potencias- se pueden dar modos de ser distintos en virtud de un momento opcional que cuenta con posibilidades y capacidades. Con los mismos elementos mismos dados en una época determinada pueden conseguirse muy distintas unidades históricas por la doble razón de que lo que importa es la estructuración de esos elementos, la cual puede ser muy distinta con los mismos elementos .momento de realidad., y porque aun con una misma estructura



ción se puedex ser de formas muy diversas -momento del ser- y estas formas diversas de ser son las que exigen el que se hable de una figura temporal, además de la configuración real que pueda darse en un momento determinado del proceso. Esto es así más en el ámbito del Yo y del yo, que en el delæ cuerpo social, ya que en el ámbito del Yo es donde el elemento opcional tiene su sentido pleno. Pero si la capacidad de absoluto misma está medida por la figura temporal en el Yo, cuánto más estarán medidas la realidad social y la realidad individual (en el sentido de diversidad) por msu correspondiente figura temporal.

Ya vimos que la altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye su edad (4.3.1.3.). Ahora bien, esta edad se afirma en el acto de ser como momento intrínseco suyo. "El Yo...tiene una figura temporal que le es propia. Y aquello que la edad de la realidad moduād en el ser humano, en el Yo, es esta figura. Pero entonces la edad no es sólo una 'cualidad' de la 'realidad' humana, sino también un 'rasgo' del 'ser' humano, del Yo, determinado por la edad de mi realidad" (436). Atendamos especialmente al caso del Yo sin olvidar que el razonamiento es también válido para todo lo que puede considerarse como 'realidad humana'.. Cada hombre, por razón de su 'realidad histórica' tiene edad; "en cambio, el ser humano, el Yo, como determinado por la edad, es etáneo. Etaneidad... no es edad. No hay edad del Yo, pero hay etaneidad del Yo. Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él" (437). La distinción viene exigida por la diferencia conceptual entre contemporáneos y coetáneos: ha habido y aun hay hombres y grupos humanos que pertenecen a la misma hoja del calendario y que, sin embargo, no tienen históricamente nada en común; no se trata de que lleven tipos de vida muy distintos enx razón de su posición en el cuerpo social, sino que la diferencia es mucho más radical: pertenecen a mundos históricos distintos, que configuran su manera de ser conforme a otros patrones. También aquí la distinción se funda en las realidades distintas desde las que son y en buena parte sólo cambiando esas realidades podrán darse posibilidades reales de que cambien sus maneras de ser; pero esto no obsta para que



(347) "La dimensión histórica " 59

las maneras de ser, la propia figura tenga unos rasgos u otros. Precisamente porque se tiene una edad se es etáneo, pero con la misma edad lask etaneidad puede ser distinta, porque es distinta la última concreción histórica que se tiene.

Pues bien. "esta etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. Es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella: su actualidad etánea" (138). La realidad está abocada al ser y sólo en el ser muestra todo lo que es. Cuando se dice que la etaneidad es el ser metafísico de la historia se contrapone, por lo pronto, el ser metafísico a la realidad metafísica de la historia; pero, al mismo tiempo, se afirma que la realidad metafísica de la historia no se entiende debidamente si no se la cuestiona como principio dela ser metafísico. Dicho en términos más concretos, sin llegar a la etaneidad se descohoce una dimensón esencial del tiempo humanos y de la historia, y la etaneidad pertenece al ámbito del ser; un ser, sin embargo, exigido y determinado por la realidad histórica. Entonces lo que aporta la realidad histórica al ser histórico es esta actualidad etánea: es esa última concreción histórica por la que en la historia los hombres y los mgrupos humanos son históricamente distintos.

La etaneidad, así entendida, no es xuna 'propiedad' metafísica del Yo. "Es tan sólo lo que mide históricamente el modo como el Yo es absoluto: el Yo es absoluto etáneamente. En su virtud, la etaneidad no es 'propiedad': es di-mensión. Todos los caracteres del Yo son dimensivamente etáneos" (439). Si fuera propiedad metafísica del Yo, la historia sería Ñinútil, no habría propiamente historia; la etaneidad fluiría inmediatamente del Yo, pero esto sería en definitiva pura naturaleza. La etaneidad no es propiedad metafísica sino que es dimensión: algo que efectivamente mensura lo que es el Yo como absoluto. Como dimensión es refluencia de la realidad histórica entera y no sólo de la propia realidad personal sobre el ser propio; en algún sentido viene de fuera o, por lo menos, sobrepasa los limites de una realidad personal separada. Y porque es dimensión y no propiedad puede afectar a todos los caracteres del Yo y no sólo al Yo mismo; todo <u>lo que</u> es el Yo es etáneo: lo es su capacidad misma de absoluto y lo son todos sus rasgos, la figura misma de su personalib. 60. (349) 1b. 60-61.



dad; los hombres tienen en cada exaxée etapa de su vida distinta capacidad para afirmarse como absolutos y los gruposhumanos tienen en cada época de su xix historia distinta capacidad colectiva para afirmarse como absolutos -no el grupo, aunque también esto se ha preten dido, sino los hombres pertenecientes a un grupo; los hombres tienen también en cada etapa y en cada época capacidades distintas para que la figura y el estilo de su vida puedan ser muy distintos en la afirmación de su ser absoluto. Piénsese, por ejemplo, en la debatida cuestión de si es necesaria o no una propiedad privada de los medios de producción para afirmarse como absoluto; piénsese en la necesidad de un desmedido consumo para sentirse afirmado como absoluto, etc. Son problemas históricos y deben responderse históricamente porque la edaneidad no fluye del Yo como una propiedad suya sino que es tan sólo una dimensión.

Y-si la etaneidad no es propiedad del Yo, menos aún constituye su estructura formal. La afirmación va contra la exageración de la postura hegeliana, como si la hastoria fuera llevada sólo por lo objetivo-general, de tal suerte que el Yo no fuera más que la concretización y el apoyo en el que apareciese la historia y donde se realizase lo propiamente histórico. Esto supondría que la historia surgiese del espíritu absoluto, donde los dos términos se prestan a discusión: qué se entimende por espíritu absoluto y qué se entimende porxisurugir. Uno puede preguntarse de dónde surge últimamente la historia, pero para plantearse correctamente esta cuestión hay que responder primero desde el plano inmediato donde aparece lo histórico. Y en este plano el surgir es algo que corresponde a la realidad humana constituida en especie prospectiva como anikmai animal de realidades; es la propia realidad humana la que es histórica y la que hace historia, una realidad que es tanto individual comos social. "La historia marcha, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones personales excepitadas por las personas individuales" (190). No quiere esto decir que sean las personas individuales los únicos factores dinámicos de la historia; pensarlo así supondría admitir que puede darse historia sin naturaleza, que puede darse



(150) 100, 61.

libertad sin naturalización de la libertad. Lo que quiere decir es que ni las personas son puro resultado del acaecer histórico ni la historia tiene una marcha con independencia de las apropiaciones opcionales más o menos libres: en lo histórico mismo en tanto que histórico intervienen las personas, que no se reducen a ser soportes de la historia o lugares por donde pasa una especie de realidad absoluta que sería lo histórico.

Aun tomada la historia en toda su concreción no es lo generalx sin más lo que mueve la historia sino lo personal reducido a impersonal. Ciertamente en cuanto en esa concreción se incluye lo social y lo natural han de reconocerse dinamismos de singular importancia que no son personales y que podrían considerarse como 'lo general'; más aún 'lo general' condiciona en gran medida todo lo personal, de modo que en lo personal no desaparece lo general. Lo que sucede es que cuando se personaliza lo general, ya no actúa formalmente en la historia por lo que tiene de generals sinos por lo que tiene de personal. Tal vez la personalización de lo general tienda a mostrarse como lo impersonal, pero lo impersonala sigue haciendoxe referencia necesaria a la persona, "La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, minom por bajo de ellos como resultado de una despersonalización; es impersonal. No es una potenciación del espíritu absoluto. Por esto, la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas" (151). La historia es, en definitiva, principio de personalización, comos vimos en su lugar (4,3,2,2.). Un principio ambiguo porque lo general propende a despersonalizar, pero un principio realmente personalizador porque proporciona nuevas capacidades de ser absoluro. Que en esta nueva, siempre nueva, capacidad de ser absoluto, lo absoluto mismo cobre una presencia y una realidad siempre mayores, es algo distinto a ver en lo absoluto el sujeto único de la historia. Hacer de la wixxxxxxx historia una forma de eternidad es negar la historia; el valor eterno de lo histórico, si es que lo tiene, ha de concebirse afrimando lo histórico con sus concretas estructuras femporales y no diluyéndolo en la eternidad.



