

---

## HISTORIA

---

Ver: *Sentido y hermenéutica / Potencia y posibilidad / Hecho y suceso / Horizontes de la filosofía / Tradición / Sociedad y persona*

---

*La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero estar pudiendo: es, en rigor, hacer un poder.*

[X. Zubiri: *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza Ed., 1987, p. 382]

•

«La historia no está constituida por un sistema de realidades, sino por un sistema de posibilidades.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR). Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 362]

•

«La historia es la actualidad de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 260]

•

«La historia no es una serie de vicisitudes, sino que está montada necesariamente sobre algo recibido en continuidad tradente. Esta continuidad se expresa de alguna manera en monumentos, documentos, en obras de toda suerte, etc. La historia sería la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad. 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 verdadero. La mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio. 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. [...]

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. De ahí que sea necesario afirmar: *Historia es entrega de realidad.*»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 133 ss.]



«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. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero.

Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor.

Ciertamente, sin génesis no habría historia. Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por eso, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente. [...]

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. Es "natural" el conjunto de caracteres psico-orgánicos que tiene un hombre como los tienen todos los animales.

Pero en el caso del animal humano hay lo que no hay en los demás animales: una historia que es una entrega de formas de estar en la realidad. La historia natural no existe.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 88-91]



«El mundo, por ejemplo, en el que surge una idea nueva, es el mismo que impide o facilita la manifestación de esa idea. Con frecuencia, lo trágico de una idea consiste en que tiene que expresarse en un mundo, y en función de un mundo, que tal vez no es el suyo.

Y sería un grave error tomar la expresión de tal idea por la idea misma. Pero, por otra parte, el mundo ya constituido es el único medio de liberar, mediante su manifestación, una parte de verdad contenida en la idea.

Así pues, la verdadera cuestión histórica será siempre la de recuperar las posibilidades internas de las ideas y de los hechos. Su inserción en la cadena de otros hechos no es sino la circunstancia que manifiesta sus posibilidades.

Desde este punto de vista, toda explicación sincretista de la historia espiritual de una época, aun en la hipótesis más favorable, no será sino el relato de la huella de los hechos, mas no la aprehensión de su realidad histórica.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 296]



«El hombre es de suyo una realidad histórica. Pero el acontecer histórico es constitutivamente plural. No ha habido hasta hoy una historia estrictamente plural. Porque el sujeto propio de la historia es la comunidad social, la cual es plural. Es plural, por tanto, la tradición y el tiempo histórico mismo. Hasta ahora ha habido un sincronismo histórico extrínseco, pero no un mismo tiempo histórico.

La altura de los tiempos es siempre y solo altura respecto de un mismo tiempo. Y el tiempo no ha sido el mismo, porque el tiempo histórico no es solo asunto de calendario y reló. Para dos comunidades completamente independientes hay dos tiempos y por tanto dos "medidas" de altura. Sólo cuando la convivencia social se va haciendo total se va constituyendo también un tiempo único.

Así y todo, esta unidad es más o menos laxa, porque no es igualmente homogénea la convivencia de las distintas comunidades. El hombre es de suyo histórico, pero pertenece a "esta" sociedad precisa en "este" preciso momento de la historia de ella.

Por eso la unidad del tiempo va siendo ciertamente única, pero no llega a ser unívoca. Unicidad no es sinónimo de univocidad. La universalidad de la historia actual no es la misma tratándose de Europa que del extremo Oriente. Hay ahora una unicidad, cosa que hasta ahora no había. Pero esta unicidad no es necesariamente univocidad. Sólo hay univocidad en una sociedad estrictamente una.

La historia y el tiempo son, pues, constitutivamente plurales. Ahora bien, el ser de la realidad sustantiva de cada hombre históricamente considerado es acrecente. En su virtud, la crecida de su ser es plural. El ser de la realidad humana es acrecente y acrecido, pero diferentemente según la unidad del tiempo.

No se puede hablar hoy de la altura de los tiempos con univocidad refiriéndose a los esquimales y a los hablantes del trópico. El pluralismo acota irremediabilmente el ser acrecente de cada cual, porque acota su crecida.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 219-220]



«Dios se da al hombre como experiencia en forma de experiencia socio-histórica.

Hegel partió de la idea de que siento Dios espíritu absoluto y en forma de razón absoluta, esto que llamamos la sociedad y la historia son momentos

de ese absoluto darse en la dialéctica del ser, en la dialéctica del espíritu absoluto que es la dialéctica de la razón.

