

## LA DIMENSION HISTORICA DEL SER HUMANO

XAVIER ZUBIRI

*En estas páginas reproduzco, con pequeñas modificaciones, el texto de una lección dada el 31 de enero de 1974, en la SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES, en un curso titulado Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica. Las modificaciones se refieren sobre todo a la adaptación del estilo oral al estilo escrito. Pero además, la limitación de tiempo me obligó a deslizarme con una rapidez mayor de la que hubiera deseado sobre algunas ideas que estimo esenciales en la cuestión. He pensado que en la publicación debía exponerlas tal como estaban preparadas ya en mis notas.*

### I. INTRODUCCION

He tratado en las lecciones anteriores de unos dimensiones del ser humano, esto es, del Yo: la dimensión individual y la dimensión social.

Para evitar falsas interpretaciones, quiero volver a recordar, aunque sea muy lacónicamente, cuál es el problema de que se trata en estas lecciones. El título reza «Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica». No se trata de desarrollar un curso sobre la realidad individual, social e histórica. Mi propósito es mucho más acotado: lo individual, lo social y lo histórico como dimensiones del ser humano.

Repitamos muy sumariamente qué entendemos por realidad, por ser y por dimensión. {12}

a) El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal de la inteligencia. Esta inteligencia es formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente, aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es *animal de realidades*. En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es «su» realidad. Y en esta «suidad» consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es *animal personal*. Entonces, una cosa es clara: la realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya «frente al todo de lo real». En este sentido, en tanto que realidad, la realidad humana es «ab-soluta», suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta.

b) Esta realidad humana, como toda realidad, tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la

realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad: es una reactualización de la realidad. Voy a explicarme.

Ante todo, el ser es «actualidad». Actualidad no es aquí el abstracto de «acto» en sentido aristotélico, es decir, no es «acto de» una potencia, ni acto en el sentido de ser «plenamente» lo que se es. Como abstracto de *acto*, yo hablaría de *actuidad*. En cambio, *actualidad* es abstracto no de acto, sino de *actual*. Cuando decimos de algo que tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real. La filosofía clásica no ha distinguido ambas cosas. A mi modo de ver, la diferencia es esencial. La enuncié ya en mis primeros escritos. Actualidad es un momento de lo real, pero no es momento en el sentido de nota física suya. Adquirir {13} o perder actualidad no es adquirir o perder notas reales. Pero sin embargo es algo «real» en la cosa: es un devenir real en ella. El devenir de actualidad no es aumento o pérdida de realidad, no es un devenir de actuidad, pero es un devenir real. Actualidad, en efecto, puede a veces ser una relación meramente extrínseca a lo actual. Por ejemplo, si hablamos de la actualidad que tienen los virus, esta actualidad es extrínseca a la realidad viral, y como tal, no afecta a los virus sino tan sólo a nosotros para quienes los virus tienen actualidad. Pero la actualidad puede ser un *momento intrínseco* de lo real. Es lo que, tratándose de personas humanas, expresamos diciendo que tal persona «se hace presente». En este caso, actualidad no es la actualidad que esa persona tiene para mí, sino que es un momento real de la persona misma, es algo que concierne a esta y no solo a mí; es ella misma la que desde sí misma «se hace» presente. Pues bien, superemos lo humano; porque este hacerse presente no es algo que tiene la persona humana solo por ser persona, sino también por ser real. Y entonces debemos decir que actualidad es un hacerse actual desde sí mismo, es un estar en actualidad pero desde sí mismo. La actualidad es, pues, algo real. Por esto, decía, adquirir o perder actualidad intrínseca no es adquirir o perder notas reales, y sin embargo es un devenir real. Es un devenir *sui generis* pero real: es lo real que se hace actual, que adquiere un estar actual en sí mismo y desde sí mismo. Claro está, la actualidad intrínseca puede tener formas distintas. No vamos a entrar en la cuestión. En todo caso, la actualidad es algo fundado en la actuidad. Pero no se identifica con ella: una misma realidad, esto es, una misma actuidad, puede tener actualidades muy distintas. Hace falta una metafísica de la «actualidad», distinta de la metafísica del «acto».

Lo real es una actuidad «respectiva». Gracias a ella lo real tiene actualidad propia. Esta respectividad tiene aspectos y dimensiones diferentes. Por la actualidad según estos respectos, diremos que lo real es «*respectivamente actual*». Pero hay una respectividad fundamental: es la respectividad de lo real «en cuanto real». Es lo que, a mi modo de ver, constituye el «mundo» a diferencia del «cosmos» que es una respectividad de lo real no en cuanto real sino en cuanto {14} es tal o cual realidad. Según esta respectividad, lo real no es solo «respectivamente actual» sino que es actual en la respectividad de realidad en cuanto tal. No es «respectivamente actual» sino actual, por así decirlo, *simpliciter*. Pues bien, la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo, es lo que a mi modo de ver constituye lo que llamamos ser. Ser es esa actualidad *simpliciter* que consiste en estar en el mundo. Por esto es por lo que el ser no es solo actualidad sino «re-actualidad», es decir, una actualidad de

lo que ya es real y respectivamente actual. El ser es constitutivamente un «re» de actualidad. Por tanto, lo último y radical no es el ser sino la realidad. Lo que llamamos ser es siempre y solo una actualidad ulterior de lo real. Realidad no es el modo primario y fundamental de ser. Lo que sucede es que por ser reactualidad, el ser revierte sobre la realidad sustantiva y la abarca por entero en su misma sustantividad: esta actualidad es, por esto, ser sustantivo. Pero el ser sustantivo nunca es lo primario. Lo primario es siempre la realidad. El ser sustantivo es siempre ulterior.

Pues bien, la realidad humana tiene también su ser: tiene su actualidad en la respectividad *simpliciter* de lo real. Pero esta actualidad tiene en el caso del hombre un carácter especial. Es que cuando el hombre actúa plenamente como persona, esto es, con una inteligencia sentiente que ha de hacerse cargo de la realidad para poder actuar, entonces, digo, el acto personal tiene un doble aspecto. Por un lado, es un acto determinado por razón del objeto o de la situación sobre que recae. Pero, por otro, ese mismo acto constituye una manera mía de estar en el todo de la realidad, y por esto es por lo que el acto es personal. Como mi realidad es absoluta, este segundo aspecto es una manera de afirmarme como realidad absoluta, como realidad «mía», en el todo de lo real. Aquí, afirmación no es un juicio que enunciara ese carácter absoluto, sino que es el ejercicio «físico» de ese carácter absoluto. Es una afirmación no judicativa sino accional, «física». Este aspecto puede consistir en un acto especial, pero no es ni forzoso ni normal que sea así. Normalmente, la afirmación de mi mismo como realidad absoluta no es sino un mero aspecto {15} del acto numéricamente uno y único que estoy ejecutando: comiendo una manzana por placer, me estoy afirmando a mí mismo como realidad que está «satisfactoriamente» en el todo de lo real, es decir, comiendo una manzana me estoy afirmando como absoluto. Esto no es, pues, un acto especial. Podríamos decir que es algo que, como aspecto, subyace en todo acto: es *actitud*. Una actitud no libremente adoptada, bien entendido, pero es *la actitud personal*, la actitud propia de todo acto personal, es decir, de todo acto ejecutado haciéndome cargo de la realidad en un acto de intelección sentiente. Todo acto de hacerse cargo de la realidad constituye *eo ipso* una actitud personal, una actitud según la cual en aquel acto me afirmo como absoluto. El contenido de esta actitud tiene un carácter propio. El comer una manzana añade algo a mi realidad, pero la actitud en que al comerla me afirmo como absoluto no añade ninguna nota a mi realidad. Por razón de la actitud, lo que he adquirido es una actualidad. Su contenido, pues, no es acto sino actualidad. Es la actualidad de afirmarme en mi realidad absoluta en el todo de lo real: es justo mi ser. Este ser tiene un nombre preciso: es Yo. El Yo no es mi realidad, sino la reactualidad de mi realidad como absoluta. Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera ya antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como «propia mía»: es mi ser sustantivo. Por tanto, contra todo idealismo clásico debe decirse que la realidad no es Posición del Yo, sino que el Yo es posición de mi realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza. Además debe añadirse que mi ser sustantivo tampoco es posición del Yo. Mi ser sustantivo no consiste en ser Yo, sino que por el contrario, la esencia del Yo consiste en ser el ser sustantivo de una realidad absoluta. Mi ser sustantivo es Yo precisa y formalmente porque es el ser sustantivo de una realidad absoluta.

Claro está, esta afirmación física de mi realidad sustantiva como absoluta puede tener formas diversas: desde el medial «comer-me» una manzana, pasando porque esta manzana es *mía*, hasta

ser *Yo* quien la come: me, mí, Yo, son tres formas de afirmarse como {16} absoluto, cada una fundada en la anterior. Pero para la sencillez de nuestro problema, llamaré *a potiori* Yo a toda afirmación de mi ser absoluto. Además este ser, este Yo, ya lo he dicho, no es un acto numéricamente especial, sino tan sólo el aspecto absoluto de todo acto personal, el contenido de una actitud personal. Por eso, lo que el Yo constituye en mí no es acto, sino actualidad. Pero para simplificar las frases hablaré de la afirmación propia del Yo como de un «acto de afirmación». Con estas aclaraciones, queda evitada *a limine* toda confusión. El ser de la persona humana, en cuanto ejecuta actos personales, es Yo.

c) Lo humano de nuestra realidad tiene un carácter preciso es específica. Especie no es el correlato de una definición esencial, sino el carácter según el cual, cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas. En otras palabras: la especie es un *phylum*. Pertenecer a una especie es siempre y sólo pertenecer a un *phylum* determinado, en nuestro caso, al *phylum* del animal de realidades. Este esquema es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva; esto es, sin ese esquema, mi propia sustantividad no podría tener realidad. Mi esencia *constitutiva* es entonces esencia *quidditativa*. Ambas no son formalmente idénticas, pues hay esencias constitutivas que no son replicables y que, por tanto, no son esencias quidditativas. Pero cuando lo son, ambos aspectos se pertenecen intrínsecamente. De aquí resulta que desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente estoy realmente vertido a los demás. Lo cual significa que por esta vertición que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome. En virtud del esquema, los demás están refluyendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos. Modulación es, pues, codeterminación de mi modo de ser absoluto. Y esta codeterminación es justo lo que llamo *dimensión*: {17} mide, con el respecto a los demás, mi modo de ser absoluto. Como esta dimensión de mi realidad sustantiva se afirma en el acto de ser Yo, resulta que la dimensión de mi realidad es *eo ipso* una dimensión del Yo, una dimensión del ser humano.

El *phylum* tiene tres caracteres. Es, ante todo, pluralizante: la especie no es una suma de individuos iguales, sino que, por el contrario, la especie es una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos. En segundo lugar, la especie es filéticamente continuante; en su virtud, los individuos conviven. Finalmente, la especie es prospectiva, es prospección genética.

Pues bien, en virtud de su multiplicidad específica, el esquema refluye sobre cada hombre, ante todo confiriéndole su dimensión de diversidad individual. En virtud de su continuidad genética, cada engendrado tiene esa refluencia de la especie que constituye la convivencia social. Como dimensiones del Yo, la diversidad individual determina en el Yo esa dimensión según la cual el «Yo» es un «yo» respecto de un «tú», de un «él o ellos», etc. El Yo tiene esa dimensión de ser «yo» que llamamos «ser-cada-cual»: la «cada-cualidad» del Yo. Como dimensión del Yo, la convivencia social determina su ser, su Yo, como «comunal». Son las dos dimensiones que hemos examinado en las dos lecciones anteriores.

Pero el hombre tiene aún una tercera dimensión: El *phylum*, la especie, es genéticamente

prospectiva. Y lo es no sólo en el sentido de que cada hombre puede tener de hecho descendientes (cosa perfectamente trivial), sino en el sentido de que no el individuo, sino su propio *phylum* es lo que es formalmente prospectivo: cada hombre es prospectivo porque pertenece a un *phylum* que en tanto que *phylum* es constitutivamente prospectivo. Es una refluencia radical y constitutivamente genética: es lo que se llama *historia*. Sí el hombre no tuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia. Por la génesis biológica en su aspecto prospectivo, los hombres no sólo 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. {18} Es el tema de la presente lección. Repito: no se trata de toda la realidad de la historia, sino de la historia en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre.

## II. EL PROBLEMA DE LA HISTORIA

Para analizar este problema es menester comenzar por acotar, por lo menos en términos generales, qué es la historia desde el punto de vista de la prospectividad de la especie. Vayamos por aproximaciones sucesivas.

1.º Como momento de la prospectividad de la especie, la historia tiene evidentemente un carácter temporal. Es lo que suele expresarse diciendo: *la historia es «movimiento»*. Esto, en cierto modo, es verdad. Pero es completamente insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la historia; no todo movimiento es histórico.