(351) ib. 61-62.

En la historia se unifican así las tres dimensiones del ser humano. No en la historia formalmente considerada, pressex pero sí en la historia tomada en su concreta realidad, que es donde se actualiza el ser humano, "El ser del hombre, el Yo, es 'yo, comunal i y etáneo', porque es el acto de la realidad sustantiva la cual es constitutivamente y no aditivamente una realidad de carácter esquemático, esto es, específico. En su virtud, los otros están ya refluyendo primero sobre la realidad de cada persona diversa determinando su ser a ser 'yo', el 'cada cual'. Refluyen además dándole un cuerpo de alteridad que determina el Yo como 'comunal'. Refluyen finalmente sobre la persona capacitándola y determinando en ella su ser 'etáneo' " (142). La raiz de las dimensiones es así la refluencia física de los otros sobre cada uno, lo cual afecta primariamente a la realidad de cada uno y a xtravés de ella al ser de cada uno. En esa primaria unidad activa de todos los hombres entre sí, fundada en su carácter específico, es donde radican las dimensiones individual, social e histórica tanto de la realidad como del ser humano. El principio de la dimensionalidad es esa fundamental refluencia de los otros sobre uno y de uno sobre los otros.

En su formalidad las tres dimensiones son independientes entre sí, pero realmente están en intrínseca unidad y ninguna de ellas es anterior a las otras. No es por ser individual por lo que el ser humano es social o histórico. La raíz es común y es ese carácter a la vez personal y específico, que es exclusivo de la realidad humana. Persona, sociedad e historia no se oponen, antes al contrario se exigen mutuamente. Sólo la confusión de lo que es la realidad personal con una de sus dimensiones la dimensión individual, y ésta malentendida, es lo que ha podido llevar a la KNNKNXXÓN ontraposición de persona y sociedad. "Estas dimensiones son congéneres, son radical y esencialmente pertenecientes al Yo en cuanto tal, porque el Yo es el acto de mi realidad sustantiva, la cual, desde sí misma, de suyo, es congéneremente pluralizante, continuante y prospectiva" (453). Este carácter pluralizante, continuante y prospectivo pertenece intrínsecamente a la realidad de cada hombre, anteriormente a su actualización como Yo, por lo que éste se encuentra con que tiene que ser individual, comunal y etáneo. La propia realidad del Yo está dimensio



(352) ib., 63. (353) ib. 64

## Sección tercera: Sentido de la historia para la persona humana

El tema de nuestro trabajo era "persona y comunidad". Para su tratamiento era preciso ver al hombre en la sociedad y en la historia. La realidad de la sociedad y la realidad de la historia en la que está inmersa la realidad personal han mostrado cómo la persona está dimensionada en su ser individual, social e históricamente. Como conclusión de todo lo dicho es menester preguntarse por el sentido metafísico y antropológico del la historia para que el hombre se entienda últimamente a sí mismo y para que alumbre el camino por donde debe marchar para que la tarea ética de hacer una sociedad humana y un hombre comunitario sea posible. Quede así esta última sección del capítulo dedicado a la persona como conclusión del todo el trabajo. Una conclusión que no da recetas ni siquiera respuestas concretas al problema planteado, porque esa no es la tarea de la filosofía, pero que sí sitúa al hombre en ocasión de encontrarlas y de realizarlas.

Ya Hegel se había enfrentado con este problema. "Hegel pensaba que la historia consiste en ser un estadio dialéctico objetivo del espíritu que lleva desde el espíritu subjetivo, individual, al espíritu absoluto. Lo cual envuelve para Hegel dos ideas. Ante todo, por ser estadios dialécticos, cada uno de ellos superar al anterior. Puesta en marcha, la historia sólo está llevada por lo objetivo-gene ral. El individuo sólo se conserva como mero recuerdo de algo preterido. Pero este espíritu objetivo es un estadio ilialéctico hacia el espíritu absoluto. El modo de realidad de éste es la eternidad. Hegel podría repetir a Platón: el tiempo (aquí, la historia) es la imagen movible (aquí, procesual) de la eternidad. Para Hegel, la esen cia de la historia es eternidad" (144). Hay así una razón de la historia y el sentido de esta realidad racional, que es la historia, sería la desvelación yi la plenificación del ser en forma de espíritu absoluto tras todo el proceso ontológico de la historia.



Frentez a esta posición Zubiri intiste en el carácter de dependencia que la historia tiene de los individuos, entendidos como animales de realidades y no como espíritus subjetivos. Por lo pronto, los individuos no "forman parte de la historia", sino que"están incursos en ella". Desde luego, los individuos no son 31 todo de la historia, pero su participación en ella no es como parte sino como quien es individuo histórico. La esencial estructura currente y cursiva del animal de realidades hace que tanto la vida de cada quien como la vida de la especie entera tenga un curso, en razón de lo cual cada individuo está inmerso e incurso en la historia. El hombre y la especie humana están formalmente "en curso" y esa peculiar forma de "estar en curso" es su dimensión histórica. Con lo cual la historia no es una magana realidad personal sino que es la unidad -la unidad histórica- de los individuos y de las realidades que están en curso histórico.

La historia no surge del espíritu absoluto, al menos en su inmediata realddadimx intramundana, La historia surge de los individuos personales, encuanto forman yba cuerpos social, en cuanto por su masma esencia pertenecen a la unidad real de la especie x con xxxx su fundamental prospección filética. Es erróneo pensar que el puro elemento de realidad específica sea la historia, pero es también erróneo sostener que la historia deja a sus espaladas el momento de realidad específica, como si la historia marchara sin la intervención positiva de los individuos y de la especie. Hegel entiende la absolutización de la historia como sustantivación; hipostatiza la historia, En Marx mismo hay un proceso desde sus promerosa escritos, en los que son los individuos los elementos básicos de la historia, a los tiempos de El Capital: "Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al in dividuo responsable de la existencia de relaciones de que él es social mente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas" (145). Hegel y Marx se diferencian frontalmente en la determinación de la dialéctica histórica, pero se asemejan en la sustantivación del proceso, por muy "relacional" que se lo considere: el proceso será para Marx un proceso histórico-natural y para Hegel un proceso histórico-espiritual, pero en ambos casos un proceso que los individuos más padecen que hacen, pues aun en sus haceres están determinados por el curso mismo de la historia y su estructura dialéctica. Zubiri, al contrario, recalca la intervención del individuo humano en



la historia no sólo como agente y actor sino también como autor: el individuo está innurso en historia, pero también la hace. La biografía humana es también historia.

Si la biografía humana no tiene nada de histórica, no se ve cómo la historia pueda tener algo de humana. Lo que sucede es que la historda biográfica no es el reino de la subjetividad, pues la vida del hombre es también una vida natural y una vida emplazada; más aún, la propia biografía personal está incursa en la historia social. Una distinciónque implicara separación de la biografía personal y de la historia social, es una distinción falsa: no hay historia biográfica sin que haya historia social, aunque la razón por la que la historia es social no es la misma por la que la Mhstoria es biográfica. "La historia marcha, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, mino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales, .. No eslo general lo que mueve la historia, sino lo "personal" redu cido a impersonal...La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos como resultado de una despersonalización; es impersonal, No es una potenciación del espíritu. Por esto, la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas...Di mensionalmente, la historia es refluencia dimensional prospectiva. No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la doe es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia" (146).