A mi modo de ver, esto es absolutamente insostenible. En primer lugar, porque la función de Dios en la historia no es, como Hegel pretende, ser la presencia de la razón en la historia. No. Es ser la presencia de la verdad real en la historia. La verdad real no se identifica con la razón.

Ciertamente, hay una presencia de Dios como razón, pero no es esa la forma primaria y formal como Dios está presente en la historia. Lo está como verdad real. Y, en segundo lugar, es insostenible porque no se trata del devenir de Dios, sino de un darse, de su donación real, y esta donación no es un despliegue dialéctico sino algo completamente distinto: es un despliegue experiencial.

La historia no es dialéctica ni en este caso ni en ningún otro. La historia, en el caso que nos ocupa, es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana.

La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Y esto es claro en la historia de las religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 321]



«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 tradicionalizado.

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 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 el modo de estar en la realidad.

Por consiguiente, la entrada 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.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 134-135]



«La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no solo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y en ese sentido, las posibilidades no se pierden nunca. No por eso van a ser realidades, pero como posibilidades van efectivamente capacitando en forma positiva o negativa a la realidad humana que las recibe.

De ahí que, en última instancia, si queremos averiguar lo que es capacidad, tenemos que apelar a lo que yo llamaría la *altura procesual*. Una altura procesual que es lo que vulgarmente llamamos, y con razón, la altura de los tiempos. Las mismas reacciones humanas no tienen el mismo carácter ejecutadas en el siglo V a. de J. C. que ejecutadas hoy.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 99]



«En su dimensión histórica, la historia no tiene sustantividad ninguna, como no la tiene la sociedad fuera de los individuos. Emerge en ellos, reside formalmente en ellos, y terminará inexorablemente en ellos. Una cosa es que el hombre no cuente en la historia con el tiempo; otra que este sea ilimitado. El tiempo de la historia es un tiempo limitado. Ahora, ¿cuánto? No lo sabemos.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 195]



## La relación entre la persona y la historia

«La historia tiene un curso. Pero este curso no es de fluencia. Fluir como fluir no fluyen más que las realidades físicas, las biológicas, y el hombre en tanto que realidad psicobiológica. Ahí es, pura y simplemente, donde hay, estrictamente hablando, una fluencia.

Sin embargo, la historia tiene un “curso”, cosa distinta de la “fluencia”. Porque lo que en la fluencia fluyen son los momentos de una realidad. Ahora bien, eso que llamamos el curso de la historia no está formalmente compuesto por momentos de realidad. Ciertamente, en la historia hay realidades.

Lo que digo es que lo formalmente histórico de ellas no es una complejión de realidades. Cuando pasa un pasado, aquello ha pasado... sí y no. El

pasado pasó, porque no pervive como realidad en el fondo del presente. Pero pasar consiste justamente en no ser real, pero habernos dejado en una situación de posibilidades nuevas: justamente aquellas que nos otorgó el pasado cuando fue real. El pasado pervive en el presente en forma de posibilidad.

Pues bien, la historia es el alumbramiento y la obturación progresiva de un sistema de posibilidades. No es, formalmente hablando, la concatenación de hechos reales.

El hecho real, evidentemente, forma parte de la historia, pero no es aquello en que consiste formalmente su carácter histórico. La historia tiene muchísimos "hechos", esto es, hay mucho que es "reactualizado" en puro hecho. Serían substratos "naturales" de lo histórico. Pero ninguno de ellos es "formalmente" histórico si no es asumido como "posibilidad" del cuerpo social.

Historia y naturaleza con dos conceptos modales en tanto que una misma realidad puede ser y es a la vez "natural" e "histórica", pero no lo es por la misma razón: es "natural" como realización de potencias; es "histórico" como realización de posibilidad.

La realidad natural tiene que ser tomada como posibilidad del cuerpo social. De ahí que el curso de la historia no sea simplemente una fluencia. Digamos, por lo pronto, que es pura y simplemente el curso de unos sucesos. [...]

Lo que en el curso de la historia se mantiene como realidad es precisamente la posibilidad, y no la realidad actual, no el hecho. El tiempo personal es un tiempo que, como posibilidad, es limitado: se cuenta con el tiempo.