Lo menos que se puede decir es que es un movimiento tal, que en él sus momentos no solamente se «suceden». No es un movimiento de pura sucesión. En la historia cada momento está formalmente «apoyado» en el anterior y es apoyo del siguiente. Por apoyarse en el anterior, cada momento «procede-de» él; por apoyar el siguiente, cada momento «procede-a». Proceder-de y proceder-a son los dos momentos constitutivos de lo que es un proceso. Esto es, el movimiento en que la historia consiste es un movimiento procesual. La historia es formal y constitutivamente *movimiento procesual*. Y entonces, uno se pregunta: ¿proceso de qué?

2.º Después de lo que hemos dicho en la introducción a esta lección, la respuesta parecería obvia: sería un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se van transmitiendo de progenitores a engendrados. El proceso sería una transmisión genética. Es decir, la historia sería un *proceso de transmisión genética*.

Es verdad que esto ocurre. Sin ello no habría historia. Y es menester subrayarlo muy enérgicamente: la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, {19} arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Pero, sin embargo, la historia no es *formalmente* un proceso de transmisión genética. Y ello, por una razón crucial. ¿Qué es, en efecto, lo que genéticamente se transmite? Cuando un viviente animal, sea de la especie que fuere, engendra un hijo, transmite a éste unos caracteres orgánicos y, con ellos, un cierto tipo de vida. De un reptil nace un reptil (dejo de lado la evolución de los reptiles a las aves). Y este en-

generado tiene precisamente, en virtud de estos caracteres, un cierto tipo de vida: un roedor no vive igual que un anfibio, etc. Pero estas diferencias de tipo de vida, con ser muy importantes desde el punto de vista de una sistemática zoológica, sin embargo desde el punto de vista de los individuos que las viven son caracteres dados de una vez para todas con su organismo animal. De ahí que en virtud de esta transmisión genética, cada animal vive una vida constitutivamente enclavada. Ciertamente, no es lo mismo la vida de un roedor que la de un anfibio, pero cada uno de los roedores y cada uno de los anfibios lleva una vida unívocamente determinada en virtud de sus caracteres orgánicos. De ahí que, genéticamente transmitida, la vida de cada animal comienza sólo con y en su propio organismo: como vida individual comienza en cero.

Ahora, ¿por qué esto no es historia? No es historia porque a este proceso de transmisión genética le falta el momento de realidad. No me refiero a que el hijo de un animal no sea real; sería absurdo pensarlo. Le falta el momento de realidad en otro sentido muy preciso. Y es que el hombre no es un animal constituirlo sólo por notas psico-orgánicas. El hombre es animal de realidades. En su virtud, la transmisión genética no es suficiente para instalar en la vida al nacido humano. El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. Y esto sí que se transmite genéticamente. Lo que sucede es que la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido. Es que, en virtud de su inteligencia, no puede responder a lo que la situación le reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, esto es, de una manera optativa. Tiene que optar en cada momento por una acción libre (dejo de lado el problema {20} de esta libertad; aunque no existiera libertad, siempre habría opción en algún sentido). Pero, ¿qué es esta opción? En toda opción se opta ciertamente por algo. Pero este algo, digámoslo así, en términos vulgares, no es tan sólo *aquella cosa* por la que se opta, sino que optando por esa cosa, aquello por lo que he optado es por una forma de estar en la realidad, he optado por una figura de mi realidad. El hombre está *entre* cosas y *con* cosas, pero donde el hombre está es *en* la realidad. El hombre vive de la realidad. Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto. Sí tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma, por ejemplo, abstinentemente, etc. Y en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad. Todo acto personal, hasta el más modesto, es una forma de afirmarse en el todo de lo real, es decir, una forma de afirmarse y ser absoluto. El hombre, pues, tiene un tipo de vida, montada en buena parte sobre opción. Por tanto, con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se *transmita* genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente *transmisibile*. De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no pueda comenzar en cero. Por tanto, no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores (o quienes sean) han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: 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 transmisión de vida, no es

simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

Entonces, si la historia no es un movimiento procesual cualquiera, si la historia no es mera transmisión genética, sino que es {21} parcialmente optativa, entonces se pregunta mis urgentemente: ¿en qué consiste el proceso histórico?

3.º Volvamos a la idea que acabo de enunciar. Las formas de estar en la realidad son optativas. Por esto, cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que además, inexorablemente y *velis nolis*, le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le *transmiten* caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le *entrega* un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama *parádoxis*, *tradio*, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Es que, como decía antes, el hombre es una esencia abierta, y *in casu* abierta a la entrega de formas de estar en la realidad, a la tradición. Pues bien, esto es formalmente el proceso histórico: tradición de formas de estar en la realidad. El carácter proyectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *tradio* de formas de estar en la realidad. Ciertamente, sin génesis, no habría historia: lo he afirmado muy enérgicamente al comienzo de la lección. Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad, no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente.

He insistido en esta discusión. Es una marcha dialéctica hacia el concepto de la historia. A muchos parecerá ociosa. Pero es que me era preciso acotar este concepto de la historia frente a dos conceptos {22} que corren usualmente y que falsean el carácter de la historia.

a) El concepto de una *historia natural*. La historia natural no existe; es un círculo cuadrado. En la medida en que es natural no es historia, y en la medida en que es historia no es natural. Aun sin entrar en una conceptualización filosófica de lo que sea naturaleza, *physis*, podemos decir que es «natural» el sistema de caracteres psico-orgánicos que constituyen la realidad sustantiva humana. Pero no lo son sus formas de estar en la realidad. Es decir, la historia no es ni puede ser «natural». En la medida en que el hombre es «natural» no es histórico, y en la medida en que es «histórico» no es natural. El hombre es las dos cosas: las formas de estar en la realidad están vehiculadas en la transmisión genética, pero no son formalmente transmisión genética. En la génesis del animal de realidades, la razón por la que es transmisión genética no es idéntica a la razón por la que es historia. La historia natural no existe. Cuando los antiguos hablaron de historia natural, se tomaba historia en el sentido de «relato»; es decir, se entendía por historia un modo de saber. Esto es otra cosa: aquí entendemos por historia un carácter de la realidad misma.

Y declararlo no es indiferente. Porque, al amparo de una expresión sin importancia, se deslizan conceptos que conciernen a la realidad misma. Y esto es insostenible: no existe *stricto sensu* una historia natural.

b) Pero es igualmente falso lo que se lee a veces hasta la saciedad: la *historia es una prolongación de la evolución*. Es un tema debatido; algunos, como Teilhard de Chardin, adoptan esta idea sin discusión. Las especies, se nos dice, han surgido por evolución, y por evolución ha surgido también la especie humana. Ciertamente, esta evolución no está clausurada. Pero mientras no llega una fase evolutiva ulterior, el hombre tiene una historia: es una fase más de la evolución. El proceso histórico sería la prolongación del proceso evolutivo. Pero esto es, a mi modo de ver, absolutamente quimérico. La estructura formal de la evolución es diametralmente opuesta a la de la historia. La evolución procede por *mutación*, sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones. Pero las formas de estar en la realidad proceden por *invención*, porque hay que {23} optar. El proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo. La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos.

Ciertamente, la evolución puede jugar una función histórica, puede ser un factor de historia. No hay la menor duda. El paso del homínido al arcanthropo, (de éste al paleantropo, y finalmente de este último al neantropo, es un proceso evolutivo. En él no se han producido sólo variedades, sino verdaderos tipos nuevos de humanidad. Pero lo que en esta evolución constituye la historia propiamente dicha no es el proceso filético descrito, sino las distintas formas de estar en la realidad, muy varias dentro de cada etapa evolutiva, y además formas que son distintas porque es distinto el tipo de hombre. Pero esta distinción de tipos de humanidad, con ser un factor esencial, es sólo «un» factor que interviene en la historia; no es lo que constituye la historia misma. A su vez, la historia puede desempeñar la función de un factor evolutivo. Si unos hombres optan por vivir alejados en aislamiento, esto, como opción, es un suceso histórico, pero su resultado puede ser evolutivo, por lo menos en sentido lato: el aislamiento puede producir variedades. Nada de esto obsta para que el mecanismo formal de la evolución sea distinto del mecanismo formal de la historia. La evolución, repito, es mutación genética; la historia es invención optativa. La posible influencia histórica ríe la evolución o la posible influencia evolutiva de la historia son fenómenos mayores de una sola estructura: la transmisión tradente, tanto en el individuo como en la especie.

Llegados a este punto es cuando se nos plantea con rigor el problema de qué sea esta historia. Esto hace surgir dos cuestiones: En primer lugar: ¿qué es la tradición como constitutiva de la historia? En segundo lugar, lo que más directamente concierne a nuestro problema: ¿en qué sentido y en qué medida este carácter de ser *traditum* refluye sobre la realidad y sobre el ser del hombre?

Son dos graves cuestiones.

{24}

### III. QUE ES LA HISTORIA COMO TRANSMISIÓN TRADENTE

Para conceptuarla con un poco de precisión hay que examinar tres puntos:

- 1) Cuáles son los *momentos estructurales* de esta tradición.
- 2)Cuál es el *sujeto* de esta tradición.
- 3) Y, sobre todo, en qué consiste el *carácter formal* de esta tradición.

1.º *Los momentos estructurales de la tradición.* Repitamos. Sin tradición no hay historia. Con lo cual no quiero decir que la historia humana consista en ser tradicional, en el sentido usual del vocablo, a saber, tradicional como un conformarse con la tradición. Esto sería absurdo. Esta tradicionalidad no es más que un modo, entre otros igualmente posibles, de estar situado frente a la propia tradición. La tradición de que aquí hablamos consiste en «entrega», entrega de una forma de estar en la realidad. Lo cual no significa que quien la recibe no pueda romper con lo entregado. Lo único que quiero decir y digo es que nada, ni siquiera esta ruptura, es posible si no es habiendo recibido aquello que se rompe. Por esto, en lugar de tradicionalidad habría que emplear otra palabra, algo así como «tradicionalidad». Hecha esta aclaración, emplearé, si viene al caso, el vocablo tradicionalidad en este sentido de tradicionalidad.

Esto supuesto, la tradición tiene una precisa estructura.

A) Ante todo, la tradición es un proceso por el cual se instala al animal de realidades que nace, en una forma de estar en la realidad. La tradición tiene, pues, ante todo, un *momento constituyente*. Es su momento radical. Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad.

B) Pero la tradición tiene además otro momento. Porque lo que en aquel momento constituyente está entregado al nuevo vástago, le está entregado por sus progenitores (repito, en el sentido más latísima y vago del vocablo). Con lo cual, esta forma de estar {25} en la realidad, *en cuanto procede de los progenitores*, es formalmente una continuación (le lo que éstos han querido entregarle desde sí mismos. La tradición tiene un *momento continuante* Y, evidentemente, en cuanto continuante la tradición está montada sobre su momento constituyente.

Este momento continuante es decisivo: incluso puede ser muy duro. En él se va a jugar la suerte de la tradición. No me refiero tan solo a la inexorable necesidad de cambio en la vida humana, sino a algo mucho más radical. Es que lo entregado, lo está ciertamente desde los progenitores y por ellos mismos; pero está recibido en el nuevo vástago según la realidad de éste. Y como esta realidad en su totalidad, es distinta de la realidad de los progenitores, resulta que el carácter continuante de la tradición se torna en grave problema: ¿qué es la continuidad de la tradición? Desde luego no es mera reiteración, por así decirlo, mecánica. Inclusive cuando se «repite», el hecho mismo de la repetición está orlando lo recibido con un carácter nuevo, el carácter de ser repetición. La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo lo recibido. Como este acto lo es de un viviente que es igual a sus progenitores no totalmente, sino tan sólo esquemáticamente, resulta que nunca se estará completamente seguro de que se está repitiendo lo recibido; podrá a veces creerse que se está repitiendo, cuando en realidad se está innovando. Más aún, muchas veces será necesario cambiar algo de lo que puede ser accidental en lo recibido, justamente para poner mantener la continuidad de éste. Difícil problema, discernir lo esencial y lo accidental de la tradición. La continuidad de la tradición no es un problema de identidad numérica, sino el problema de la mismidad «en la vida». La tradición a veces toma formas distintas no a pesar de ser la misma,

sino justamente al revés, para poder seguir siendo la misma.