Hay razón para hablar de <u>la</u> historia y de la <u>marcha</u> de la historia, pues la historia y su marcha no son sin más una especie de términos colectivos o generales, que se refieran a unas unidades artiféciales. La historia y la marcha histórica tienen su propia realidad, pero que no anula la de otras realidades ni se confunde con ellas. Dicho esto, no hay por qué concebir esta realidad de la historia y de su marcha como un proceso dialéctico sustantivado, en



que los individuos no fueran más que accidentes de la historia; fueran sustituibles unos individuos por otros -y no lo son porque como ya vimos y volveremos a ver, los individuos ocupan su lugar en la historia-, siempre sería necesario que la historia contara con individuos. I este tener que contar no es accesorio, porque muestra cómo la historia tiene forzosamente una estructura individual. El proceso de apropiació posibilitación tradente en su forma de capacitación no puede concebirse al margen de los individuos, de las personas individuales, porque de una u otra forma deben intervenir apropiaciones opcionales. Lo que ocurre es que estas apropiaciones opcionales ni son el todo de la historia, ni son ellas mismas ejercicios plenos de una libertad pura. mistoria, en efecto, implica un sistema de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesual precisa y frente al cual las personas individuales se encuentran en una determinada situación; Ciertamente sólo si ese sistema de posibilidades se presenta tat como tal, es decir, sólo en cuanto es posibilidad respecto de una opción y no necesidad respecto de una potencia o facultad, se puede nablar formalmente de historia; pero, a su vez, el sujeto de la opción es un hombre incurso también en los aspectos naturales que forzosamente acompanan a la historia y dependiente de su propia condición natural. Una cosa es, entonces, que en una determinada situación y de un sistema de posibilidades se apropie opcionalmente unas da vez de otras, y cosa distinta el que penda de él la transformación del sistema de posibilidades, con que en cada momento cuenta el cuerpo social. Por otro lado, si el sujeto de la historia es el cuerpo social, entonces la historia pasa sin duda por los individuos, es una marcha que afecta a los individuos; pero es, al mismo tiempo, algo que se diferencia y se distingue de ellos.

Como vimos en su lugar, a este difícil carácter medial de lo histórico, que no es pura naturaleza, pero que tampoco es pura libertad, es a lo que Zubiri llama impersonalidad. Zubiri contrapone aquí generalidad e impersonalidad: no es lo general lo que mueve la historia sino lo personal reducido a impersonal. Las personas individuales siguen siendo elementos esenciales de la historia, incluso de la historia social, pero de una forma precisa: impersonalmente. No tamemos por qué insistir en el carácter preciso de esta impersonalidad, pues ya lo hisimos en su lugar (4.2.2.). Sólo nos queda decir en qué sen-



tido esta impersonalidad no es generalidad. Zubiri lo dice muy expresamente: la historia no está rannaia por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos como resultado de una despersonalización. Esto quiere decir que no es la historia la que nace formalmente a las personas sino que son las personas las que hacen la historia. Pero este 'hacer' tiene aquí un significado especial: hay historia porque hay principios personales de ella y no hay principios personales porque hay historia. Indudablemente ambos aspectos se condicionan: lo histórico como sistema de posibilidades es condición real de la opción personal y las opciones personales en tanto que opciones personales son las que dan su especifico carácter a la historia más alla de las determinaciones - o indeterminaciones- paramente naturales, no obstante, et principio l'ormalmente constitutivo de lo histórico en tanto que histórico es lo que en ella hay de personal. Por evolución natural aparece la persona humana en el cosmos y es esta persona la que inicia la historia; en cuanto la historia recoge en sí, en su total y concreta realidad, el dinamismo y las condiciones de la evolución, puede hablarse de una generalidad, pero esta generalidad está, entonces, por debajo de las personas y no por encima de ellas. Asimismo, incluso lo que no es natural sino que ya es histórico, está también por debajo, pues es resultado de una despersonalización. Lo que sucede es que este 'estar por debajo' es indispensable para que las personas actúen como tales y para que la historia pueda marchar.

Es aquí donde Zubiri apunta a uno de los aspectos en que se presenta con más profundidad el sentido de la historia en contraste con Hegel: la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino al revés, va a capacitar a las personas en orden a ser absolutas. En ambos casos, está la historia vista como proceso de absolutización; la historia tiene que ver con lo absoluto de la realidad, entiéndase como se entienda este absoluto, según la metafísica de cada quien. Ahora bien, ese camino hacia lo absoluto que es la historia no implica la desparición de las personas; implica, más bien, hacer a estas más absolutas. Este carácter ab-soluto de la persona no puede tratarse al margen de la religación; sólo religado a lo absoluto de la realidad se hace ab-soluta la vida personal del hombre.



Y en esta religación a lo absoluto de la realidad está el principio de absolutización de la persona, lo cual nos significa su desaparición como persona sino, al contrario, el principio de su personalización. Ahora bien, esta religación sólo se da en la historia, lo cual puede llevar a confundir el poder de la realidad con el poder de la historia: el poder de la realidad sólo se le presenta al hombre nistóricamente, pero el poder de la realidad no es sin más el poder de la historia; cualquiera sea el poder de la historia - y su poder es imponderable-, ese poder de la historia, en lo que tiene de distinto de naturaleza, le ha sido dado a través de la persona humana. En la nistoria lo que sucede es, entonces, la paulatina absolutización de la persona humana, y una de las manifestaciones típicamente históricas de esta absolutización es el carácter de cuasi-crea dor con que en la historia aparece la persona humana. Sin algo absoluto a lo que el hombre esté religado, su propia absolutización carecería de base; esta religación es histórica, pero el fin y el sentido de la religación no es la identificación absoluta con el absoluto sino la posibilidad de una total comunión perosnal con él, que es todo lo contrario,

En definitiva, no es la Miskoria persona para la historia sino la historia para la persona y no debe quedar absorbida la persona en la historia sino la historia en la persona. La historia puede tragarse a las personas convirtiendo a éstas en puros números sometidos al juego de fuerzas que le son ajenas. Y no hay duda de que mucho de lo que se entiende por historia, mucho del curso de los acontecimientos tiene un carácter a-personal. Pero es que entonces la historia ya no es historia, sino puro proceso natural, un proceso de naturalización y de despersonalización. Pero entonces queda desprovista la persona humana y la historia misma de su peculiar sentido metafísico; si la persona humana queda absorbida en ese proceso, es porque ese proceso na dejado de ser historia. Es algo posible. Pero aun en ese caso de naturalización de lo histórico, queda siempre en virtud del incipiente carácter ab-soluto de la persona, abierta la posibilidad de las posibilidades: el que el hombre pueda volver a hacer historia y que en ese hacer histórico pueda reconquistarse como persona. Esta peculiaridad de lo histórico con su intríneca ambiguedad radica precisamente en el carácter de impersonalidad

que le esparox propio: al no ser plenamente personal presenta la faz de algo que es ajeno a la persona, que está por encima de ella y que, por tanto, puede alienar y dominar a la persona; al ser estrictamente algo que tiene que ver con la persona, algo de la persona, está en disposición de personalizar, de capacitar a las personas para ir realizando más y más su ser absoluto.

La memoria de la historia, el recuerdo de la historia tiene así un carácter especial. Es claro que los individuos pasados quedan en el recuerdo. Pero es falso pensar que sólo quedan en el recuerdo o que sea el recuerdo la razón formal de su quedar en la história. ra vimos anteriormente que en la historia quedan muchas más cosas de las que se recuerdan, y, en segundo lugar, la presencia de lo histórico no es la presencia del recuerdo sino la presencia de un sistema de posibilidades, que se ofrecen como tales o se pueden ofrecer a los individuos o a los grupos, al cuerpo social entero, que tiene que optar. Una de las formas en que puede presendarse esa presencia es la del recuerdo; pero entonces son los individuos los que recuerdan la historia y no es la historia la que recuerda a los individuos. La historia hace presente en cada momento lo que autes fué como sistema de posibilidades; la historia conserva así el pasado. Pero esta historia es sólo historia para quienes son sujetos de la historia; sin este carácter de subjetualidad genitiva, sin este ser historia-de, la historia no es real como historia.

El carácter absoluto de la historia no está en la absolutización de la historia sino en ser ella lugar de absolutización de las personas y, en algún sentido, lugar especial de la presencia de lo absoluto. Que en la historia se haga más presente lo absoluto de la realidad que en la naturaleza es de por sí claro, pero lo es porque la historia es el lugar de las personas, la casa que las personas hacen y en la que viven. Hegel lo vió bien cuando veía muchas más posibilidades de revelación y de milagro enx el reino de la libertad que en el reino de las leyes de la naturaleza. Pero esto es así en virtud de que en la historia se dan personas; si se quiere, se hace de alguna manera presente el absoluto, se hace personalmente presente el absoluto. No es lugar éste para determinar los modos en que puede hacerse presente alxangana personalmente el absoluto. Sean cuales-fuere estos modos, no puede ser annimicación de la perso-



na. Si alguien quisiera objetar teológicamente que la presencia de lo absoluto en la bumanidad de Cristo se hace per anulación de su persona, habría que responderte que no se trata de una anulación sino de una absorción y que en esa asumpción de la humanidad sigue nacióndose presente en la historia una verdadera personalidad. Sea dicho sólo como sugerencia y llevados a ello por elt transfondo real del pensamiento hgeliano.