Ahora bien, la historia, o no cuenta con el tiempo, o, si cuenta con el tiempo, cuenta en una manera estrictamente inversa: cuenta con que no acabará, con que seguirá, aunque yo acabe. Si no, no habría historia. Es decir, la historia es el "tiempo de la pervivencia". Y el tiempo de la pervivencia no es pura y simplemente el tiempo de la fluencia.

Se pervive justamente, no en forma de realidad, sino otorgando posibilidades. Y esta forma de duración de la posibilidad en tanto que posibilidad, como forma del ser, es justamente el tiempo histórico, el curso de la historia. Es el tiempo de la pervivencia. Es el tiempo de la fluencia en forma de posibilidad social. Y esto naturalmente nos lleva al segundo punto: la relación entre la persona y la historia.

Se ha dicho que la historia está compuesta por los actos personales que realizan los hombres. Ahora bien, esto es verdad nada más que a medias: esto no es toda la verdad. El acto personal, en tanto que personal, no pertenece jamás a la historia. Es posible que haya actos personales que puedan cambiar la historia.

Cualquiera de los que han intervenido en la declaración de la guerra última ha podido dar un puñetazo en la mesa para declararla. Es un acto personal

que cambió la faz de la historia, cambió la faz de la Tierra en cuento acto personal. Pero como acto personal se lo ha llevado a la tumba el que lo ejecutó.

Lo único que ha formado parte de la historia ha sido el "gesto" que ha hecho, no la persona que con su responsabilidad lo ejecutó; eso es otra cosa. Los actos personales *que* personales no forman parte de la historia. Forma parte de la historia nada más que lo que en ellos se hace, no el carácter personal de su hacer mismo.

Se ha dicho (la frase es de Hegel) que la historia es un espíritu objetivo, una especie de gigantesco espíritu que como una apisonadora va absorbiendo y dejando relegados a la categoría de recuerdos los individuos que componen la historia.

Ahora bien, esta idea del espíritu objetivo es absolutamente falsa, porque la verdad es que lo que llamamos historia no absorbe a los individuos, no absorba a las personas, sino todo lo contrario: las personas en una u otra forma constituyen el punto de arranque de la historia, la sede formal de la historia, y aquello en lo cual la historia va a terminar. [...]

La historia no es una especie de gigantesca realidad en la que se tolera la aparición de personas. Es justamente al revés: *la historia es la vida despersonalizada. No hay nada más despersonalizado que la historia. No es impersonal porque no haya habido personas, sino porque el hombre que ha tenido personalidad la ha volcado, despersonalizado, en eso que llamamos el curso histórico.*

¿Y cómo la ha volcado? Por incorporación. La incorporación es la condición metafísica suprema de la despersonalización. Incorporarse es despersonalizarse. La historia es el curso de las posibilidades de un cuerpo social. Está constituida por la despersonalización bajo forma de incorporación.

Ahora bien, esto no quiere decir que la historia no tenga una función esencial para el hombre. Todo lo contrario. De la misma manera que el hombre es el único animal que para ser real tiene que dar el inexcusable rodeo de la irrealidad, análogamente, individualmente tomado es el animal que tiene que dar el rodeo de la despersonalización para poder tener su propia, su estricta personalidad.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 186-190]



«Decir que el mundo es así o de esta otra manera, que se piensa, se dice, se siente o se quiere así, no es decir que cada uno de los individuos que están en el mundo piense y quiera así. Ni tan siquiera bastaría con decir que lo piensa la mayoría, porque no es lo mismo la *volonté générale* que la *volonté de tous*.

Pero como quiera que sea, si no hubiese una inmensa mayoría de hombres que admitieran esos principios, los principios dejarían de ser tales. Y precisamente esto es lo que acontece.

En la medida en que el poder del mundo, como poderío, se detiene ante las fronteras de la libertad de cada cual, esta voluntad puede declararse conforme o disconforme con el mundo que vive; conforme o disconforme, tanto con el espíritu del bien como con el espíritu del mal.

Y naturalmente que una volición, un βούλημα, si es repetido por muchos, va adquiriendo volumen y acaba por mundanizarse, esto es, acaba forzosamente por cambiar el mundo mismo; ya son otros los principios.

Es justamente la Historia. Con lo cual no quiero decir ni remotamente que el sujeto propio de la Historia sea el Mundo. No lo creo. El sujeto propio de la historia es la realidad social, el cuerpo social. Ahora bien, el cuerpo social, en tanto que entidad histórica, lleva consigo aparejado un cambio de mundo. [...]