C) Pero hay todavía un tercer momento. Sobre la tradición, sobre lo recibido, y, apoyado en ello, el hombre vive optando por formas de realidad. No es algo privativo de la tradición, sino de todo acto vital humano; la opción es el carácter formal de la constitución {26} de la vida humana, por lo menos en el estadio de ella en que el viviente tiene que hacerse cargo de la realidad. El vástago se hace cargo entre otras cosas de lo recibido mismo y apoyado en ello tiene que seguir optando: la tradición tiene *un momento progrediente*. El viviente humano no solamente está instalado en una forma de realidad que le es entregada; no solamente la recibe según una continuidad más o menos problemática; es que sobre lo recibido, y con el apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará de alto en bajo el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores. Ya, en el propio momento continuante, se esboza esta progresión: el modo de revivir lo recibido es va incoativamente una progresión. La vida efectivamente no es solamente *tradible*, sino que es esencialmente *tradenda*. Y lo es por una razón modesta, pero decisiva: por razones genéticas. Cada viviente es el esquema filético de los demás. El *phylum* mismo tiene constitutivamente carácter prospectivo. Vehiculada por esta génesis filética, se entregan las formas de estar en la realidad. La vida no tiene mas remedio que ser entregada. Y precisamente por esto, la tradición y la historia en ella constituida es una tradición progrediente. El progreso puede ser positivo o negativo; es otra cuestión.

Constituyente, continuante y progrediente, estos tres momentos no son sino facetas de una sola realidad: la realidad de la tradición. La unidad intrínseca de esos tres momentos es la esencia de la tradición.

¿Cuál es el sujeto de esta tradición?

2.º *El sujeto de la tradición*. Se propendería fácilmente a pensar que el sujeto inmediato de la tradición son los individuos. A mi modo de ver, esto es más que problemático. El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al *phylum*: les afecta por refluencia. Esta tradición, la *parádosis*, como refluencia, tiene dos aspectos muy distintos, pero esencialmente conexos. Estos dos aspectos {27} son concretamente los dos modos según los cuales pue(le la tradición afectar a los hombres. Los dos son *traditio* en el sentido que acabo de explicar; pero son dos modos distintos de ella.

A) Uno, es el modo según el cual la tradición afecta a cada uno de los individuos en cuanto realiza sobre su propio modo de estar en la realidad, las operaciones que hace poco he explicado. Entonces, la tradición es un momento de la vida propia de cada hombre, un momento de lo que constituye su *biografía*. Vivir es poseerse a sí mismo como absoluto en el todo de la realidad. Ahora bien, la vida humana tiene un carácter propio, porque es la vida de una sustantividad animal: es decurrente. La animalidad es el fundamento de la «decurrencia». Lo humano de esta decurrencia está en que es justo la forma (le poseerse el hombre como absoluto. Y esta decurrencia, en cuanto modo de poseerse como absoluto, es la esencia de la biografía. Como he solido decir basta la saciedad desde hace muchísimos años, cada hombre es siempre *el mismo* no siendo nunca *lo mismo*. La manera de ser siempre el mismo no siendo nunca lo mismo es la esencia de

la biografía.

Claro está, la decurrencia es biografía sólo en cuanto es un carácter de algo que es ya vida personal, de la posesión de sí mismo en el todo de lo real. La decurrencia biográfica no constituye formalmente la vida personal, sino que es la vida, va personal, la que constituye su decurrencia en «biográfica». La vida personal es el supuesto intrínseco y formal de toda posible biografía. De suerte que si tomamos *en y por sí misma* la unidad decurrente de los actos de una vida personal, no tenemos vida biográfica, sino tan sólo lo que desde hace muchísimos años ha venido llamando el «argumento de la vida». Enseguida veremos en qué consiste esto de ser argumento. Lo que usualmente suele llamarse biografía es sólo el argumento de la vida personal, el argumento del modo de poseerse a sí mismo como absoluto. Sólo a la vida personal en cuanto personal es a lo que debe llamarse biografía.

Como cada hombre está codeterminado por los demás en su modo de ser absoluto, y lo está precisa y formalmente por ser realidad filética, resulta que a su modo de poseerse a sí mismo le pertenece {28} constitutivamente el poseerse filéticamente. Es decir, su biografía tiene un inamisible momento de *traditio*. Bien entendido, la biografía no es sólo tradición, pero la tradición es un momento esencial de la biografía. La tradición es, desde este punto de vista, lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana *en cuanto persona*.

B) Hay otro modo según el cual la tradición afecta a las personas. Lo que en ellas determina, según este modo, no es su biografía personal, sino algo distinto.

Para aprehender este modo con rigor, comencemos por considerar la tradición como afectando al individuo, pero en cuanto convive con los demás, esto es, como viviendo en sociedad. Entonccs no constituye su biografía. Constituye lo que «suele» llamarse historia: la tradición de lo social. A reserva de precisar con más rigor lo que sea la historia, partamos del concepto de ella que acabamos de apuntar; este concepto nos llevará de la mano a un concepto más preciso. Porque decir que la historia es transmisión tradente de lo social plantea una cuestión decisiva para nuestro problema. En efecto, en la lección anterior insistí en que la sociedad como contradistinta de la comunión personal, es algo esencialmente impersonal, teniendo en cuenta, claro está, que lo impersonal es un modo de las personas. Si, pues, la historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal. ¿Es esto posible? He aquí la cuestión.

A primera vista, resulta esto inaceptable, y durante algún tiempo, mí mismo me lo ha parecido así. ¿Se va a negar, pongo por caso, que Miguel Angel es una personalidad perfectamente determinada en el curso de la historia, o que Alejandro también lo fuera? Desde luego, no se puede negar. Pero no se trata de esto. Reflexionemos un poco detenidamente. Los nombres de Miguel Angel o Alejandro son ambiguos, porque las personas por ellos designadas tienen dos aspectos; sí no distinguirlos se corre el riesgo de cometer un grave equívoco. En efecto. ¿quién es Alejandro para la historia? Es innegablemente el que es hijo de Filipo, el que hizo tales o cuales cosas: conquista Asia, se casa con Roxana, etc. Todo esto es ciertamente {29} Alejandro. Pero es sólo esto: «el que»...era esto o hizo esto. Lo propio debe decirse de Miguel Angel. Se dirá que éste que hizo esto es una persona perfectamente determinada, de suerte que no pudo haber otra Y es verdad. Pero no por ello eran plena y formalmente persona. La unicidad de un viviente humano

no se identifica con su carácter personal. Alejandro fue único en la historia de Grecia, como único fue Miguel Angel en la historia del arte. El Alejandro de la historia es «el que» era hijo de Filipo, conquistó Asia, se enamoró de Roxana y se casó con ella, etc. El Miguel Angel de la historia del arte es «el que» pintó la capilla Sixtina, esculpió el David, construyó la cúpula de San Pedro, etc. Y esto es una verdad inmovible: ambos son «el que». Ahora bien, esto que aparentemente designa una persona es lo que confiere a ella su carácter, su modo, impersonal: «el que» nunca nos dice «quién fue él». No confundamos tampoco aquí el qué con el quién. El «quién fue él» se refiere a la persona de Alejandro y de Miguel Angel, y a sus vidas personales. Pero se fueron a la tumba con ellos; no pertenecen a la historia. La unicidad de un hombre no es sinónimo de carácter personal.

Se dirá que Alejandro y Miguel Angel no fueron tan sólo «el que», sino que sus acciones mismas, las acciones en que y con que hicieron lo que hicieron pertenecen también de alguna manera a la historia. Esto es verdad, y es lo que nos lleva sí nudo de la cuestión: justamente averiguar cuál es esa manera según la cual las acciones mismas pueden pertenecer a la historia. Digámoslo temáticamente: las acciones humanas pueden pertenecer a la historia, pero pertenecen a ella sólo impersonalmente. ¿Qué significa esto? Esta es la cuestión. Voy a explicarme.

Impersonal, recordemos la lección anterior, es un modo de ser y de actuar *personal*, pero «reducido» a ser y actuar *de la persona*. Son, según vimos, dos puntos de vista esencialmente distintos. Por un lado, la acción es un momento de la vida personal, esto es, un momento de la autoposición de la realidad física «mía», en el todo de lo real. Entonces es una acción *personal*. Pero puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. {30} Entonces ya no es una acción personal, sino tan sólo una acción *de la persona*; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción de «ser-personal» a «ser-de-la-persona» Por esta reducción, como vimos, la acción es impersonal. La acción continúa siendo «de la persona», pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad. La impersonalidad no consiste, repito, en una supresión del carácter de persona, sino que es una modalidad de ella. Por eso es por lo que los animales, como dije, no son impersonales; son sólo apersonales.

Esta reducción puede llevarse a cabo en distintas direcciones, y, en consecuencia, la impersonalidad puede ser de distinto tipo. Una es la reducción por la vía de la alteridad: se considera a otra persona no en cuanto persona, sino en cuanto otra. Bien entendido: es persona, pero es «otra». Esta reducción por la vía de la alteridad es la impersonalidad que constituye la sociedad en sentido restringido como contradistinta de la comunión personal. Pero hay otro modo de reducción. Consiste en considerar la acción sólo según lo que en ella se hace, esto es, como algo hecho en la persona; se considera sólo lo operado en la acción. Entonces, la acción deja en suspenso su carácter personal no por la vía de la alteridad, sino porque la considero sólo como «cualidad propia» de la persona, independientemente de lo que esa acción es como momento personal de la vida. Desde el punto de vista de la acción, como momento personal de la vida, la acción es algo ejecutado personalmente; es un *opus operans*, es la acción como operación. A ella le pertenece lo operado como momento que es de la operación misma. Pero puedo considerar lo operado sólo como cualidad propia *de la persona*, es decir, considero lo operado independientemente de

la operación misma, y, por tanto, independientemente de ser un momento de la vida personal. En estas condiciones, es un mero *opus operatum*. Reducida a *opus operatum*, la acción es sólo «de la persona»: es justo impersonal. No es la acción en tanto que «suya», sino en tanto que cualidad «de ella». Es, pues, un modo de impersonalización. Aquí, la reducción no está llevada a cabo por la vía de la alteridad, como en el caso de la sociedad, sino por la vía del *operatum* en {31} cuanto tal. Este *operatum* no se refiere tan sólo al aspecto externo y público, por así decirlo, de las acciones, por ejemplo, a la conquista de Asia o a las pinturas de la Sixtina, sino también a las acciones que pudiéramos llamar «internas», por ejemplo su amor de Roxana. Las acciones, tanto externas como internas, consideradas como algo «hecho, operado», constituyen un *opus operatum*; consideradas como momentos de la vida personal que en ellas se hace, son un *opus operans*. La vía del *operatum* conduce, pues, a una impersonalidad distinta de la vía de la alteridad. Por ambas vías la acción deja de ser personal y queda reducida a ser de la persona. Esta diferencia entre lo personal y lo de la persona es una diferencia modal. A mi modo de ver, esencial. Y la diferencia puede adoptar la forma de mera alteridad o la forma de *operatum*.

Pues bien, a la historia pertenece sólo el *opus operatum*, lo esperado, pero no el *opus operans*, la operación misma. Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana, pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual, por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia.

Este tipo de impersonalidad no es propio tan sólo de la historia. Pertenece esencialmente a eso que suele llamarse indebidamente biografía. Lo que usualmente suele llamarse biografía es, ya lo dije, el argumento de la vida. Pues bien, «argumento» es justamente el decurso de la vida «personal» reducida a ser decurso «de la persona». En rigor, esto no es biografía, pues la biografía es esencialmente personal, en el sentido de ser un momento en la vida propia de una persona. Lo que suele llamarse biografía es algo esencialmente impersonal, por muy pormenorizada que la considere. La biografía, aun exhaustivamente aprehendida hasta el infinito, podía haber sido vida por otra persona. Sólo entendida como «reducción» de algo que es previamente vida personal, cobra la biografía el carácter de algo formal e intransferible; lo es porque la persona es, en cuanto tal, formal e intransferible.

De ahí que lo que suele llamarse biografía es, en rigor, *historia biográfica*. Lo que usualmente suelen llamarse historia y biografía {32} son dos tipos de historia: la historia que yo llamaría social y la historia biográfica. Es el ámbito entero de la impersonalidad por la vía del *operatum*. Esta reducción a lo impersonal por la vía del *operatum* no es formalmente idéntica a la reducción por la vía de la alteridad. Son dos modos distintos de reducción de lo personal a ser sólo de la persona. La vía de la alteridad: su resultado es la sociedad. La vía del *operatum*: su resultado es la historia tanto social como biográfica. Estos dos modos, el modo de la alteridad y el modo del *operatum*, no son incompatibles. Todo lo contrario. A los «otros», a la sociedad, pueden entregarse las acciones todas, pero tan sólo como *opera operata*, como acciones de la persona. La historia, tanto social como biográfica, es esencialmente impersonal. La comunión personal y la biografía personal son, en cambio, esencialmente personales. Recíprocamente lo social e lo histórico pueden constituir, y en constituyen siempre, un «momento» de la vida personal, porque el sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal, y el *phylum* afecta intrínsecamente

a cada individuo en forma constitutiva, constituyendo tanto su convivencia social como su proyección histórica (sea social o biográfica).