Por lo mismo, la historia no es un estadio desde el tiempo a la # eternidad ni es la imagen transcurrente de La eternidad. "La quiescencia a que la historia remite no es la tota simul et perfecta possesio con que los medievales, seguidos aquí por hegel, definen la eternidad, sino la intranscurrencia de la figura temporal del posecrse a sí mismo, como un Yo absoluto: la etaneidad" (467). Intramundanamente nada dice que la historia vaya a ser negación de la historia, al menos en el sentido de una positiva conversión en eternidad; desde un punto de vista teológico, no habría por qué concebir la eternidad como una negación de la historia sino, más bien, como su superación. De aní que concebir la historia como un estadio que va del tiempo a la eternidad es algo infundado y que no nos dice mucho sobre la historia misma. Desde luego, es una pregunta importante para hablar del sentido de la historia, como ya vimos, la que lo hace en términos escatológicos; y la definición de la historia en términos de eternidad se plantea de algún modo en esta línea de la escatología, rero aquí surge \*ixpxxxixxx la dificultad: si esta escatología es intrahistórica, tendríamos en la historia una negación de la historia; si es extrahistórica, tendríamos una afirmación en gran parte incontrolable, bultmanny atribuye a Hegel y a Marx la afirmación de una determinada escatología; en realidad, sobre todo en Marx se vislumbra una especie de estadio último, donne propramente desaparece la historia o tienen que invertarse nuevos dinamismos históricos. En general, los que cuentan el final de la historia suelen verse desboodados por la marcha incesante de la misma: las pretensiones de inminente escatología del cristianismo primitivo tuvo pronto que someterse a profundas transformaciones, y así ha sucedido con otras pretensiones similares. No parece, pues, que por este camino se vaya demastado lejos en la determinación del sentido de la historia: ni el más allá de la historia, ni la historia sin historia



(269) 2.62

son el mejor de los caminos para buscar el posible sentido de la historia que se afirma a sí misma como historia.

Pero la eternidad puede entenderse de otro modo. No como un estadio posterior sino como un modo de vida: la eternidad sería la posesión simultáneamente total y perfecta; entonces la historia sería una imagen transcurrente de la eternidad así entendida. No se ve muy bien cómo porque la transcurrencia de la historia anularía la simultadeidad de la eternidad; no se ve cómo la historia pueda dejar a sus espaldas el tiempo. Sin embargo, la idea en cuanto vuelve a remitir a la historia como principio y lugar de absolutización apunta a algo verdadero. Eterno y absoluto son dos conceptos que parecen darse la mano, pero entences la 'eternidad' de la historia debe concebirse según la 'absolutez' que le es propia. necho esto, la historia sí xinaxx tiene algo de eternidad. La tiene xx porque, en primer lugar, es el modo concreto cómo la persona humana puede autoposeerse, traxar puede llegar a su propia autoposesión en algún modo total y perfecta, en algún modo absoluta; si la simultaneidad de la eternidad pierde su carácter de tiempo, en la historia nay sí una imagen de la eternidad. La tiene, en segundo lugar, porque en el transcurso de la historia se da una quiescencia, pero esta quiescencia es tan sólo la intrascurrencia de la figura temporal del poseerse a sí mismo, como un Yo absoluto; la quiescencia tiene que ver con lo absoluto, que se atribuye a la eternidad, pero no es la quiescencia simultánea de la eternidad sino la quiescencia transcurrente, en la que se mantiene una intranscurrencia: la del mismo yo que nunca es lo mismo. La nistoria tiene, por tanto, algo que ver con su fin, pero el fin de la historia no es aquí ni la negación de lo histórico ni la negación de la historia; es ese momento de absoluto intranscurrente, que el hombre ha de vivir transcurrentemente.

La discusión con los planteamientos hegelianos nos ha permitido acercarnos al fondo de la cuestión, que se interroga por el sentido de la historia. La historia tiene sentido y ese sentido es, filosóficamente, un sentido transcendental: tiene que ver con la persona como modexxupxa forma suprema de realidad, tiene que ver con lo absoluto de la realidad. Podemos ahora recoger sistemáticamente algunos resultados de esta última discusión y de nuestros propios

análisis de lo que es la realidad histórica, de lo que es la realidad del proceso histórico.

- a) Todo lo dicho nos lleva a la afirmación de que la historia tiene sentido. Afirmación que no implica que lo histórico sea precisamente el sentido de la historia o la historia como sentido, y no implica tampooo que sepamos à dónde va la historia. Significa tan sólo que se sabe de algún modo lo que pasa en la historia y qué significa este pasar de la historia. Y esto no sólo axmixat cómo ex conexión en interpretación de acontecimientos sino también como explicación metafísica de la realidad histórica en cuanto tal. Desde este sentido fundamental, que na supuesto la conceptuación de la estructura formal de la historia (1.2.) y dat proceso histórico como totalidad real (1.3.), puede uno preguntarse por los posibles sentidos de la historia; pregunta que estará enmarcada en el horizonte de este sentido fundamental, pero que deberá ser concretada desde el análisis de los hechos históricos y desde la busca de leyes históricas.
- b) En este orden del sentido fundamental, del sentido metafísico de la historia, puede y debe verse la historia como la actualidad última de la apertura y de la realización transcendentales de la realidad. Dicho de otro modo, la historia es el modo último y total de realización de la realidad.

Esta afirmación es de incalculable densidad metafísica, por lo que aquí no podemos dar de ella más que una explicación sucinta y esquemática.

Para Zubiri el orden transcendental, el orden de la realidad en tanto que realidad, es un orden abierto. Esto significa que no es un orden a priori, determinable conceptualmente, y que sigue su camino en dependencia de lo que ocurra ent la realidad. No es, entonces, que todo hacer real deba conformarse a un orden previo, sino que este orden es resultado por así decirlo de lo que ocurra ent la realidad. No sólo nuestro conocimiento del ordente transcendental depende del conocimiento que tengamos de las cosas reales, sino que el orden transcendental en sí mismo depende de lo que vayán siendo las cosas reales. La realidad es dinámica desde sí misma y por sí misma; en razón de este dinamismo va dando de sí y en



este dar de sí es como van apareciendo nuevas formas de realidad. La realidad es, entonces, un gigantesco proceso de realización, que en virtud de la respectividad que es esencial a toda realidad se presenta como el todo de lo real, como una unidad respectiva y dinámica.

Es en este fondo transcendental doude se define últimamente el sentido de la historia. La historia es, por lo pronto, la culminación de esta apertura activa del orden transcendental; mirado este orden desde la realidad tal como ha venido 'realizándose', bien puede decirse que el orden transcendental aboca a la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia, por otra parte, cobran su realidad plena y también su sentido pleno todo el resto de realidad no histórica, al menos en cuanto entran a formas parte o pueden formar parte de la historia; la realidad natural misma está presente en la historia, la cual no es posible sin aquella, presencia que va desde ser exigencia de la historia nasta subtenderla dinámicamente y a ir abriéndose más y más como posibilidad ante el crecimiento de las capacidades estrictamente históricas: la naturaleza no da todo de sí ni cobra su pleno sentido más que cuando vaya siendo paulatinamente actualizada en la nistoria y por la historia, pues su intrínseco dinamismo natural va cada vez más acompanado de lo que refluye sobre ella en razón de la acción histórica del hombre. De aquí que no sea exagerado decir que el orden transcendental es un orden histórico y, consüguientemente, que akxardanxaistárica la historia pertenezca de lleno al orden transcendental; al dinamismo siempre abierto del orden transcendental se anade en la historia una reduplicación de su apertura, al ser la historia formalmente abierta, al ser la historia algo cuyos límites no son determinables aprióricamente, al ser la historia un indefinido proceso de capacitación, en el que las posibilidades son cada vez mayores y refluentemente las capacidades en un proceso de mutuo y permanente enriquecimiento: la realidad abierta de la persona l'undamenta la realidad abierta de la historia. La praxis histórica entra así de lleno en el orden transcendental: toda realidad es dinámica desde sí misma y por sí mismas, es activa y activable en esa forzosa respectividad que le compete con cualquier otra realidad intramundana en tanto que realidad;



pero este dinamismo general cobra un carácter especial en la praxis histórica: es un dinamismo creacional o cuasi-creacional, que lleva a la realización de la persona en tanto que persona y, por tanto, a una plenificación de la realidad, de la verdad, de la bondad y de la belleza, que sólo se actualizan formalmente en la praxis fundamental que es la vida humana.

c) La nistoria es un proceso transcendental de capacitación. La consideración transcendental de esta capacitación nos abre otra #aceta del sentido de la historia, estrechamente relacionada con la anterior: la historia es principio de personalización.