De esta suerte, la voluntad de cada cual, la libertad de cada cual va inscribiéndose en el mundo, cernida por el poder del bien y del mal, en conformidad o disconformidad con ese bien y ese mal. [...]

La Humanidad, en el curso de la historia, va modificándose, y va cobrando entonces caracteres distintos, esto que llamamos el bien y el mal, la bondad y la maldad como principios del espíritu del mundo.

En definitiva, pues, la historia está compuesta de estos tres vectores: el vector de la bondad, el vector de la maldad y un vector de progresión. Ésta es, en su positividad, la cuarta forma de promoción del mal.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 283-284]



«La historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos. Ciertamente, sin hecho no habría suceso –sería la pura quimera–, pero la razón por la que algo es hecho no es la misma que la razón por la que algo es suceso. El suceso es el hecho en tanto que realiza posibilidades, en tanto que se ha determinado a las potencias a producir unos actos de acuerdo con las posibilidades por las que uno ha optado.

De ahí que frente a las opciones humanas no puede el hombre ni la metafísica en general limitarse a investigar su *razón de ser*, sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder*. La historia no está formalmente integrada por hechos sino por sucesos. 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. Justo es lo que hace de ello tradición.

El modo recibido de estar en la realidad, no en tanto que realidad efectiva, sino en tanto que principio de posibilidad de otros modos de estar en la realidad o de repetir el modo recibido. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición.

La tradición no se constituye únicamente por una entrega y una recepción de formas de estar en la realidad, sino en la entrega y recepción de estas formas como principio de posibilidad de estar de alguna manera en la realidad. Por eso, la historia es formalmente un proceso de posibilidad. Esta es, en primera aproximación, la esencia de la historia.

La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilidad de modos de estar en la realidad. Esta tradición es un proceso.

Es un proceso porque, precisamente por ser una tradición de posibilidad, cada momento viene no solamente "después" del anterior, sino que está "apoyado" en él, y está apoyado de una manera muy concreta: como una cosa que la hace posible, que la posibilita.

En la tradición, el que la recibe no está apoyado en los momentos anteriores únicamente para repetirla o continuarla. A lo mejor lo que hace es hacerla trizas. Pero esta posibilidad se la ha otorgado el modo que se le ha entregado de estar en la realidad. Es, por consiguiente, rigurosamente hablando, un proceso de posibilidad, y no un proceso de destrucción y producción de realidades.

Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave yerro con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica. La sociología, por muy alambicada que se considere, 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 pueden variar por factores que no tienen nada de históricos: cataclismos cósmicos, etc.

Esto no es rigurosamente hablando más que sociología dinámica, no es historia. La historia no es el sistema de las formas sociales en tanto que reales, sino en cuanto son principios de posibilidades de modos de estar en la realidad. Entonces es cuando tenemos historia.

El dinamismo que la historia envuelve no es el dinamismo social, sino que es el dinamismo de la posibilidad. Y esto mismo debe decirse contra Hegel. Hegel pensó que la historia pertenece al espíritu objetivo.

Esto no es así. Porque el espíritu –sea o no espíritu– que constituye la historia no tiene nada que ver con lo que sería la objetividad de unas

instituciones sociales. Su dinámica sería sociología dinámica, pero en manera alguna historia. La historia es formalmente un proceso de posibilitación en tradición. [...]

En la medida en que uno está en formas de realidad que le vienen de otros, y frente a las cuales el hombre tiene que ejecutar una opción, quiere decirse que la historia –el proceso de tradición tradente– es algo que afecta directamente a cada uno de los individuos: refluye sobre ellos.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 88-91]



«La experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo.

Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinitud del vacío.

Aun en esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos. Esta limitación llámase, por ello, **horizonte**.

El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un “más allá” que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre.

Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre.

Y, como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos, no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un *fundamento* que le es propio.

Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, su situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad.

La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia: mucho más lento, pero, en definitiva, muy variable, es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los

hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia.

Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj. Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona: pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad de la historia de la filosofía.

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía.

Esta idea que Spengler asienta como base de su libro [1], es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su *lugar* natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real.

A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de *posibilidades* de existencia. Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 156-157]

---

[1] *La decadencia de occidente (Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* en alemán. 1<sup>er</sup> volumen Viena, 1918; 2.º volumen Múnich, 1922.