Este somero estudio del sujeto de la tradición, esto es, del sujeto de la historia, nos ha proporcionado importantes conceptos. Podemos reducirlos a tres puntos:

a) La historia no es sólo lo social. Ya lo indiqué. Comencé partiendo de esta ecuación entre la historia y lo social. Pero sólo era un comienzo para llevarnos a un concepto más amplio: a la historia pertenece tanto la historia social como la historia biográfica. Es un concepto esencial.

b) La historia *así entendida* es la que se contradistingue de la biografía personal. Esta distinción no es una distinción de sujetos, sino una distinción de modos según los cuales la tradición afecta a las personas. El sujeto es siempre la o las personas por pertenecer a un *phylum*; pero la diferencia está en el modo como este *phylum* tradente les afecta. Hay un modo de afectarles que es «personal»: es biografía personal. Hay otro modo de afectarles que es «impersonal», (como reducción de lo personal a ser de la {33} persona): es la historia tanto social como biográfica. La diferencia esencial no es de sujetos, sino que para un mismo sujeto es una diferencia modal. Es un segundo concepto esencial.

c) De aquí que el concepto de historia es doble. Ante todo hay un *concepto modal de la historia*. Es lo que acabo de decir: la historia como modo de afectar impersonalmente a la persona. Modalmente, la historia se opone así a la biografía personal. Es otro concepto modal también el de la biografía personal. Pero estos dos modos (impersonal y personal) son modos distintos según los cuales la tradición afecta a su sujeto. 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 aquella. Pronto conceptuamos con más precisión en qué consiste esta dimensionalidad. Es el *concepto dimensional de la historia*. Constituye 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. Recíprocamente, biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia.

Hasta el estudio del sujeto de la tradición, había utilizado el vocablo historia solamente en sentido dimensional. Ahora lo seguiré utilizando, en todo lo sucesivo, también en este sólo sentido: lo histórico como dimensión, esto es, el ámbito entero de la prospectividad tradente. De esta prospectividad hemos de preguntarnos ahora cuál es su esencia formal: es el tercer punto de nuestro problema.

3.º *La esencia formal de la historia*. Hemos de acercarnos sí concepto formal de la historia dimensional sí hilo de la discusión de algunas tesis: es una marcha dialéctica hacia la conceptualización de la historia.

A) Una *primera tesis*, nunca enunciada expresamente como tal tesis, pero que ha estado y está en muchísimas mentes, consiste en {34} decir: la historia es la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo u los individuos que a las sociedades. Tomo aquí la palabra vicisitud no en sentido etimológico, sino en su acepción usual: vicisitud es lo que «le pasa» a alguien. Pues bien, la

tesis que enunciamos afirma que *la historia es esencialmente vicisitud*. El hombre, se piensa, es una realidad, y a lo que es ya como realidad le advienen unas vicisitudes: serían su historia. Y por eso frente a ella la actitud es contarla, contar las vicisitudes que acaecen.

Pero esto es no sólo inexacto, sino falso. En la historia no sólo se «cuenta», sino que se «comprende» precisamente porque la historia no es mera vicisitud. Evidentemente, al hombre le pasan toda suerte de vicisitudes, las cuales, a pesar de ser la realidad que es, podrían no pasarle. Pero si bien es cierto que aunque cada una de estas vicisitudes podrían tal vez no acaecer al hombre, sin embargo es inexorablemente necesario que le tienen que pasar vicisitudes, unas u otras, pero algunas. ¿Por qué? Por la constitución misma del hombre. Con lo cual, la historia no es una vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicional y tradicionante. Aun sin entrar en la cuestión de que no todo lo que acaece en la historia es forzosamente vicisitud, lo decisivo en este punto es que el hombre no es una realidad sustantiva a la que se añaden vicisitudes, sino que el hombre sólo es realidad sustantiva si en ella se incluye ya la historicidad, porque no es realidad sustantiva sin ser esquema prospectivo, es decir, sin ser en sí misma transmisión tradente.

B) De aquí, la posibilidad de una segunda tesis: La historia no es una serie de vicisitudes, sino que está montada necesariamente sobre algo recibido en continuidad tradente. Ahora bien, esta continuidad se expresa de alguna manera en monumentos, documentos, en obras de toda suerte, etc. Es decir, la historia sería la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad. Dando sí vocablo sin sentido amplísimo que abarque todo lo que hay de expreso en la tradición continuante, se dirá que *la historia es testimonio*. Algo sería histórico y sería tradición, por estar atestiguado.

Esto no se puede sostener. En primer lugar, esto no es universalmente {35} verdadero; ¿cómo va a serlo? La mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio. Algo puede ser perfectamente una realidad tradicional y no estar atestiguado en testimonios que lo expresen. Una cosa es la tradición; otra, el conocimiento de su contenido. El testimonio es la *ratio cognoscendi*, pero no la *ratio essendi* de la tradición.

Y es que, en segundo lugar, incluso en los casos en que el testimonio exista, el testimonio no constituye tradición por ser expresión, sino por lo que en esa expresión acontece, a saber, porque, en y con la expresión, el testimonio *entrega* algo. Esta entrega, y no la forma atestiguada de la entrega, es aquello en que la tradición consiste. La tradición no es testimonio, sino entrega de realidad.

C) Es la *tercera tesis* posible: ¿Qué es lo que se entrega al entregar la realidad? Hemos distinguido, por un lado, los modos de estar en la realidad, y, por otro, los caracteres psico-orgánicos concretos que cada uno de los animales de realidades poseemos. Esto significa que los actos humanos tienen dos aspectos. Por un lado, son actos ejecutados por sus facultades naturales; por otro, son actos que difieren de unos individuos a otros, no por lo que tienen de actos ejecutados (todos los hombres ejecutan los mismos actos), sino por el significado, por el sentido que poseen en las distintas circunstancias de la vida de cada uno. Aquello por lo que en la opción se opta, sería por el sentido de lo que se va a hacer. Entonces parece que lo que se entrega en la tradición es el sentido de los actos: *historia sería transmisión de sentido*.

Esto me parece insostenible. La historia no es el ámbito del sentido. No es que no sea verdad que en la tradición se transmite el sentido de los actos; evidentemente es uno de los momentos de lo tradicional. Pero no es verdad primaria y radical. También es verdad que hay vicisitudes y que hay testimonios, pero ni vicisitudes ni testimonios son la verdad radical de la historia. Pues bien, también es verdad que en la tradición se transmiten sentidos, pero no es esto lo que constituye la tradición. Porque lo que llamamos «sentido» tiene dos aspectos. Por un lado es «sentido», el sentido {36} que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo. Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen un sentido «tenido», sino que por su propia índole «tienen que tener» algún sentido para ser lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el *sentido tenido*, sino el sentido que hay que tener, el *tener sentido*. Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino *la realidad misma del tener sentido*. Y este problema ha quedado intacto. Lo que nos importa no es el sentido que se transmite, sino la transmisión de esa realidad, la realidad humana, que por su propia índole tiene forzosamente que tener sentido. Es falso que lo que distingue lo «optativo» de lo «natural» sea el momento de «sentido». No. La opción no recae sobre el sentido tenido, sino sobre un modo de estar en la realidad.

Por consiguiente, la entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de la realidad, sino la entrega de la realidad misma.

D) De ahí que, a mi modo de ver, sea necesario afirmar una cuarta tesis: *Historia es entrega de realidad*. Y esta realidad no son las notas psico-orgánicas constitutivas de la sustantividad humana. El hombre de hoy no es distinto del hombre de Cromagnon por sus notas psico-orgánicas; pero, sin embargo, el hombre de hoy es distinto del hombre de Cromagnon por algo que concierne a su realidad misma. ¿En qué consiste esta diferencia, es decir, en qué consiste este momento de realidad? Como ese momento es el constitutivo de la historia, preguntarnos por él es preguntarnos en qué consiste el proceso histórico como proceso real. Me excuso de la monotonía, pero es inevitable tratándose de una dialéctica de conceptos.

La historia, pues, entrega de realidad. Pero esto es equivoco. ¿Qué se entiende por entrega de realidad? Es menester precisarlo.

a) Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. Entonces se podría pensar que la historia consiste formalmente en la entrega de formas de estar realmente en la realidad. La historia sería, pues, un proceso de producción o destrucción de formas {37} de estar realmente en la realidad, o dicho más concisamente, la historia sería un proceso de producción y destrucción de realidad. La historia sería un proceso de realización efectiva.

Pero esto, a mi modo de ver, no es así. Porque la historia tiene un carácter procesual que envuelve una connotación temporal: antes algo «fué» y ya no «es». En su virtud, en la concepción a que estoy aludiendo, el «pasado» como realidad «fué», pero ya «no es». Y, por consiguiente, en la historia se perdería todo. Por el contrario, si de alguna manera se quiere salvar el pasado en el presente, entonces se hace del pasado algo que persiste; por tanto, algo que no pasó. Es decir, en cualquier caso, el momento estrictamente procesual de la historia queda diluido. La entrega de realidad, por tanto, no puede consistir en producción y destrucción de realidad. Dicho con más

rigor: las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que realmente se va a estar, sino de otra manera. ¿Cuál? Ello nos dará la respuesta plena a nuestro problema.

b) Decía antes que en lo que en la tradición se nos entrega es un modo de estar en la realidad, en el cual se apoya el que lo recibe, sea para admitirlo, sea para modificarlo, sea para rechazarlo: es el momento continuante y progrediente de la tradición. Y esto nos pone de manifiesto algo esencial. Este apoyarse es, en efecto, una acción humana, según la cual aquello en que me apoyo, a saber, el modo recibido de estar en la realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella. El modo recibido «puedo» aceptarlo o no; esto es, ejercito un «poder». Ahora bien, esto no es algo privativo de la tradición; es lo propio de todas las acciones del animal personal. Es que, efectivamente, estas acciones no se ejecutan simplemente poniendo en juego los caracteres o notas o potencias (empléese el vocablo que se quiera). En el momento en que entra en acción la inteligencia sentiente, esta intelección le abre al todo de lo real. Y este todo no le fija—sería imposible—la respuesta adecuada que ha de dar en la situación en que se halla {38} colocado. Por el contrario, el hombre tiene entonces que optar. ¿Y qué es optar? Optar es siempre optar por lo que «puede» hacer. Esto es, el poder abre al hombre un ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles (esto nos es accesorio en este momento). Entre todas esas posibilidades es entre lo que el hombre tiene que optar. El término formal de la opción son, pues, «posibilidades». Las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos un «proyecto». Estas posibilidades son algunas casi inmediatas; otras veces hay que excogitarías o inventarlas. Pero siempre será que entre sus potencias psico-orgánicas y las acciones de ellas, el hombre interpone inexorablemente unas posibilidades. A reserva de insistir después en esta idea, digamos desde ahora que hay una esencial diferencia entre potencias y posibilidades. Las potencias pueden ser muy constantes. Dejo de lado el proceso evolutivo humano, y, limitándome al neoyente, es claro que el hombre actual tiene las mismas potencias psico-orgánicas que el hombre de Cromagnon. Sin embargo, su sistema de posibilidades es radicalmente distinto: hoy tenemos posibilidad de volar, pero no la tenía el hombre de Cromagnon. De ahí que en la ejecución de una acción hay siempre dos aspectos. Hay, ante todo, un aspecto según el cual la acción produce aquello que las «potencias» humanas (llamémoslas así) pueden producir: andar, pensar, moverse, comer, etc. En este aspecto, la acción es un *hecho*, esto es, algo hecho por las potencias que puedan ejecutarlo. Hecho es «acto», el acto de unas potencias. Pero la misma acción tiene un aspecto distinto. No es sólo la ejecución de lo potencial, sino la realización de un proyecto, esto es, la «realización» de posibilidades. En cuanto realización de un proyecto, realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es *suceso*. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades por las que he optado. La realización de posibilidades es opción, y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades. En virtud de ello, realizar posibilidades es «hacerlas mías», es «apropiación». La opción nunca es algo meramente {39} intencional. Si opto por una mala acción, mi opción es mala no sólo porque es malo el término hacia el cual he optado, sino también porque me ha hecho malo en mi propia realidad al haberme apropiado la posibilidad de la mala acción. Toda opción tiene un momento «físico» de apropiación. Cosa esencial como veremos pronto. Por consiguiente, entre hecho y

suceso hay una diferencia no meramente conceptiva, sino «física». La apropiación es lo que constituye una acción en suceso. Por tanto, la realización de un proyecto es «físicamente» diferente del mero «acto» de una potencia. Ciertamente, sin acto, sin hecho, no habría suceso. Pero la razón por la que una acción es suceso es distinta realmente de la razón por la que es suceso. Por esto, frente a las acciones humanas, la metafísica ni puede limitarse a investigar su *razón de ser*, sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder*.