La historia determina formalmente un enriquecimiento de capacidades; ahora bien este enriquecimiento de capacidades a lo que conduce es a una realización más plena de la persona. En este sentido, la historia es un proceso de personalización, a pesar de ser ella misma impersonal. Precisamente por ser impersonal ese proceso de personalización no es unívoco ni unidireccional, pero el sentido pleno de ese proceso es el de personalizar. Ciertamente, la historia, por ser englobante necesariamente de otrosa procesos no formalmente históricos, lleva consigo una serie de fuerzas, que no son de suyo personalizadoras; incluso en cuanto historia tiene ese carácter de objetivación impersonal, que puede llegar a dominar el hacer de las personas y, en ese sentido, puede llegar y de hecho llega, a impersonalizar. Pero, por otra parte, sólo contando con la historia es posible el acrecentamiento de capacidades y, por tanto, sólo con ella es posible un acrecentamiento en la realización personal y en la realización de la persona. Es, por otra parte, la historia como sistema de posibilidades, a donde deben volverse los hombres que buscan humanizar la humanidad, que buscan el que todos tengan una vida más plena: del sistema de posibilidades ofrecido penderá en gran parte el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar.

Es aquí donde cobra toda su fuerza el carácter de absolutización que, como propio de la historia, veíamos en la discusión con Hegel. Nunca más ab-soluto el hombre que cuando, no sólo determina su ser propio frente al todo de la realidad, sino que de una u otra forma crea sus propias capacidades en referencia a las posibilidades



que le son ofrecidas. Cuando esta creación de capacidades se reflere no sólo a cada una de las personas sino también al cuerpo social entero, la creación cobra un carácter particular: es una creación que no queda reducida a tal o cual posibilidad sino al sistema mismo de posibilidades. Es entonces, como vimos, cuando la historia cambia de edad y los hombres empiezan á vivir a otra altura de los tiempos.

Zubiri ha insistido que en el proceso evolutivo de la realidad ha nabido un incesante crecimiento de individualidad y de sustantividad: "es menester consignar que en el mundo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva" (468). Hay, pues, una individualización de la realidad que culmina con la autoposesión de sí mismo, con la suidad reduplicativa, que es propio de la persona. Visto el proceso desde ésta puede hablarse de un proceso de personización, si atendemos a aquello a lo que el proceso ha conducido. Una vez alcanzado esa forma de realidad que es la persona, el proceso no se ha detenido; más bién, ha dejado de ser evolución para convertirse en historia. Pero por lo mismo ya no es un proceso de personización, pero sí un proceso de personalización. Lo cual no significa que los hombres de hoy sean más personales que los de ayer; significa tan sólo que al conjunto de la humanidad se le ofrecen formas nuevas y en principio superiores de personalización.

Este proceso de individualización progresiva es, por una de sus vertientes, un proceso de liberación. El proceso de liberación, al cual ya hemos aludido largamento al nablar de la liberación del tiempo humano (4.2.1.2.), aboca a la libertad de la persona. La libertad es una de las maneras en que se presenta el carácter ab-soluto de la persona humana. Hay, entonces, en la historia un largo proceso de liberación de la naturateza, una liberación progresiva de las necesidades naturales, en cuyo anpalisis no podemos entrar aquí, pero que puede describirse como una lucha para pasar de una naturaleza que domina al hombre a un hombre que domina la naturaleza. No hay dada que, en conjunto, éste as uno de los grandes logros de la his-



(268) Sobre la esencia, p. 171.

toria en su incesante creación de nuevas posibilidades y de nuevos sistemas de posibilidades. Esta liberación de la naturaleza no eximplica su abandono, sino tan sólo su dominación, su sometimiento; además, el sistema de posibilidades que lleva a la dominación de la naturaleza puede convertirse, a su vez, en una especie de nueva naturaleza 'artificial' que conduzca a una nueva dominación del hombre. Pero, en principio, la dominación de la naturaleza por la nistoria exxnexprincipio lleva a una posibilidad radical de crecimiento de la libertad real. No sólo como liberación de la natura leza sino como creación positiva de posibilidades es la historia principio de libertad; principio ambiguo, como hemos repetido tantas veces, porque la historia social tiene ese estricto carácter de impersonalidad, esa reducción de personalidad, que debe ser superado en un difícil ejercicio de opción personal, de apropiación personal.

La historia puede dar paso así a modos de ser muy distintos. ha dado paso en algún sentido a distintos tipos de humanidad a lo largo de sus cuatro o cinco millones de anos; pero, aun dentro de este nuestro actual tipo de humanidad, que es tan reciente en el curso histórico, ha dado y puede dar muy distintos modos de ser. Al ser la historia principio de personalización, lugar de ejercicio de la libertad social, pueden darse en ella modos de ser muy distintos, cuya mensura transcendental debe acerse con los criterios de individualización y de liberación; en definitiva, con criterios de personalización.

d) La nistoria como proceso temporal tiene edad (4.3.1.3.), una edad que permite hablar de la altura de los tiempos. Si nos preguntamos ahora por la función transcendental de este proceso en cuanto lleva a edades distintas, tenemos otro camino para descubrir más plenamente el sentido transcendental de la historia.

Pues bien, ha historia como proceso temporal pone has cesas en su lugar, da a las cosas su posición en la realidad. No es esto exclusivo de la historia; es algo propio de todo el proceso evolutivo: hay distintos tipos de materia, cuyo orden de aparición no es arbitrario y cuya posición en la estructura actual de la materia tempoco lo es; hay un proceso de estabilización de la materia sin el que no es pensable la vitalización de la misma; hay un proceso



de vitalización sin el que no no puede darse la animalización de la materia, y así sucesivamente. La evolución es sistemática, sean cuales sean los mecanismos de la misma; lo cual significa que las realidades cualitativamente distintas aparecen por su orden y que las inferiores se mantienen en las superiores mantendendo por así decirlo el orden originario. Pero en la historia se da esta ordenación de modo distinto, al dejar paso la mutación a la creación.

Parecería que al convertise la mutación asimilada en creación a= propiada desaparecería todo principio de ordenación posicional o, al menos este principio, sería la disposición libre de los acontecimientos, de modo que en teoría cualquier acontecimiento -tomado el término en toda su amplitud- podría ocurrir en cualquier momento dentro del proceso. Y esto no es así. Tampoco aquí hay un idealismo de la voluntad. Y no lo nay no sólo porque a la historia le es esencial y le espresente el momento de naturaleza y el momento de animalidad, que tienen sus propias leyes en gran parte independientes de las voluntades humanas, sino por razón de la historia misma, porque la historia es en sí misma un proceso sistemático, en el que unos momentos se apoyanformalmente en otros. Precisamente porque las posibilidades históricas forman un sistema de posibilidades y porque el dinamismo de las posibilidades es también sistemático, la historia es principio de ordenación posicional. Una realidad se vuelve formalmente histórica sólo en un momento determinado; las potencias y facultades llegan a capacitarse sólo en un momento dado. Todas las realidades tienen su kairós propio y este kairós no es algo casual o impuesto desde fuera, sino que nace de las cosas mismas, del proceso real de las cosas en su respectividad a un homore determinado y más en general a un momento determinado del cuerpo social. El kairós no es, entonces, más que el momento posicional propio de un acontecimiento en virtud del proceso sistemático de la historia.