«El **presente** no se halla constituido tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Desde esta última dimensión cobra figura más precisa la índole del **pasado** histórico. Las posibilidades, en efecto, son siempre los recursos que las cosas y las propias potencias humanas ofrecen al hombre. Se constituye, pues, en el trato con aquéllas y en el ejercicio de éstas.

De ahí que todo acto, una vez realizado, no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades. Desaparece la realidad del acto, pero queda la situación en que nos ha dejado y la posibilidad que nos ha legado. Podemos dar ahora una respuesta más

precisa a la cuestión de la pervivencia del pasado. El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente.

En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de este fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real.

En el siglo XVI ya no había feudalismo; pero los hombres de entonces fueron otra cosa, gracias a las posibilidades que les otorgó el haber sido antes feudales. En el siglo XVIII el hombre tenía, indudablemente, la nuda potencia de fabricar aviones; pero carecía de las posibilidades para hacerlo. Si en el siglo XVIII no se podía volar, no era por defecto de facultades, sino por falta de posibilidades.

Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer. El pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente, bajo forma de posibilidad. El pasado, pues, se conserva y se pierde.

Pero vemos entonces que todo el gran fallo de la filosofía de la historia, en el siglo XIX, consiste en suponer que el acontecer histórico es producción o destrucción de realidades.

Frente a ello es menester afirmar enérgicamente que lo que en las acciones humanas hay, no de natural, sino de histórico, es, por el contrario, la actualización, el alumbramiento u obturación de puras posibilidades (1). Y esto se ve con claridad aún mayor considerando el problema del futuro.

¿Qué es ser **futuro**? Si se me pregunta lo que voy a hacer a las siete de la tarde, la pregunta tiene sentido perfecto. Me asalta ciertamente la duda de si viviré en esa hora o de si las circunstancias me permitirán hacer lo que proyecto. Pero no hay duda de que puedo proyectar y, por tanto, de que puedo responder unívocamente a la cuestión.

Si se me pregunta, en cambio, qué voy a hacer a las siete de la tarde del 29 de agosto de 1953, no puedo responder. Pero mi perplejidad es más honda que en el caso anterior.

No es que no esté seguro de que puede hacer lo que quiera: es que no tiene sentido proyectar para esa fecha. Puedo fingir un proyecto: será un deseo o una veleidad. No puedo tomarlo en serio; no es una voluntad. ¿Por qué? La cosa es clara.

El hacer de cualquier momento necesita contar con ciertas posibilidades. Ahora bien: yo tengo *ya*, más o menos las posibilidades desde las que voy a actuar dentro de dos horas. Pero no tengo en mis manos las posibilidades con que actuaré dentro de once años. Las posibilidades, en efecto, se van alumbrando y obturando en la ejecución real y efectiva de nuestros actos.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 327-329]

---

(1) Hegel llamaba a la historia espíritu objetivo. Una de las más graves inexactitudes de esta idea se halla en el supuesto que implica. Supone, en efecto, que la historia es una especie de ingente realidad, de un magno hombre, que va incrementándose en el curso del tiempo. La verdad es que, tomada la historia en su conjunto, se halla constituida por la totalidad de las *posibilidades* humanas.



«Ciertamente, los griegos pasaron, ya no están. Y, en este sentido, Grecia pertenece a un pasado que ya no es. Pero, donde hay continuidad histórica, hay siempre un fenómeno curioso: que lo que desaparece no cae en el vacío, sino que, al desaparecer, deja a los subsiguientes en una situación especial, en una situación definida por las posibilidades que le ha legado aquello que ya no existe, y estas posibilidades legadas a la posteridad constituyen y definen la situación de los sucesores.

En este sentido, la historia es des-realización, en el sentido de que lo pasado ya no existe, que lo que en el pasado era realidad, continúa siendo, sin embargo, la posibilidad primaria de donde emergen los sucesores. Y, en este sentido, Grecia pertenece a las posibilidades internas de la filosofía occidental.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 14-15]



«Ahora es preciso que Hegel nos diga cuál es la estructura formal de esa historia, de esa dialéctica histórica. Hegel da una respuesta muy precisa: esta historia es evolución (*Entwicklung*). Parte de un núcleo germinal y consiste en evolución.