Pues bien, la historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos. Como no hay suceso sin hecho, a la historia pertenece también (cómo no le va a pertenecer) la realidad, pero en tanto que principio de posibilidades, esto es, en tanto que principio de suceder. Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades*, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilidad de estar de alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, *historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*. He aquí la esencia de la historia en primera aproximación. La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, {40} sino que es un proceso de posibilidad de modos de estar en la realidad. De ahí que, como connotación temporal, el pasado como realidad ya no es; pero «son» las posibilidades que ha otorgado. En otros términos, el pasado no continúa como realidad, pues entonces no sería pasado, pero continúa como posibilidad. La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilidad. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilidad; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es, repito, en primera aproximación, un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.

Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave error con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica. La sociología dinámica hace el estudio de las formas de estar en la realidad y de las formas de convivencia según aquellas formas. Estas formas, como realidades que son, pueden variar por veinte mil factores, entre ellos por la propia historia. Pero por eso mismo se trata de una producción, o modificación o destrucción de realidades. La sociología dinámica se ocupa del dinamismo de las formas sociales y de convivencia. La historia es algo completamente distinto. Tendrá que tomar en consideración aquel dinamismo de lo real, pero en tanto en cuanto unas formas de estar en la realidad son principio de posibilidad de otras. Entender un suceso no es sólo conocer sus causas, sino conocer el proceso por el que una posibilidad realizada es principio de la posibilidad de otras. El dinamismo de la historia no es el dinamismo social, sino el dinamismo de la posibilidad.

Y esto es verdad además por una razón más honda. Hegel pensó que la historia pertenece al

espíritu objetivo. Prescindiendo de lo que en la lección anterior dijimos acerca del espíritu objetivo (sobre lo cual volveré al final de esta misma lección), hay en esta afirmación de Hegel una restricción absolutamente injustificada de la historicidad real del hombre, al limitarla a las instituciones sociales, tales como las lenguas, las artes, las formas de cultura, etc. {41} Pero a la historia, ya lo vimos, pertenece no sólo esa historia que Hegel llama «objetiva», y que yo llamo más bien «social», sino también la historia «biográfica». Y no sólo esto. Sino que tanto la historia social como la biográfica son solo historia «modal». En este sentido, el ámbito de la historia modal no es lo objetivo, sino lo impersonal; lo impersonal además de objetivo puede ser una historia biográfica. Pero, por encima de este concepto modal de la historia, hay el concepto dimensional de ella: la historia como dimensión de la realidad humana en cuanto filéticamente determinada en forma prospectiva. Y en este sentido, último y radical, no puede hablarse de espíritu objetivo. A la historia dimensionalmente considerada pertenece tanto la historia social y biográfica como la biografía personal. Desde este punto de vista dimensional, la historia es, en primera aproximación, un proceso de posibilitación en tradición. Si el proceso es impersonal, tenemos tanto la historia social como la historia biográfica; si el proceso es personal, tendremos la biografía personal.

Hemos visto cuál es la estructura de la tradición en sus tres momentos: constituyente, continuante, progrediente. En segundo lugar hemos examinado cuál es el sujeto de la historia. Finalmente, hemos tratado de conceptualizar en qué consiste formalmente el proceso histórico: un proceso de posibilitación. Pero lo he dicho repetidamente: ésta es la esencia de la historia sólo en primera aproximación. Porque la historia, como principio de posibilitación, nos lleva inexorablemente a las personas individuales en las cuales, y sólo en las cuales, transcurre este proceso: la historia refluye sobre cada uno de los individuos. E independientemente del modo como refluye, nos tenemos que preguntar en qué consiste refluir, es decir, qué es lo que la historia aporta a cada uno de los individuos por el hecho de que éstos pertenecen a ella. Es el problema del individuo histórico. Es lo que allende la primera aproximación nos lleva a la esencia radical de la historia.

{42}

#### IV. EL INDIVIDUO HISTORICO

Trátase, pues, de la historia considerada no modalmente, sino dimensionalmente. El individuo histórico es el individuo en cuanto determinado dimensionalmente por la historia. ¿En qué consiste la dimensión histórica de la persona humana?

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 individual en tanto que realidad: es el problema del individuo histórico como realidad. Esta realidad se afirma en sí misma como algo absoluto en todo de lo real: es el ser del hombre, su Yo. Como la realidad que así se afirma es histórica en cuanto realidad, resulta que el ser de esa realidad, el Yo, es absoluto, pero lo es de una manera también histórica. Y entonces nos preguntamos en qué consiste esta dimensión histórica del ser del hombre, del Yo. Nos encontramos, pues, ante dos problemas: el

carácter histórico de la realidad de cada hombre y el carácter histórico de su ser, de su Yo. Hemos de examinarlos sucesivamente.

1.º *El individuo, realidad histórica.* Como acabo de decir, es el problema de la refluencia de la prospectividad filética sobre cada constitución individual: ¿qué es lo que la historia aporta a la realidad de cada individuo? A esta cuestión se ha intentado responder de varias maneras.

A) Una *primera tesis*, muy frecuente, consiste en decir: lo que hace el hombre en la historia es ir madurando. *La historia es maduración.* La historia, se piensa entonces, nos hace patente el hecho de que cada uno de los individuos de la especie humana es un germen que va madurando. El hombre es lo que es y además, tiene una serie de virtualidades germinales: el hombre es realidad germinal. Y lo que la historia aporta a cada individuo es justo la germinación, cuando menos parcial de esas virtualidades. En la historia, el hombre va dando de sí todo lo que virtualmente ya es: es la maduración. {43}

Esta idea del carácter germinal de la realidad humana y de la maduración histórica me parece insostenible.

Insostenible ante todo, la idea del carácter germinal de la realidad humana. La realidad humana no es germinal más que, a lo sumo, en su fase de morfogénesis psico-orgánica. Constituido el hombre, éste tiene ya la plenitud de sus notas y de sus virtualidades ya germinadas. Por tanto, respecto de sí misma, la realidad sustantiva humana no es germinal. Pero, en segundo lugar, salvo como metáfora botánica, no se puede decir que la historia sea maduración. Ciertamente, el hombre de Cromagnon no podía hacer cien mil cosas de las que hacemos hoy. Pero, ¿por qué? ¿Por falta de madurez? Desde luego, no. Ese hombre tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual. El hombre de Cromagnon no era humanidad inmadura. El hombre del siglo pasado no era un hombre inmaduro. Nosotros no somos hombres inmaduros. La historia «añade» algo a los hombres. Pero no es madurez. Es otra cosa. ¿Cuál? De aquí, una segunda tesis:

B) Esta *segunda tesis* ha sido solemnemente enunciada varias veces en el siglo pasado y a comienzo del nuestro: la *historia es desvelación.* Una tesis que hizo fortuna. El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de este poder. Y lo que el hombre «puede hacer» lo va revelando precisamente la historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es un proceso de «despliegue». De esta desvelación se pueden tener visiones distintas. Hegel tuvo la firme idea de que lo que se va desvelando son los momentos conceptuales del ser y del no ser en la unidad del devenir. Esta unidad es, pues, un despliegue dialéctico de la *razón lógica.* Razón lógica no es en Hegel razonamiento, sino razón absoluta: es la razón, el logos, del ser. Y, en cuanto tal, es la esencia del espíritu absoluto; esencia sólo como principio. El principio absoluto como principio dialéctico de la constitución del espíritu objetivo: tal sería la esencia de la historia. Cada fase de ella sería la realización de un concepto objetivo del espíritu humano. Otros, como Dilthey, entendieron que la historia es el despliegue {44} unitario de los estados de espíritu en su textura de sentido vivido. Es lo que Dilthey llamó *razón histórica.* Una razón que no «explica» lo que ocurre en la vida, sino que «comprende» lo que en ella ocurre mediante una interpretación.

En cualquiera de sus formas, la idea de la historia como desvelación me parece insostenible

porque no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y desvelando. En primer lugar, ¿qué es eso de desvelar, de sacar a luz? ¿Es simplemente dar a conocer? Esto sería absurdo, porque en ese caso una profecía exhaustiva sería la realidad histórica de lo profetizado, la cual es imposible. Se trata, pues, de la desvelación como momento real del acontecer mismo, al modo como hablamos de revelar una placa fotográfica: poner de manifiesto lo que realmente era la placa misma. Por esto, la desvelación ante la mente lleva al problema de la desvelación como momento real del acontecer. Haría falta, por tanto, que se nos dijera en qué consiste este desvelar «históricamente». Y sobre esto, nada se nos dice. Para ello hubiera hecho falta que se nos dijera en qué consiste el acontecer histórico mismo. Y no se nos dice. En el fondo ni se ha planteado la cuestión: es, a mi modo de ver, toda la diferencia metafísica entre hecho y suceso de que hemos hablado un poco más arriba.

En segundo lugar, no sólo no se nos dice lo que es la desvelación histórica, sino que no se nos dice algo mucho más grave para nuestro problema. Y es que eso que se desvela, antes de ser desvelado estaba en el hombre bien que en forma velada. Y uno se pregunta forzosamente ¿cómo está lo desvelado veladamente en la realidad de cada hombre? Se dirá, a lo sumo, que lo que se desvela es lo que el hombre puede hacer, y que, por consiguiente, lo histórico está incluido en los hombres justo en eso que llamamos su «poder». Pero esta es la cuestión: ¿qué es este poder y qué es esta inclusión en él? Nada se nos dice.

En definitiva, la tesis que discutimos no nos dice nada acerca de lo que la historia aporta a cada individuo; porque, al decirnos lo que aporta es una desvelación, no nos dice ni qué es la desvelación, {45} ni cuál es la índole del «poder» que en la historia se desvela.

De ahí que, a mi modo de ver, sea menester ir a una tesis distinta:

C) *Tercera tesis.* ¿En qué está el error de las dos tesis anteriores? Está en ser una falsa concepción de lo que el hombre «puede» o no puede hacer históricamente. Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente este poder. Maduración y desvelación son dos concepciones inexactas de este poder: poder no es ni germinalidad ni desvelación. ¿Qué es entonces? Sólo averiguándolo es como podremos determinar la índole de aquello que la historia aporta a los hombres.

Aquí tomo la palabra «poder» no como contradistinta de «causa» (como lo he empleado en otros cursos), sino poder en el sentido más usual e inocuo de poder hacer algo. El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, tiene que optar por el modo de estar en la realidad. El poder en cuestión es, pues, un poder de estar en la realidad de una forma más bien que de otra. ¿Qué es, repito, este poder?

La palabra poder, que traduce lo que los griegos llamaban *dynamis*, es muy rica en aspectos. Desdichadamente, no fueron distinguidos con rigor metafísico ni, por tanto, conceptuados adecuadamente.

a) Por un lado, desde Aristóteles, *dynamis*, poder, significaba *potencia*, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su misma actuación. Así, potencia, *dynamis* se opone a acto, *enérgeia*. En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias ac-

tivas o pasivas.

b) Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas*, potencia o facultad. Ahora bien, esta equivalencia, a mi modo de ver, no puede admitirse. No toda potencia es *eo ipso* facultad. Por ejemplo, es el caso de la inteligencia. Ciertamente, {46} la inteligencia, en tanto que potencia intelectual, es esencialmente irreductible al puro sentir en cuanto tal. Por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de «hacerse cargo de la realidad»; es decir, de una potencia intelectual. De esto no hay duda ninguna. Pero (y no voy a reproducir aquí las razones en que fundo mi afirmación, pues lo he hecho en otros escritos míos) esta potencia intelectual no está por sí misma «facultada» para producir sus actos. No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente «una» con la potencia de sentir, más que si constituye una unidad metafísica con esta potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de «facultad»: es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad «una», pero metafísicamente compuesta de dos potencias; la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad. Los griegos, en su idea de la *dynamis*, no lo hicieron, y menos aun los latinos. No es lo mismo tener potencia y tener facultad. Tanto es así, que la inteligencia como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, tiene un origen genético, cosa que no sucede con la nuda potencia intelectual. Desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre. Como la potencia intelectual en cuanto potencia, no es resultado de una embriogenia, resulta que ya en el primer instante de su concepción, la célula germinal, además de su estructura bioquímica tiene una potencia intelectual, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso. La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas «psíquicas» radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal, a pesar del equívoco histórico del vocablo. Pero la inteligencia, como potencia, no produce ni puede producir acción intelectual ninguna en el plasma: sería un absurdo mítico. Esa potencia no es, pues, aún facultad. Solamente lo será cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica {47} se produzca la unidad intrínseca de la potencia intelectual y de la potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente; la facultad. Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectual a base de ácidos nucleicos y de liberaciones biológicas de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético. He aquí, pues, un segundo tipo de «poder»: el poder como facultad. Potencia y facultad ¿agotan todo «poder»? Creo que no.

c) Volvamos a las consideraciones que nos hicimos antes. El hombre de Cromagnon carecía de posibilidades que nosotros tenemos. Esta idea de posibilidad nos pone en la pista de un tercer tipo de poder. Es lo que expresa el plural «posibilidades». Tener o no tener posibilidades no es lo mismo que tener o no tener potencias y facultades. Con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su propia biografía, y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades muy distintas. Y es que cuando una facultad no está facultada para sólo un tipo de ob-

jetos perfectamente determinado, sino que es una facultad «abierta», abierta a toda realidad por ser real, como ocurre con la inteligencia, entonces ser facultad no significa poder ejecutar *hic et nunc* todos sus actos posibles en orden a la realidad, esto es, no significa estar igualmente posibilitado para todos ellos. Toda facultad, además de ser facultad, necesita, para ser posibilitante, estar positivamente posibilitada. No toda facultad está posibilitada para todos los actos que le son propios en cuanto facultad. Es el tercer sentido del «poder»: junto al poder como potencia y junto al poder como facultad, el poder como posibilitante. De aquí el triple sentido de la palabra «posible». Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es «potencial». Cuando el poder es facultad, lo posible es lo «factible» en el sentido etimológico del vocablo (podría decirse lo «facultativo» no en el sentido de potestativo, sino en el sentido de ser propio de una facultad). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es «una posibilidad», «un posible» entre {48} otros. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante.