Es, por tanto, la historia pri cipio de situacionalidad. Cada hombre vive siempre situacionalmente, pero las coordenadas de su situación son siempre en una u otra medida históricas: no sólo vive en una fecha determinada y en un lugar preciso sino que es lo que es dentro de un determinados sistema de posibilidades y con un acceso muy preciso a ese sistema de posibilidades. Que los patriarcas de Israel, por poner un ejemplo muy l'amativo dada ta pretensión teoló-



gica de ser un momento de la revelación, estuvieran en una situación religiosa muy distinta de la situación religiosa de los porfetas en virtud de sus propias capacidades religiosas, no es una arol trariedad; es lo que tenía que ser históricamente.

Hay principios naturales de situacionalidad, porque el acceso a unas u otras realidades y aun el acceso a unas u otras posibilidades está de hecho condicionado y siempre puede estarlo por razones naturales, aunque ya puesta en marcha la historia es difícil no encontrar alguna presencia de lo nistórico en lo que es aparentemente natural. Pero los más importantes principios de situacionalidad son históricos, y esto por una razón muy simple: las potencias y las facultades son siempre esencialmente las mismas; son las posibilidades y las capacidades las que pueden ser y son radicalmente distintas. Ahora bien, el hombre actúa última y concretamente desde sus posibilidades y con sus capacidades y es el sistema de ellas lo que define su situación histórica. Por tener historias distintas, por ocupar una posición distinta en el proceso de la nistoria, más allá de toda cronología unificadora, son los pueblos distintos, están los pueblos y las personas en distinta situación y a ello se debe en definitiva que ha an cosas tan distintas.

Las cosas aparecen, por tanto, en su momento preciso; empiezan a ser posibilidades para el hombre sólo en una determinada situación.De ahí que uno de los aspectos delxxxxxx sentido de la historia es el de colocar las cosas en su lugar histórico. De ahí, como contraprueba de lo que venimos diciendo, que la interpretación correcta de la historia exige poner las cosas en su lugar; de lo contrario, son plenamente ininteligibles. Dar sentido a un necno histórico sería, entonces, mostrar cómo ese suceso tuvo que aparecer en ese momento o, al menos, sólo pado aparecer en ese momento. La historia no es el reino de la casualidad ni es el reino de la necesidad; es et reino de la posibilidad desde et que se puede llegar a cuantificar una probabilidad. En la historia las cosas apareven por su orden y esta ordenación es lo que permite dar un sentido concreto a la historia. En esta ordenación juegan, sin duda, las distintas opciones que se hayan tomado, pero juega también, sin salirnos de lo histórico, el proceso, el momento procesual del sis-



tema de posibilidades; de aní que el cálculo nistórico sea posible a partir de los sucesos pasados y de las leyes que puedan despienderse de ellos, pero sin olvidar nunca que estas leyes sería siempre históricas y, por tanto, nunca repetidas del mismo modo -las leyes nistóricas no serían nistóricas por referirse a contenidos históricos sino porque ellas mismas serían históricas, tendrían estructura histórica- y nunca utilizables como leyes naturales. Sólo por la historia y en la historia quedan plenamente situados los no bres y con los hombres el resto de la realidad. La historia ordena en cada momento el universos entero como sistema de posibilidades.

e) De todo lo anterior, especialmente de los apartados b) y c) se desprende otro aspecto fundamental del sentido metafísico de la historia: la historia es un proceso de totalización. Cómo debe entenderse esta totalización?

La totalización que aporta la historia no es la clausura del proceso de la realidad; la historia es por definición abierta y su carácter totalizador no puede consistir en la clausura del proceso. La totalización no puede significar tampoco la llegada a una totalidad quieta como una especie de tota simul et perfecta poseesio, idea que ya rechazamos por estar en contradicción con el carácter abierto y con el carácter transcurrente del proceso histórico.

La totalización es, por lo pronto, un proceso de totalización:

la realidad se va totalizando en la historia o, si se prefiere, la realidad se va totalizando históricamente. Lo que sí se puede determinar en algún modo es el carácter nuevo de totalización que aporta la historia al general carácter de totalidad, que compete a la realidad, al totum reale. Se trata de una nueva totalización o de una nueva forma de la totalización, precisamente por ser la historia un proceso unificador del género humano. La nabido, en efecto, muchas historias humanas, que no han tenido que ver entre sí, una especie de cosmos históricos independentientes; pero cada vez más se va constituyendo una sola historia, un solo mundo histórico. La mundanidad que unifica todos los cosmos es aquí una mundanidad histórica que unifica todos los cosmos históricos y nace hoy de ellos un solo cosmos histórico.



En virtud de este hecho ocurre una doble totalización de la rea-

lidad: por un lado, se constituye un nuevo principio de totalización que responde a la unidad nueva de una única historia; por otro, recibe la realidad entera una nueva actualización de su propia totalidad al convertirse en un único sistema de posibilidades. Esta nueva totalización no se debe a una nueva forma de conocimiento; no se trata de que se conozca una totalidad que antes no se conocía, sino de una totalización real, de algo que ocurre en la realidad por su especial respectividad a una esencia abierta, que cada vez más se presenta como una unidad histórica de esencias abiertas.

Esta totalización que nace de una mayor unidad real lleva también a una mayor unidad. La historia es, en este aspecto, un procesom de unificación, en la que todos los homores unitariamente disponen de un mismo mundo histórico y son configurados unitariamente por lo que es este mundo histórico. Talitativamente esto puede presentarse de formas muy diversas: puede ser una unidad conflictiva o puede ser una unidad más o menos pacífica, etc. Pero transcendentalmente es un proceso de totalización de la realidad y en ese sentido un proceso de unificación de la realidad.

Evidentemente esta totalización no niega la diversidad, antes la exige. Se trata de una totalización estructural, en la que la unidad de la estructura implica la diversidad de los elementos estructurales y la posición propio de cada uno de ellos tanto estática como dinámicamente. Además, como ya hemos insinuado, es una totalización procesual, cuyas formas talitativas no están fijadas de antemano sino que penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desatan, una vez que quedan objetivadas.

f) Zubiri ha definido la historia como la revelación en acto, como el acto mismo de la revelación.

La expresión puede tener un sentido teológico y en todo caso tiene un sentido teologal. En su sentido teológico presupone que la creación entera no es sino la plasmación ad extra de la vida misma trinitaria en que consiste la esencia real de la divinidad. Con la aparición del hombre, esxxxidaxpaxso decir, con la aparición de la historia, esa vida personal se exterioriza personalmente y se recibe personalmente, con lo que se pasa de la pura manifestación a una verdadera revelación. Con la aparición de Jesucristo en la plenitud



de los tiempos y constituyendo en algún modo la plenitud de la nistoria se nace presente en persona la vida misma de Dios. No tenemos por qué detemernos aquí en lo que este breve esquema, junto con lo anteriormente dicno, supone para una teología de la historia.

Pero la historia como revelación en acto, como el acto mismo de la revelación tiene también su sentido propio de tejas abajo, por así decirlo; es decir, como afirmación metafísica, bien que como afirmación metafísica teologal.

Revelación no significa aquí desvelación. Ni desvelación en el sentido anteriormente aludido de una realidad que ya era datxaigún y que sólo en un momento determinado male a la luz, ni tampoco en el sentido de algo oculto que se manifiesta. Esta revelación no ocurre en el plano de la verdad como desvelación sino en el plano de la verdad real como actualización.

La revelación, en efecto, de la historia, la revelación en que la historia consiste, es una revelación de la realidad. Lo que se revela en la nistoria es la realidad. Y esto en un doble sentido: la realidad va dando más de sí, va naciéndose más real y en este dar de sí y en este hacerse más real es como se va revelando; y la realidad va actualizándose como verdada, bondad y belleza por un lado, como sistema de posibilidades por otro en su respectividad a esa esencia abierta, históricamente abierta, que es el hombre. Lo que se revela, entonces, es la realidad misma, la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va haciendo el poder nacerse a sí mismo. Por eso, la revelación de la historia no sexxexexx sólo revela la realidad, no sólo revela el poder y la riqueza de la realidad, sino que es la revelación del hombre. Sólo en la historia y por la historia sacremos lo que es la realidad y sólo en el historia y por la nistoria sabremos lo que es el hombre. Y esto no primariamente porque vayan aumentando los conocimientos del hombre sino porque la realidad misma va dando más de sí y porque el hombre mismo, el género humano. va haciéndose más real, en virtud del acrecentameento de sus capacidades.