Naturalmente Hegel no está apelando aquí a la evolución en el sentido biológico de la palabra; esto a Hegel le interesaba mucho en el momento en que esto comenzaba a agitarse en Europa, pero le importaba mucho más algo distinto: *la idea de que esta evolución es obra de la razón*.

Ahora bien, por muy obra de razón que se quiera, es una evolución; pero lo es de la razón y de la razón dialécticamente constituida. Con lo cual, en definitiva, todas las grandes creaciones de la historia están para Hegel pre-incluidas en el germen del que dialécticamente salen; en este sentido, no se produce en la historia ninguna innovación radical:

“En los primeros barruntos del espíritu se contiene ya *virtualiter* toda la historia” (*Die Vernunft in der Geschichte*, p. 39). ¿Significa esto que la historia es la dialéctica de la virtualidad?

Este es un grave problema que habría que plantear a Hegel: ¿y si la historia no fuese dialéctica de virtualidades y, por consiguiente, de realidades, sino un sistema de creación y obturación de posibilidades? Entonces la historia sería otra cosa distinta, produciría justamente la posibilidad antes de la realidad, con lo cual sería una casi-creación.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 312-313]



«Así por lo que se refiere al concepto de historia. En el estudio *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, conceptué la historia como un acontecer de posibilidades. Esto lo mantengo hoy íntegramente, pero esta conceptualización me ha llevado a un concepto todavía más radical: la historia como acontecer de posibilidades se funda en la historia como capacitación.

Sólo gracias a la capacitación se da, y tiene que darse necesariamente, el acontecer de la posibilidad y de las posibilidades. La historia como capacitación ha sido el tema de un estudio publicado en *REALITAS I*, pág. 11-41 (Madrid, 1974).»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Prólogo a la traducción norteamericana]



«La historia, por lo menos a mi modo de ver, no es precisamente una sucesión de realidades. La historia es un alumbramiento y una obturación de posibilidades, que es cosa distinta. Por eso la historia no está *formalmente* constituida por hechos; los hechos serán la actualización de capacidades que tienen las cosas. La historia está constituida por sucesos, que son realización o malogro de posibilidades. La historia es, en este sentido, constitutivamente sucesiva y eventual.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 445]



«San Pablo dice que los griegos encontraban locura (*μωρία* moría) esta realidad personal que él predica en Cristo. Es que el griego con su concepto de la razón y con su concepto de la realidad busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo. En cambio, frente a eso, ¿qué es lo que ofrece un judío, sea cristiano o no lo sea? Justamente unas confianzas personales. Y esto es lo que el griego no podía tolerar.

No podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia. De ahí

que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia.

El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos.

Ni la idea de persona ni la idea de historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega. Al contrario, para la razón griega eso precisamente era una locura. La sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles era justamente *μωρία* (moría): una locura. [...]

La vía israelita, la vía del Oriente, en definitiva, era una vía que iba de persona a persona. Anclaba justamente toda su estructura en la persona, todo lo digna que se quiera, pero una persona. En cambio, la vía griega era una vía de la verdad.

Ahora bien, había naturalmente una posibilidad suprema, que era el concebir justamente que la verdad fuese una realidad personal, y que una persona determinada (la persona de Dios) fuese la verdad y la realidad absoluta. En ese caso, evidentemente, el concepto de sabiduría y el concepto de signo cambian completamente de sentido.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 53-54]



«La historicidad consiste en la realización de una posibilidad. Y esa realización es justamente lo que llamamos *suceso*, a diferencia de un *hecho*, el cual consiste pura y simplemente en la actuación de unas potencias o facultades que tienen las realidades. En el caso del hombre, una misma cosa es hecho y suceso. Si yo como, tomo un determinado tipo de alimentos, puede ser porque un doctor me lo ha prescrito; en este sentido es un hecho histórico, es un suceso.

Pero evidentemente tomo ese alimento por una serie de acciones anatómicas y fisiológicas que como tales no tienen el carácter de sucesos, sino de hechos biológicos. Ahora bien, la verdad es que el mismo acto que es “comer” es a la vez hecho y suceso. Lo que pasa es que no es suceso por la misma razón por la que es hecho.

Es suceso si responde a una dieta que el médico me ha impuesto; es hecho, si responde pura y simplemente a la actuación de unas potencias biológicas. La historicidad, pues, está en realizarse posibilidades. [...]