Estos tres aspectos no son independientes. Nada es factible que no fuera potencial; nada es un posible sino fundado en lo factible. Lo potencial y lo factible pertenecen a la nuda realidad de algo. No así lo «posible». Lo posibilitado en cuanto tal por el hecho de llegar a serlo no adquiere ninguna nota real que no tuviera ya en cuanto potencial y en cuanto factible. Lo único que adquiere, en efecto, es una «nueva actualidad», la actualidad por así decirlo de estar «al alcance» de las potencias y facultades. Lo posibilitado no es, pues, ajeno a la nuda realidad. Pero la razón por la que es «posible» no es la misma que la razón por la que es «potencial y factible». Lo posibilitado, en efecto, precisamente por estar al alcance de la potencia o facultad, empieza por ser nuda realidad; está fundado en la nuda realidad, está «fundadamente» en ella. La nuda realidad, por tanto, está «fundadamente» en lo posibilitado. De ahí que posibilitado y nuda realidad no sean dos términos «adecuadamente» extrínsecos. Ante todo, por tratarse de «actualidad». El devenir de actualidad no es un enriquecimiento de notas, pero es un devenir real. Y este devenir como carácter «realizado» no está forzosamente fundado en el estar al alcance de alguna potencia y facultad. Todo lo que está al alcance de una facultad adquiere con ello una nueva actualidad. Pero la recíproca no es cierta: metafísicamente, una nueva actualidad puede estar fundada no en hallarse al alcance de una facultad, sino en la realidad misma, la cual es entonces principio de actualidad. Ser una nueva actualidad no es, pues, algo constitutivamente extrínseco. Pero aun en el caso de que la nueva actualidad esté fundada en un principio distinto de posibilitación, esto es, en hallarse al alcance de una facultad, aun en este caso, digo, la actualidad no es algo totalmente extrínseco a la realidad. Lo es, ciertamente, su principio, pero no el carácter de «actualidad». Sólo sería algo totalmente extrínseco si el estar al alcance de una facultad no tuviera nada que ver con la ,realidad misma que lo está. Pero no es así. Porque la posibilidad es esta misma realidad sólo que en nueva actualidad. En cuanto «fundada», la actualidad no {49} añade nada a la realidad; su principio es extrínseco a ella, está en la facultad. Pero en cuanto «actualidad» pertenece a la realidad misma como un momento suyo, es una «actualidad real» suya. La nueva actualidad es así un enriquecimiento *sui generis* de la realidad. No la enriquece otorgándole una nota más de ella, pero sí «realizando» lo que estas notas son como «posibles». Enriquecimiento es aquí «realización» de actualidades intrínsecamente posibles «de» y «en» la nuda realidad. La realidad, a su

vez, está fundadamente en lo posible. Y esta unidad es lo que constituye «lo posible»: lo posible es «a una» un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella. El «fundamento» de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de posibilitación.

¿Qué es este poder de posibilitación? Esta es la cuestión. No es un poder yuxtapuesto a potencias y facultades, sino que es estas mismas potencias y facultades en cuanto alcanzan a determinados objetos y actos suyos. Es lo que llamamos *dotes*. Potencias y facultades no son sin más dotes; dotes son las potencias y facultades precisa y formalmente en cuanto principio de posibilitación.

No es una mera sutileza conceptual, sino una distinción de carácter «físico» en mi realidad. Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas. Una misma inteligencia puede estar mejor dotada para unas cosas que para otras. Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades. No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes. De aquí un grave problema metafísico: ¿en qué consiste ser principio posibilitante, esto es, en qué consiste ser dote?

Para enfocar adecuadamente las ideas comencemos por atender al hecho de que no siempre, pero sí muy generalmente, las dotes se adquieren. ¿Cómo y por qué? Para entenderlo hay que pensar en qué es «posible», en el sentido riguroso aquí definido. Posible no es sólo «objeto posible», sino también todo lo que es posible {50} hacer con él en mi vida, esto es, como aquello que me va a conferir una forma de estar en la realidad. Y precisamente por esto es por lo que lo posible, en este aspecto, se llama «las posibilidades». Todas las posibilidades se fundan en lo posible, y ser posible es estricta y formalmente ser término de las dotes. Antes de ser posibilidades más, y precisamente para poder serlo, se fundan en lo posible en cuanto tal. Ahora bien, entre las distintas posibilidades, el hombre tiene que optar. Y la opción, ya lo decíamos, no es un fenómeno meramente intencional, sino que envuelve, formal y constitutivamente, un momento «físico»: la apropiación. Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las dotes, pues, han variado. Esta variación no es ni arbitraria ni azarosa. Hay posibilidades que no surgen como posibles más que si antes se han apropiado otras posibilidades. La adquisición de dotes es así un proceso con una precisa estructura.

Esta naturalización puede ser de dos tipos, y, por tanto, hay dos tipos de dotes:

a') En primer lugar, hay una naturalización que se funda en el mero «uso» de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo «*disposición*». No me refiero, evidentemente, a disposiciones morales o cosa parecida, sino a todo el ámbito de la causalidad dispositiva en orden al uso de potencias y facultades. Las disposiciones son, pues, *dotes operativas*.

b') Pero hay dotes mucho más hondas, porque la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia reali-

dad en cuanto principio de posibilitación. En este caso, las dotes, resultado de esta naturalización, no son dotes operativas; son *dotes constitutivas* de las potencias y facultades en cuanto principios de posibilitación. Es justo lo que llamo «*capacidad*». Capacidad es la potencia {51} y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente «capacidad de posibles» (en el sentido preciso en que aquí empleo este vocablo). La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye.

Claro está, entre disposiciones y capacidades no puede trazarse una frontera matemática. Pero, en principio, la distinción es innegable. Dentro de una misma capacidad, puede variar el elenco de disposiciones por aprendizaje u otros factores.

No es lo mismo, pues, un acto como ejecución de potencias y facultades y como ejecución de capacidades. El mismo acto, uno e indiviso, tiene este doble carácter en su ejecución; pero la razón por la que es ejecución de potencias y facultades no es la misma por la que es ejecución de capacidades.

Hemos llegado a este resultado atendiendo al proceso de adquisición de capacidades: a la naturalización de posibilidades apropiadas. Estas capacidades se van adquiriendo, ya lo indicaba, no de una manera azarosa, sino según una precisa estructura: sólo habiendo ya adquirido por apropiación determinadas capacidades se pueden ir adquiriendo otras o modulando las anteriores.

Ciertamente, no todas las capacidades son adquiridas. Hay capacidades oriundas no de la apropiación, sino de la morfogénesis psico-orgánica de potencias y facultades. Pero, aun en este caso, su carácter de capacidad no es idéntico a su carácter de potencia y de facultad. Las potencias y facultades están diversamente capacitadas de un modo innato por su concreción morfo-genética. Pero que el momento posibilitante de las potencias y facultades sea a veces innato, no modifica lo más mínimo el hecho de que ser posibilitante sea un momento distinto de ser potencia y facultad. Estas capacidades son muy pocas. La casi totalidad de las capacidades se adquieren y se modifican o pierden por naturalización de lo apropiado.

Innata o adquirida, capacidad, a mi modo de ver, es formalmente principio de posibilitación; esto es, capacidad es capacidad de posibles. No es, por tanto, una noción psicológica o pedagógica, sino una noción estrictamente metafísica. La triple dimensión de potencia, {52} facultad y capacidad es de carácter metafísico. Ha sido desconocida de la filosofía clásica. A mi modo de ver es esencial para una conceptualización metafísica de la realidad. Las tres son metafísicamente distintas: una potencia puede no estar facultada; una facultad puede no estar capacitada o estarlo muy deficientemente. Por tanto, potencia, facultad, capacidad, son tres caracteres principales irreductibles; son tres modos distintos de *arkhaí*. No pueden englobarse indiscernidamente bajo la idea de mero poder, de *dynamis*.

Pues bien, con esto en la mano, podemos responder a la pregunta de en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo: historia dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación*. Es un proceso metafísico. En primer lugar, es proceso. Ya lo indicaba al comienzo de esta lección, y ahora lo podemos ver con más rigor. Es proceso, porque cada estadio no sólo sucede al anterior, sino que se apoya en él. Y como acabamos de ver, las dotes en general, y muy especialmente las dotes constitutivas, las capacidades, surgen no azarosamente, ni arbitrariamente, sino que unas no surgen más que apoyadas en otras capacida-

des muy determinadas. Por esto, las acciones no nos determinan tan sólo por lo que son en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen. En la India se creó buena matemática. Pero por el momento en que eso aconteció, a saber, después de todo el vedantismo, el resultado no fue comparable al que se produjo en Grecia durante la filosofía presocrática. Por esto, al apropiarnos determinadas dotes, de alguna manera hemos decidido la suerte de otras. Nunca sabremos si con aquella adquisición hemos facilitado o bien malogrado la posibilidad de otras dotes muy determinadas. Y esto no sólo en el individuo, sino también en la historia. Nos hemos apropiado la matemática como posibilidad de entender la naturaleza. El éxito no permite duda ninguna sobre el valor positivo de esta apropiación. Pero jamás estaremos seguros de no haber obturado con ello la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos de la naturaleza tal vez muy esenciales. La historia es, pues, un proceso muy determinado. Pero, en segundo lugar, este proceso lo es de capacitación. En la historia, el hombre {53} no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre «era ya» germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente «no era aún». Producción ¿de qué? De capacidades. Como decía, la casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico. Y aquí me estoy refiriendo no a la historia modal como contradistinta de la biografía personal, sino a la historia dimensional como refluencia, sea biográfica, sea histórica, (le la prospectividad filética sobre cada individuo. Esta refluencia consiste en constituir en él una capacidad distinta en cada caso. Lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es su capacitación. En la línea de la biografía personal, es esa refluencia que se traduce en experiencia personal: el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por su posible «tratamiento» somático, psíquico y social. En el orden de la historia en sentido modal, esto es también evidente. El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cromagnon.

La historia, decía páginas atrás, es formalmente proceso de posibilitación tradente de modos de estar en la realidad. Pero, advertía, esto es la historia en primera aproximación. Porque la posibilitación tradente está fundada en la capacidad. De ahí que en su aspecto plenario, esto es, la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.

Desde este concepto estricto es como se entiende lo que es en primera aproximación la historia:

a) La historia, como proceso de capacitación, tiene en cierto modo un carácter cíclico: es la implicación cíclica de persona e historia. La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las {54} cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades. Es el ciclo capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso. El ser proceso de posibilitación está, pues, esencialmente constituido por el proceso de capacita-

ción.

b) La historia es un proceso «real» del hombre. Lo histórico no está precontenido en la persona ni veladamente, ni germinalmente, ni virtualmente, ni implícitamente, etc. Está precontenido de un modo distinto: justo «históricamente». Es un modo propio de inclusión real; es la forma de inclusión de una «actualidad» en la nuda realidad. La posibilidad no está en la nuda realidad causalmente, sino como «actualizable». La realidad de la historia consiste en ser actualización procesual de las posibles actualidades de la nuda realidad: es realidad procesual de actualización. Es «real» porque lo es la actualidad y porque es actualización de una posibilidad. Es «historia» porque esta actualización es procesual. La inclusión histórica es la inclusión de la posible actualidad en la nuda realidad. Ser históricamente «real» consiste en ser posibilidad actualizable de la nuda realidad. Ser real «históricamente» consiste en ser actualización procesual de posibilidades. La constitución procesual de esta «posibilidad» en cuanto tal es la capacitación. Su realización es un suceso. Ahora podemos decir: suceso es actualización procesual de lo «posible». El proceso de capacitación es así un proceso de posibilidad, y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos.

c) Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente. Por ella es el hombre una esencia abierta al todo de la realidad. Y por serlo sentientemente, su apertura es procesual. Ahora bien, precisamente por ser esencia abierta, ya lo vimos, es por lo que el hombre está abierto a ser capacitación. Y como esta capacitación es la esencia dimensional de la historia, resulta que el hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abierto al proceso histórico. Esta es la raíz metafísica de la historia: la esencia sentientemente abierta. Recíprocamente, la historia es {55} apertura: es una dimensión de la apertura metafísica de la sustantividad humana a su propia actualidad por capacitación. La apertura de la historia es así doble: es la dimensión apertural del hombre, y es un proceso que es abierto en cuanto proceso de actualización.

d) El hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce, antes que los actos, sus propias capacidades. Por esto es por lo que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es «cuasi-creación». Nada más que «cuasi», porque evidentemente no es una creación desde la nada. Pero es «creación» porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente «posible», y no simplemente al ejercicio de sus potencias y facultades. Tampoco es cuasi-creación por ser un proceso de posibilidades. Yo mismo escribí alguna vez que la historia es cuasicreación por ser un proceso de posibilidades. Pero entonces no había meditado aún en la idea del principio de estas posibilidades, en la idea de capacidad. Ser proceso de posibilidades no me parece ahora sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por esto es cuasi-creación.