· Lo que se revela es pues la realidad que se va realizando, pero la historia es el acto mismo de la revelación. Hemos distinguido hace pocas líneas entre manifestación y revelación. La realidad se manifiesta en todo lo que hay, pero sólo se revela formalmente en el hacer histórico. Y esto es así, porque sólo al convertirse en historia da de sí la realidad plenamente lo que es y sólo entonces puede, además, ser reconocida como realidad. No es, por tanto, sólo manifestación, sino que es algo más: revelación y principio de revelación.

La realidad así revelada se convierte en verdad histórica. La hástoricidad de la verdad no está en que sea cambiante; está en el carácter de revelación de la historia. En virtud de este carácter, algunas verdades (tomado el término en el sentido amplio de sistema de saberes) sólo pueden aparecer en un momento determinado de la historia, sólo pueden aparecer en su momento. Más aún, estas verdades son cumplimiento de posibilidades, el cual cumplimiento pudo no darse, si los hombres no hubieran tomado determinada vía de actitud ante la realidad y de acceso a ella. Incluso una vez alcanzado un determinado saber puede no ser utilizado para anondar en la realidad, como fue el caso de la matemática india citado por Zubiri. Todo ello pende de la historicidad de la revelación y constituye en históricas las verdades de los hombres. El carácter radical de la historicidad de la verdad hay que ponerto en ese ir dando más de sí de la realidad tanto en sí mismo como en su actualización en la inteligencia humana. La progresiva actualización de la realidad en el curso de la historia va enriqueciendo el acervo de verdades, bondades y bellezas, y este acervo enriquecido va revelando más y más lo que es la realidad. La historia es así el acto mismo de la revelación de la realidad.

La pregunta por el sentido metafísico de la historia nos ha llevado a decir que la historia tiene sentido metafísico. Talitativamente pueden atriburise distintos sentidos a la historia, y aun puede decirse que la nistoria no tiene más sentido que el de su factualidad misma, una factualidad que no es arbitraria y a la que por tanto puede encontrársele un sentido; talitativamente este sentido debe buscarse en lo que ha ido sucediendo en la historia como el sentido de la evolución ha de buscarse en lo que ha ocurrido en la evolución, aunque por el especial carácter de lo histórico no está cerrada la



posibilidad de que el hombre se esfuerce creativamente por dar un sentido a la historia y por intentar la construcción de una realidad personal, social e histórica que permita la realización de ese sentido.

Para hacerlo en el triple orden de la persona, de la sociedad y de la historia, es indispensable una condición: el apego desideologizado, desidealizado y liberado a la realidad. Y esto en el doble sentido de que sólo en una praxis real, que cambie las condiciones materiales de la existencia es posible una vida personal yuna vida social liberada y libre; y en el sentido de que sólo apegado a la realidad, en lo que es ésta ultimamente para el hombre, es posible llevar una vida personal. Traicionaríamos el pensamiento de Zubiri, si no aludiéramos a lo que es el fundamento último de la persona, cuyo olvido hace o intenta hacer de la existencia humana una existencia desarraigada. El hombre vive social e históricamente, pero las raíces de su vida social e histórica están allí donde están las raíces de su vida personal. Es el tema de la religación.

El hombre se realiza como persona apoyándose en la realidad. Es la realidad apoyo último, apoyo dinámico y ampoyo impelente del realizarse humano; en la realidad se fundamenta el hombre, en la realidad se dinamiza el hombre y en la realidad se ve lanzado a su propia realización. Si la realidad del hombre como personeidad surge de la realidad masma intrinsecamente dinámica y evolutiva, su realización como persona, su ser sustantivo, su Yo, penden también de la realidad, aunque de una realidad que se le presenta con caracteres béen precisos. En su constitutiva apertura a la realidad, es ésta la que lemm hace ser; es la realidad en su triple carácter de última, posibilitante e impelente, log que le fuerza al hombre a ser, la que le hace trazar la figura de su ser sustantivo: es la religación. La religación es un hecho, el hecho que se hace presente en la propia forma de realización personal, en el propio modo de ser persona humana. El hombre está religado en su ser a la realidad, porque la realidad se le presenta como un poder y no meramente como fuerza ni como nuda realidad. El hombre realiza religadamente su ser en y desde el poder de la realidad. El ser del hombre, el ser de la sociedad y el ser de la historia se van determinando en la religación



personal en su triple dimensión individual, social e histórica. Es en este punto donde se abre en lo más personal del hombre el problema de Dios, porque esa realidad en su triple carácter de última, de posibilizante y de impelente se presenta como deidad. El problema de Dios no aparece en el hombre, como fu fuera de él o como sacándole de lo humano, sino como algos que está en él y como algo que le obliga a transcendence en si. La transcendencia misma de Dios, respecto del hombre, no se da de puertas afuera sinoq que es una transcendencia en él, Y lo mismo ocurre en la sociedad y en la historia; por esta presencia del problema de Dios y de Dios real como problema real en la persona, en la sociedad y en la historia, la apertura de lo humano limita con lo Absoluto personal. El ab-soluto que es la persona humana lo es en el Absoluto que es Dios. El hombre que surge del cosmos, que vive en el cosmos, no forma sin más parte de él; y esto no sólo por su carácter de ab-soluto sino porque está siendo absoluto en el Absoluto. Por eso tiene sentido hablar de una experiencia de Dios en la propia vida humanam en la sociedad y en la historia (149).

Es la realidad la que de por sí tiene esta condición de convertirse en poder para el hombre. Y esta realidad en su primaria respectividad al hombre le brinda este sentido fundamentaly y fundante del
poder, que "posibilita" asimismo transcendentalmente todos los demás
"sentidos" que las cosas pueden tener para el hombre. Las cosas,
respecto del hombre, no son sólo cosas-realidad; son también cosassentido, son aquello con lo que el hombre hace su vida, posibilidades de vida, instancias y recursos; el hombre mismo se presenta a
sí mismo no sólo como nuda realidad sino como cosa-sentido, que ha
de ir descifrando y construyendo. Toda cosa realidad en maxa unidad
constructa con el hombre se le convierte en cosa-sentido; desde su
propia condición y por lo que ellas son afectan al hombre en razón
de su intrínseca constructividad con él.



Entre la realidad que ha de hacerse para que el sentido de esa realidad sea verdaderamente un sentido real y pleno, es donde se enmarca definitivamente el problema del hombre, de la sociedad y de la historia. La resolución real de este problema se logrará por aquellos medios reales, que realmente se acomoden más a este dihamismo real que hemos mostrado en estas páginas. Cuáles son, no compete decirlos a la pura filosofía.

A. BIBLIOGRAFIA ZUBIRIANA SOBRE EL TEMA

Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, 5ª ed., 1963 (NHD)

"El problema del hombre", <u>Indice</u> (1958), nº 120, 3-4 (PH)

Sobre la esencia, Madrid, 1962 (SE. Para utilizar esta obra, cfr, Ellacuria, I.: Indices, Madrid, 1965

"El hombre, realidad personal", Revista de Occidente (1963), 1, 5-293 (HRP)

"El origen del hombre", Rev. de Occidente (1964), 17, 146-173 (OH)

"Notas sobre la innteligencia humana", Asclepio, (1966-1967). 341-353 (NIH)

"El hombre y su cuerpo", Asclepio (1973), 5-15 (HC)

"La dimensión histórica del ser humano", Realitas (1974), I, 11-69 (DHSH)

"El problema teologal del hombre", <u>Teologia y mundo contemporáneo</u>, Madrid, 1975, 55-64 (PTH)

> (Para una bibliografía completa sobre Zubiri, consúltese Realitas II. En ese mismo número aparecerá un trabajo de Zubiri "El concepto descriptivo del tiempo"; también aparecerá uno mío "Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri", donde se presenta toda la bibliografía zubirana referida al hombre, incluidos los inéditos y la bibliografía sobre Zubiri en lo que toos al tema antropológico).