Si esto es así, entonces hay que preguntarse inevitablemente ¿en qué consiste el Yo, el ser de la realidad humana, que se afirma físicamente como tal Yo con sus capacidades frente al todo de la realidad, esto es, en forma absoluta?

2.º *El Yo, ser histórico.* Recordemos, una vez más, el problema. El Yo es histórico, porque es el acto según el cual la realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, y

la realidad sustantiva humana es específicamente prospectiva, es histórica. Y lo es desde sí misma; es constitutivamente prospectiva, es histórica «de suyo». Es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de una realidad histórica. El Yo, el ser humano, por tanto, tiene también carácter histórico. Es la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, {55} sino también sobre el ser de esta realidad, sobre el Yo. ¿En qué consiste el carácter histórico del ser humano, del Yo?

La exposición anterior ha tenido por objeto principal introducir los conceptos que pienso son esenciales para esta cuestión. Hecho eso, la respuesta a la pregunta que nos preocupa puede ser breve y concisa.

A) La persona, decíamos repetidamente, se afirma a sí misma como un Yo en forma absoluta en el todo de la realidad. Pero se afirma a su manera. El Yo de mi persona es un acto de ser relativamente absoluto. Y, por lo pronto, «relativamente» significa justamente eso: que el Yo es absoluto, pero a su manera. Mi Yo es absoluto, pero lo es «así», a diferencia del Yo de los demás.

B) El «así» tiene un carácter muy concreto. «Ser así» significa ser un acto no de mis potencias y facultades, sino de mis potencias y facultades capacitadas; ser un acto de mis capacidades. El Yo, en efecto, no lo es sino como acto de la persona realizada con las cosas entre las que vive. (Aquí, cosas en el sentido más vulgar del vocablo: cosas materiales, las demás personas y hasta mi propia realidad «de hecho».) Y vivir consiste justamente en poseerse a sí mismo como realidad en el todo de lo real. De donde resulta que viviendo *con* estas cosas que me rodean en mis situaciones, sin embargo, donde estoy en todo acto es *en* la realidad. El hombre vive con las cosas, pero con ellas está en la realidad, vive de la realidad. La realidad no es una especie de piélago en que se hallan sumergidas las cosas reales, sino que es un carácter vehiculado por cada una de ellas, pero que «físicamente» excede de ellas. De ahí, que afirmarse en el todo de la realidad es un acto que se lleva a cabo con las cosas concretas que me rodean en cada situación. Pero estas cosas son precisamente aquellas para las que mis potencias y facultades están capacitadas. De donde resulta que mi Yo está en la realidad, pero según sus capacidades. El «así» significa concretamente «según mi capacidad». La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una «capacidad de ser absoluta». El Yo es un acto de mi intrínseca «capacidad de lo absoluto».

De aquí, la corrección que, a mi modo de ver, necesita introducirse {57} en la metafísica de Aristóteles. Para Aristóteles toda realidad es *enérgεια*, es acto. Pero, salvo la realidad del Theós, toda realidad es para Aristóteles la *enérgεια*, el acto, de una *dynamis*, de una potencia, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser. Pues bien, aun dejando de lado que Aristóteles no distingue entre ser y realidad, pienso, que en el caso del Yo, el Yo es un acto, es una *enérgεια*, pero no de mis propias potencialidades, sino de mis propias capacidades. 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.

C) Este acto, esta *enérgεια*, está procesualmente determinado. La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un estadio internamente cualificado. Por apropiación de posibilidades, mi capacidad

está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un «lugar», una posición bien determinada en el proceso de capacitación. Esto es lo que yo llamaría «*altura procesual*». Es un carácter de la «realidad» histórica. En cuanto este carácter determina una manera del «ser», del Yo, la altura procesual constituye la «*altura de los tiempos*». La expresión es antigua; pero era menester conceptuarla con rigor. La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Como esta altura es un punto muy rigurosamente determinado en «posición», resulta que una misma acción ejecutada en el siglo V y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos. El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la «realidad» humana. Pero el tiempo del «ser» humano, {58} 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 producen. Producir es propio de la «realidad». Pero la realidad no produce el «ser», sino que sólo lo «determina». Pues bien, el tiempo no sólo transcurre (en 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 intrínsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempo produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo «es» figura, figura 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 de la figura temporal de mi Yo. El Yo es absoluto «así», según esta 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 cierta figura temporal.

D) La altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye su *edad*. Edad no es madurez, sino altura procesual. Mejor, es la refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana, una posición como cualidad de la realidad sustantiva. En este sentido hay una edad rigurosamente histórica. No es la edad orgánica ni la edad mental; ambas son edad en el sentido que acabo de decir: son refluencia de la altura procesual, según sus caracteres biológicos o mentales. Pero la edad histórica es distinta, y es rigurosamente edad. Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual. Pero es histórica por ser el proceso de una determinación tradicionante de la persona. La historia es un determinante «físico». Hay, pues, una edad histórica. Y como este proceso lo es de capacitación, resulta que toda capacidad lo es determinadamente de una edad histórica. Es una edad de la realidad de cada individuo.

Esta edad se afirma en el acto de ser, en el acto de ser Yo, como momento intrínseco suyo. El Yo, decía, tiene una figura temporal que le es propia. Y aquello que la edad de la realidad modula {59} 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. No es que el Yo tenga edad. Edad no la tiene más que mi reali-

dad. La edad, como modo del Yo, no es sino figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. No es edad de la figura, sino figura de la edad. Para comprender lo que esto es, pensemos en que los hombres de misma altura temporal son coetáneos. Ser coetáneos no es simplemente ser contemporáneos. La contemporaneidad es un carácter extrínseco, es mera sincronía dentro de un esquema temporal trazado por la ciencia. Sincrónicos eran los esquimales del siglo II y los habitantes de lo que entonces quedara aún de Babilonia. Pero coetáneos no lo eran. Para serlo tendrían que pertenecer no sólo al mismo punto de un esquema extrínseco, sino a una misma altura procesual, y, por tanto, pertenecer a un mismo proceso tradente de capacitación, es decir, a una misma historia. Y no fue así. En la historia ha habido tiempos plurales en el sentido de edad. Solamente hoy, a medida que la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único, va también formando parte de un proceso cada vez más uno y único, y, por tanto, se comienza a poder hablar no sólo de corporeidad universal, sino también de coetaneidad universal. Por razón de la edad histórica de su realidad, los hombres se afirman como coetáneos en su ser, en su Yo. Si se me permite introducir un cierto neologismo, yo propendería a retirar su prefijo «co» a la palabra coetaneidad. Lo que queda es *etaneidad*. Pues bien, 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, en el sentido que aquí estoy dando al vocablo, 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. El Yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien, la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea. El Yo es relativamente absoluto, por serlo «así», esto es, según mi capacidad de ser absoluto, {60} y según esta capacidad soy absoluto en una figura temporal etáneamente determinada. El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad. Por esto, digamos recíprocamente: la actualidad etánea del Yo es mi modo de ser absoluto.

Estos diversos aspectos de la edad, como altura procesual y como figura temporal, están va de alguna manera apuntados en la etimología e historia del vocablo mismo. La palabra edad, *aetas*, tiene la misma raíz que el *aion* griego. *Aion*, de la raíz i.e. \**aiw-*, significa primariamente la plenitud de la fuerza vital. De aquí, esta raíz ha dado por un lado *aion*, la plenitud temporal de la vida, es decir, su duración total, y por otra, *iuvenis*, el que tiene la plena fuerza vital. *Aion* vino a significar después, algunas veces, no la duración total de la vida, sino un trozo más o menos importante de ella. Entonces confluye con el vocablo *helikía*, que significa edad como lapso de tiempo. Sobre la misma raíz i.e. \**aiw-* el latín formó, por un lado, *aevum*, duración de la vida por oposición a un punto de ella, y, por otro, de una forma adverbial \**aiwi-* formó tanto *aeviternus*, eviterno y *aeternus*, que dura toda la vida, como *aevitas* y *aetas*, edad. En latín, pues, el vocablo *aetas* en el fondo asume los dos sentidos de *aion* y de *helikía*. Yo me serviría de *helikía* para la edad de la realidad, y de *aion* para la configuración etánea de mi ser, de mi Yo. Pero estas consideraciones lingüísticas, bien conocidas, carecen, para nuestro tema, (le importancia fundamental. Aquí no tienen más función que la de ser materia de interpretación filosófica: la edad como altura procesual de mi realidad y la etaneidad como figura temporal de mi ser.

Todos los hombres, pues, afirman el carácter absoluto de su realidad en esa actualidad que es

su ser, su Yo. Y como la realidad tiene edad, el Yo la afirma de un modo estricta y formalmente etáneo. 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.

E) La etaneidad no es una «propiedad» metafísica del Yo, y mucho menos aun su «formal estructura».

a) En primer lugar, la etaneidad no es una «propiedad» del {61} 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 dimensionalmente etáneos.

b) En segundo lugar, la etaneidad no es la estructura formal del Yo. 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 supera al anterior. Puesta en marcha, la historia sólo está llevada por lo objetivo-general. El individuo sólo se conserva como mero recuerdo de algo preterido. Pero este espíritu objetivo es un estadio dialéctico 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 esencia de la historia es eternidad.

Pero ambas ideas son insostenibles:

aa) Comencemos por decir que los individuos no «forman parte» de la historia, sino que «están incursos» en ella, que es cosa distinta. Y esta incursión tiene signo opuesto al que Hegel le atribuye. La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia *marcha*, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales. Aun considerada sólo modalmente, no es lo general lo que mueve la historia, sino lo «personal» reducido a impersonal, a ser sólo «de la persona», que es cosa distinta. La historia, en cuanto proceso modalmente propio, no es sino eso: «reducción». La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. 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 {62} en forma de capacitación en orden a ser absolutas. De ahí que dimensionalmente no es la historia la que recuerda al individuo, sino que es la persona individual la que recuerda la historia. Y la recuerda de una manera precisa: como dimensión del modo de ser absoluta la persona. Dimensionalmente, la historia es refruencia dimensional prospectiva. No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia.

bb) La historia no es un estadio desde el tiempo a la eternidad. No es la imagen transcurrente de la eternidad, porque la historia no es transcurso, sino ser dimensional: es figura temporal. La quiescencia a que la historia remite no es la *tota simul et perfecta possessio* con que los medievales, seguidos aquí por Hegel, definían la eternidad, sino la intranscendencia de la figura temporal

del poseerse a sí mismo como un Yo absoluto: la etaneidad. La etaneidad no es la estructura formal del Yo; es sólo su dimensión histórica. La realidad personal del hombre varía en la vida; varía en ella su *aetas*; y esta variación va determinando su figura de ser, la figura de su Yo. Pero el Yo mismo no es su etaneidad; la etaneidad es tan sólo su dimensión histórica. Por eso, el Yo mismo está en alguna manera allende su etaneidad. Volveré sobre ello inmediatamente.

En definitiva, frente a Hegel, pienso que es menester afirmar:

1.º Que la historia, como modalmente contradistinta de la biografía personal, no es ni objetiva, ni objetivada, sino impersonal, esto es, reducción de lo personal a ser sólo de la persona.

2.º Que la esencia de la historia no consiste en ser modalmente contradistinta de la biografía personal. La historia es, ante todo, historia «dimensional» y no historia «modal». Es una enorme limitación, y no sólo de Hegel, sino de la filosofía de la historia en cuanto tal. La historia dimensional es posibilidad tradente; es historia modal tanto como biografía. Y la historia dimensional, en cuanto biografía personal, no es impersonal, sino esencialmente personal.