## B. NOTAS

- (1) Se entiende aquí por ideología el intento más o menos inconsciente de justificar intereses personales o sociales, que condicionan la labor teórica, en cuanto ésta pretende mostrar la realidad de las cosas y las pautas de una auténtica realización.
- (2) Cfr. Ellacuría, I.: "Introducción crítica a la Angropología de Zubiri", cuya primera parte aparecerá pronto en <u>Cuadernos salmantinos de Filosofía</u> y el texto completo en <u>Realitas II</u>.
- (3) Cfr. Ellacuría, I.: "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", Realitas I, 1974, pp. 71-139
- (4) Aqui usamos todavia indiferenciadamente los términos individuo y persona, socieddad y comunidad.
- (5) Citado por Guijarro Diaz, G.: <u>La concepción del hombre en Marx</u>, Salamanca, 1975, p. 15
- (6) Cfr. Ellacuría, I.! "Introducción critica...". Ver nota (2).
- (7) SE, 231-232
- (8) SE, 235
- (9) Ib.
- (10) SE, 253
- (11) SE, 309-310



- (12) SE, 314
- (13) SE, 316. El subrayado no está en el texto original.
- (14) SE. 317-318
- (15) SE. 318
- (16) Volveremos sobre este punto en el capítulo tercero, sección segunda.
- (17) SE, 319
- (18) SE 320
- (19) Se trata de un punto esencial de la metafísica zubiriana. No queda sino remitirnos a sus obras. Un esquema orientador puede verse en mi trabajo citado en la nota (2). En el capítulo tercero se apuntarán algunos puntos fundamentales.
- (20) SE, 363
- (21) SE, 364
- (22) SE, 364-365
- (23) Sigo aquí las lecciones que Zubiri dedicó a la dimensión social del hombre en el curso El problema del hombre (1953-1954).
- (24) HC. 14-15
- (25) Tomado de la \*segunda lección del curso Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica (1974).
- (26) Ib.
- (27) Ib.
- (28) NHD, 456
- (29) HC, 11-14
- (30) Lección 25 delcurso citado en (23)
- (31) Cfr. Schaff, A.: "El lenguaje de las personas y el "lenguaje" de los animales" en Ensayos sobre filosofía del lenguaje, Barcelona, 1973, pp. 53-83; Benveniste, E.: "Communication animale et langage humain" en Problemes de linguistique générale, Paris, 1966, pp. 56-62.
- (32) El problema del hombre, lección 25
- (33) Ib.
- (34) Ib.
- (35) Ib. lección 22
- (36) Ib.
- (37) Ib.
- (38) Evidentemente tanto en la comunicación expresiva como en el tema del trabajo hay una multitud de aspectos esenciales para entrar más a fondo en el problema "individuo y sociedad". Aquí sólo se han puesto bases metafísicas que pueden servir de brújula en el maremagnum de estudios sociológicos y filosóficos.



- (39) Zubiri desarrolla ampliamente este tema en un largo trabajo sobre la materia de próxima aparitión.
- (40) HC, 8
- (41) Tomaro del inédito sobre la materia.
- (42) Ib.
- (43) Ib.
- (44) Tomado del curso sobre el espacio, tal como se resumió en Realitas, I, 496
- (45) Ib. 503
- (46) Ib. 505
- (47) Ib.
- (48) Ib. 507
- (49) Zubiri trató del tiempo en un Curso de dos lecciones en 1970. Una parte de los itemas tratados aparecerá en <u>Realitas II</u> y aqui se utiliza.
- (50) Ib.
- (51) OH, 149
- (52) OH, 150
- (53) OH, 158
- (54) OH, 159
- (55) OH, 164
- (56) DHSH, 17
- (57) Ib.
- (58) Ib., 18-19
- (59) Ib., 22
- (60) Ib., 23
- (61) Ib., 20
- (62) Ib., 21
- (63) Ib.
- (64) Ib., 26-27
- (65) Ib., 28
- (66) Ib.
- (67) Ib., 31
- (68) Ib., 31-32
- (69) Ib., 34
- (70) Ib., 38
- (71) Ib., 38. Cfr. SE, 204-205 y 515-517.
- (72) Ib., 39
- (73) Ib.



- (74) Ib., 40
- (75) Ib.
- (76) Ib., 43
- (77) Ib.
- (78) Ib.
- (79) Ib., 44
- (80) Ib., 45
- (81) Ib., 49-50
- (82) Ib., 50
- (83) Ib.
- (84) Ib., 50-51
- (85) Ib., 52
- (86) Ib.
- (87) Ib.
- (88) Ib., 53
- (89) Ib.
- (90) Ib.
- (91) Tomado de un texto de Zubiri redactado en 1975. Sobre este punto Zubiri ha tratado múltiples veces hace ya muchisimo tiempo. De los textos escritos deben consultarse sobre todo <u>Sobre la esencia</u> (Cfr. <u>Indices</u>) y "Notas sobre la inteligencia sentiente".
- (92) HC, 8
- (93) Cfr. nota (91)
- (94) Cfr. SE, 500-507
- (95) SE, 403-417 y 432-454
- (96) Cfr, la sección primera del capítulo segundo sobre las condiciones materiales de la hisgoria.
- (97) SE, 274, 287-288, 428-433, 448-449
- (98) El concepto de dimensión es importante en el pensamiento de Zubiri. Cfr. SE, 126-133, 141-143, 157-158, 491-498. Elconcepto de dimensión tal como aparece en DHSH, a pesar de las apariencias, tiene mucho que ver con el de SE.
- (99) Cfr. Baciero, C.: "Metafísica de la individualidad" Realitas, I, 159-219
- (100) Tomada la cita de la lección "Dimensión individual dels ser humano", cuyas ideas fundamentales se exponen a continuación.
- (101) Ib.
- (102) Ib.
- (103) SE, 345-346
- (104) "Dimensión individual...".



```
(105) Cfr. SE, 373-383
(106) "Dimanaión individual"
(107) Ib.
(108) Ib.
(109) Ib.
(110) Ib.
(111) Ib.
(112) Tomada la cita de la lección "Dimensión social del ser humano".
(113) Ib.
(114) Ib.
(115) Ib.
(116) Ib.
(117) Ib.
(118) Ib.
(119) Ib.
(120) Ib.
(121) Ib.
(122) Ib.
(123) Ib.
(124) Lain Entralgo, P.: Teoria y realidad del otro y Sobre la amistad. Son dos libros publicados en Madrid, 1961 y 1962, que enlazan perfectamente con los fundamentos metafisicos expuestos ax lo largo de todo este trabajo y que muestran cómo se puede
        avanzar desde estos principios.
(125) DHSH, 17
(126) Ib., 20
(127) Ib., 33
(128) Ib., 39
(129) Ib., 42
(130) Ib., 56
(131) Ib.
(132) Ib., 57
(133) Ib., 57-58
(134) Lain Entralgo, P.: <u>La relación médico-enfermo</u>. <u>Historia y Teo-ría</u>, Madrid, 1964.
(135) NHD, 394
```



(136) DHSH, 59 (137) Ib. (138) Ib., 60

- (139) Ib., 60-61
- (140) Ib. 61
- (141) Ib. 61-62
- (142) Ib. 63
- (143) Ib. 64
- (144) Ib. 61
- (145) Marx, K. El Capital, I, México 1966, XV. Sea esta la ocasión de explicar por ñque Marx no está más explicitamente sobre este trabajo. Fuera de las razones obvias de la falta de espacio y de que Marx no es uno de los interlocutores de Zubiri, la razón fundamental está en su presencia implicita en muchos de los enfoques y contrastes, como no se le mescapará al lector avisado, sina que por ello se firate necesariamente de un revisionismo de Marx. La razón es obvia: aquí no hemos pretendido una ciencia de la sociedad y de la historia sino, más modestamente exponer principios metafísicos sobre los que orientarse para la interpretación cabal de la persona en la sociedad y en la historia. Las matemáticas no son física ni técnica, pero may de la física y de la maxemática sin matemáticas. Se trata lo de una comparación, pero puede servir para aviso de naverates.
- (146) DHSH, 61-62
- (147) Ib., 62
- (148) SE. 171
- (149) Cfr. los dos escritos de Zubiri sobre la religación en NHD, y asimismo PTH. Una larga explicación o, más bien, exposición puede verse en Ellacuría I.: "La religación, actitud radical del hombre", <u>Asclepio</u>, nº 16, 97-155.