3.º Que dimensionalmente, la historia es proceso de capacitación. {63}

4.º Que, como dimensión, la historia lo es no sólo de la realidad humana, sino también de su ser, del Yo. Y en este aspecto, la historia dimensional no es un proceso de devenir de propiedades, sino un proceso de devenir de actualidades; es la figura concreta del Yo.

5.º Que la historia dimensional, como ser, no es el constitutivo formal del Yo absoluto, sino tan sólo el carácter dimensional de su proyección absoluta: es la etaneidad. La historia es el modo de ser absoluto según sus capacidades, esto es, el modo de ser etaneamente absoluto.

## V. CONCLUSION

De esta suerte hemos examinado rápidamente, en primer lugar, el enunciado del tema de estas lecciones: las dimensiones del ser humano, explicando lo que a mi modo de ver es realidad, lo que es ser humano, esto es, el Yo, y lo que es dimensión.

Hemos visto después cuáles son aquellas dimensiones. Son tres. En primer lugar, la dimensión según la cual el Yo es «cadacualmente» un «yo». En segundo lugar, es un Yo comunal, un ser comunal. En tercer lugar es un Yo etáneo.

Ahora deberíamos volver sobre la primera parte y examinar, con algún detenimiento, la unidad dimensionada del ser humano, del Yo. No puedo sino limitarme a recoger sumariamente lo ya dicho.

El ser del hombre, el Yo, es «yo, comunal 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».

1.º Ninguna de estas tres dimensiones tiene prerrogativas sobre {64} las otras dos. De alguna manera hay que comenzar la exposición: he comenzado por la dimensión individual como podía

haber terminado por ella. Esto no tiene ninguna significación intrínseca. Las tres dimensiones son independientes entre sí. Si están implicadas no es entre sí, sino en el Yo del que son dimensiones.

2.º 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.

3.º Estas dimensiones pertenecen al Yo de una manera muy concreta: son aquello que mide el modo de ser absoluto de ese Yo en el todo de la realidad. El Yo es un absoluto relativo, y un aspecto radical de esta relatividad es su dimensionalidad. Esta dimensionalidad es la forma como el Yo absoluto está codeterminado a serlo por los demás absolutos.

4.º De ahí que el Yo, como afirmación absoluta en el todo de lo real, es algo que está allende sus dimensiones individual, social e histórica. Porque individualidad, socialidad e historicidad no son justamente sino dimensiones del Yo; por tanto, algo que presupone que hay un Yo. Por eso, al hablar del Yo personal, debe evitarse el penoso equívoco de identificarlo con el yo individual. El «yo» de «cada cual» es sólo una dimensión del Yo personal. No es lo mismo «mi Yo» que el «yo individual, el yo de cada cual». El Yo es *mi* Yo, y es esencial y formalmente «mío» antes de ser yo individual, antes de ser «yo cadacualmente», y precisamente para poder serlo. La suidad del Yo está allende su «cadacualidad» individual. Ser Yo es ser «mi» Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmarse como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo, el ser mío, lo que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico, sean dimensiones propias suyas.

## RESUMEN

El presente texto es la tercera de las lecciones dictadas por el autor en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, bajo el título de *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. El trabajo consta de tres partes, «El problema de la Historia», «Qué es la Historia como transmisión tradente» y «El individuo histórico», más una «Introducción» y la «Conclusión».

En la introducción afirma el autor, contra todo el idealismo clásico, que la realidad no es posición del Yo, sino que el Yo es posición de mi realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza: la esencia del Yo consiste en ser el ser sustantivo de mi realidad absoluta. De donde se deduce que las dimensiones del Yo han de fundamentarse en las dimensiones de la realidad, y que si la Historia es una dimensión del Yo, es preciso analizar antes el carácter histórico de mi realidad.

La realidad es específica. Pertenecer a una especie es siempre y solo pertenecer a un *phylum determinado*, en el caso del hombre, al *phylum* del animal de realidades. La pertenencia al *phylum* es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva: sin esa pertenencia, mi propia sustantividad no podría tener realidad. Mi esencia *constitutiva* es entonces esencia *quidditativa*. De aquí resulta que desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás; y, a la inversa, que por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome. Como el *phylum* humano tiene tres caracteres esquemáticos: es pluralizante (la especie no es una suma de individuos iguales, sino una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos), continuante (en su virtud, los individuos conviven) y prospectivo (es prospección genética), la refluencia del esquema filético sobre cada hombre hace que éste posea tres dimensiones reales: la diversidad individual, la convivencia social y la historia. Esta historia humana no es simple *transmisión* genética de caracteres psico-orgánicos, sino entrega, *tradición* de modos de estar en la realidad. La vida se transmite genéticamente, las formas de estar en la realidad se entregan por tradición. Pero como las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión, resulta que la dimensión histórica de la realidad humana no es pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente. Dimensionalmente considerada, la historia es un proceso de *posibilitación* por transmisión tradente: no se compone de «hechos», actuación de «potencias» naturales, sino de «sucesos», realización de «posibilidades» personales. El «suceso» histórico que {66} surge por la realización de esas posibilidades puede ser analizado desde dos aspectos: como *opus operans* o momento de la vida personal, y como *opus operatum*, lo en sí obrado, excepción hecha de la operación misma. En el primer sentido, la dimensión histórica de la realidad humana origina la «biografía personal»; el segundo, rigurosamente impersonal, el único objeto de estudio científico, origina la historia modal o historia impersonal, en sus dos respectos, el individual («historia biográfica») y el colectivo («historia social»).

Si de la consideración de la realidad humana pasamos al estudio del ser del hombre, vemos que el ser del hombre, su Yo, tiene tres dimensiones que se fundan en las tres dimensiones reales anteriormente expuestas. En primer lugar, la diversidad individual determina en el Yo una di-

mención según la cual el «Yo» es un «yo» respecto de un «tú», «él», «ellos», etc., es decir, es un «yo» que llamamos «ser-cada-cual»; es lo que el autor denomina la dimensión de «cadacualidad» del Yo. En segundo, la convivencia social determina el ser del hombre, su Yo, como «comunal»; es la «comunalidad» como dimensión del ser humano. Y, en tercer lugar, la edad de la realidad humana refluye sobre el Yo haciéndolo «eténeo»; es la «etaneidad» como dimensión del ser del hombre. La realidad humana es esencialmente prospectiva, histórica; y como el Yo es el acto según el cual la realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, el Yo tiene también un carácter histórico, es decir, su afirmación es históricamente absoluta, absoluta «según su capacidad» histórica. La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una «capacidad de ser absoluta», y el Yo es un acto de afirmación de mi intrínseca «capacidad de lo absoluto». Dicho de otro modo: la realidad tiene «altura procesual», que determina una manera de ser del Yo que el autor denomina «altura de los tiempos». La altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye la *edad*; el ser humano, el Yo, como determinado por la edad es *eténeo*. La actualidad del Yo del hombre es siempre una actualidad eténea, y por ello, relativamente absoluta, esto es, según mi capacidad de absoluto.

Todos los hombres afirman el carácter absoluto de su realidad en esa actualidad que es su ser, su Yo. Y como la realidad tiene edad, el Yo la afirma de un modo estricta y formalmente eténeo. 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 eténea.

Pero el Yo como afirmación absoluta en el todo de lo real es algo que está más allá de sus dimensiones individual, social e histórica. Porque individualidad, socialidad e historicidad no son justamente sino dimensiones del Yo; por tanto, algo que presupone que hay un Yo. Por eso al hablar del Yo personal debe evitarse el {67} penoso equívoco de identificarlo con el yo individual. El yo de «cada cual» es sólo una dimensión del Yo personal. No es lo mismo «mi Yo» que el «yo individual», «el yo de cada cual». El Yo es mi Yo y es esencial y formalmente «mío» antes de ser yo individualmente, antes de ser el «yo de cada cual», y precisamente para poder serlo. La «suidad» del Yo está allende su «cadacualidad» individual. Ser Yo es ser «mi» Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmarse como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo el que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico sean sus propias dimensiones.

## SUMMARY

The present text is the third of the lessons dictated by the author in the Society of Studies and Publications (Sociedad de Estudios y Publicaciones), under the title *Three Dimensions of the Human Being: Individual, Social and Historical*. The work consists of three parts, "The problem of History", "What is History as traditive transmission" and "The Historical Individual" plus an "Introduction" and a "Conclusion".

In the introduction the author affirms, against all classic idealism, that reality is not a position of the I, but that the I is a position of my substantive reality in all the personal acts which this realises: the essence of the I consists in being the substantive being of my absolute reality. From here is deduced that the dimensions of the I have to be based on the dimensions of reality, and that if History is a dimension of the I, it is necessary to analyse beforehand the historical character of my reality.

Reality is specific. To belong to a species is always and only to belong to a determined *phylum*, in the case of man, to the *phylum* of the animal of realities. The belonging to the *phylum* is a constitutive moment of my substantive reality; without this belonging my own substantivity ("substantividad") could not have reality. My *constitutive* essence is then *quidditative* essence. From here it follows that from myself, though only schematically, I am really poured out to everybody else and, inversely, that because of this pouring out which is constitutive of me, everybody else is in some way constituting me. As the human *phylum* has three schematic dimensions; it is pluralizing (the species is not a sum of equal individuals, but a primary unity prior to being pluralized in individuals), continuative ("continuante") (in virtue of this the individuals co-exist) and perspective (it is genetic perspection), the reflucence of the phyletic {68} scheme on each man, causes him to possess three real dimensions: individual diversity, social co-existence and history. This human history is not simple genetic *transmission* of psycho-organic characters, but a handing down, a *tradition* of ways of being in reality. Life a transmitted genetically, the ways of being in reality are handed down by tradition. But as the ways of being in reality could not be handed down, if this handing down were not inscribed in a transmission, it happens that the historical dimension of human reality it not pure transmission nor pure tradition: it is *traditive transmission*. Dimensionally considered, history is a process of "posibilitation" ("posibilitación") by traditive transmission: it is not composed of "facts", actuation of natural "potencies", but of "happenings" ("sucesos") realization of personal possibilities. The historical "happening" which arises from the realization of these possibilities can be analysed from two aspects: as *opus operans* or moment of personal life and as *opus operatum*, the wrought work, excepting the operation of producing it. In the first sense the historical dimension of human reality originates the "personal biography"; in the second, strictly impersonal, the unique object of scientific study, originates the modal history or impersonal history, in both respects, the individual ("biographic history") and the collective ("social history").

If we pass from the consideration of human reality to the study of the being of man, we see that the being of man, his I, has three dimensions which are founded on the three real dimensions

already laid out. In the first place the individual diversity determines in the I a dimension according to which the “I” is an “I” with respect to a “you”, “him”, “them” etc., that is to say, it is an “I” that we call “Being-each-one”; (“ser-cada-cual”); this is what the author calls the “eachoneness” (“cadacualidad”) of the I. In the second, the social co-existence determines the being of man, his I, as “commonal” (“comunal”); it is commonality as a dimension of the human being. And in the third place, the age of human reality reflows over the I making it “etaneous” (“eténeo”); it is the “etaneity” (“etaneidad”) as dimension of the being of man. Human reality is essentially prospective, historic; and as the I is the act according to which substantive reality is affirmed as absolute in the whole of reality, the I also has a historic character, that is to say, its affirmation is historically absolute, absolute “according to its (historic) capacity”. Human substantive reality is not absolute in abstract but it is a “capacity of being absolute”, and the I is an act of affirmation of my intrinsic “capacity of the absolute”. Expressed in other words, reality has “procedural height” (“altura procesual”), which determines a manner of being of the I, which the author calls “height of the times” (“altura de los tiempos”). The procedural height as {69} a quality of human reality, is what constitutes *age*, the human being, the I, as determined by age is *etaneous*. The actuality of the I of man is always etaneous actuality, and for that reason, relatively absolute, that is, according to my capacity of absolute.

Every man affirms the absolute character of this reality in that actuality which is his being, his I. And as reality has age, the I affirms it in a strict manner and formally etaneous. This etaneity is the metaphysical being of history, the historical actuality of the human being. It is what history provides to the being of every one of the men contained within it: its etaneous actuality.

But the I as an absolute affirmation in the whole of the real is something which is beyond its individual, social and historic dimensions. Because, individuality, sociality and historicity are nothing but dimensions of the I, consequently something which presupposes that there is an I. For that reason, on speaking of the personal I, the painful error of identifying it with the individual I should be avoided. The I of each one is only one dimension of the personal I. “My I”, the “Individual I”, and the “I of each one” are not the same. The I is my I and it is, essentially and formally “mine” before being I individually, before being the “I of each one”, and precisely in order to be able to be so. The “itselfness” (“suidad”) of the I is beyond its individual “eachoneness” (“cadacualidad”). To be I is to be “my” I beyond the individual, the social and the historic: is to affirm oneself as absolute, even though this affirmation be dimensioned. It is not the dimensions which constitute my I but it is my I which makes it possible for the individual, the social and the historic to be its own dimensions.