La historia de las religiones es esencialmente, por esta intrínseca historicidad de la religión, la actualización incoativa, y luego apropiada en forma de vía, de las tres posibilidades que se abren a la religación en su ascensión hacia la divinidad.

Por esto, en la historia de la religión no es que la religión tenga historia, sino que *la historia es justamente la religión en acto*. Ahora bien, estas tres vías no son equivalentes. Y este es el tercer punto de la cuestión: el fundamento de esta historicidad.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 185-186 y 195]



«En primer lugar debemos decir que precisamente porque el mundo como sistema de posibilidades es un cuerpo, lo que despersonalizándose hace cada uno de sus habitantes es justamente *incorporarse* a ese cuerpo: es el *dinamismo de la incorporación*. *Velis nolis* cada cual está incorporando al momento de su historia.

¿Cómo se va a pretender que nadie esté fuera de la historia? Se podrá decir que alguno no se sumerge y se pierde en la historia, pero esa es una cuestión distinta. Que el hombre está *en* la historia, no tiene duda. [...] Lo otro sería una especie de utopía: u-topía, que no tiene *tópos*; estarían fuera del mundo y fuera de la realidad.

El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades. [...]

Esta incorporación no es un acto que el hombre pueda elegir. Puede elegir más o menos – eso corresponde a otro contexto – pero, evidentemente, el hombre, en una estructura con los demás hombres, no está sin embargo obturado como individuo. Pero, como quiera que sea, lo que voy a decir es absolutamente ineludible para el hombre.

En primer lugar, el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una *tradición*. [...] Tradición *no consiste en transmisión*, porque hay muchas cosas transmitidas que pueden quizá no funcionar como tradicionales. Y, recíprocamente, puede haber tradición sin que haya rigurosamente hablando una transmisión. Esto puede parecer paradójico, pero es verdad. [...] No es forzoso que haya transmisión para que haya tradición. Tradición es reactualización, y en este caso reactualización como un sistema de posibilidades.

Porque aquello que una sociedad era en un momento determinado de la historia, ha dejado de ser real. Aquello fue; ya no es. [...]

En segundo lugar, constituido el hombre *en* tradición, este hombre tiene una *aspiración*. Y con esto no me refiero a las aspiraciones que tenga en su vida, me refiero a la aspiración en el sentido de *ad-spirare*, en el sentido más etimológico del vocablo.

Efectivamente el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una o en otra forma va a apropiarse, apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez

rechazará otras, modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad-spiración* con la que se constituye el presente del hombre.

Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *conspiración*. No hablo aquí de conspiraciones políticas, bien entendido. Hablo del momento del *con*, según el cual todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente y no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría la sociedad como cuerpo social.

Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal.

La comunidad no es el resultado sino el principio de la historia. Sería una ingente falsedad – falsedad que en última instancia se remontaría a Hegel – pensar que lo que llamamos la sociedad es un producto de la historia. La historia es un producto de la sociedad, si de producto se quiere hablar. Lo contrario es tan quimérico como pensar que la naturaleza del hombre es producto de su vida. Esto es absolutamente quimérico, ni que decir tiene.

La sociedad no es un resultado de la historia, sino que es un principio de la historia. El cuerpo social es el sujeto formal de la historia. Bien entendido, el sujeto de la historia materialmente es la estructura social, precisamente por lo dicho. Lo que pasa es que formalmente en esa estructura social aquello que constituye el sujeto formal de la historia es su carácter de cuerpo, su corporeidad.

Mediante estas tres dimensiones de tradición, de aspiración y de conspiración se realiza la incorporación, a saber, la conexión, el conconstructo, esencial y dinámico del hombre en la historia.

Aquí es preciso ir barriando algunas posiciones. Porque más o menos puede propenderse fácilmente a emplear conceptos inadecuados.

En primer lugar, podría pensarse que lo que acabo de explicar es un modo de fluir de la vida humana, que es una fluencia. La historia sería una *fluencia*. Esto es absolutamente quimérico, la historia no es una fluencia. Fluencia es la vida de cada uno de los hombres. La historia no fluye. Es cosa completamente distinta.

No se puede pretender que la historia sea una especie de *gran élan vital* de conciencia colectiva que fluye como fluye la conciencia individual. Esto es también absolutamente quimérico. Tampoco se puede decir que la historia sea un devenir sin más, si a la palabra devenir se le da el sentido doble que usualmente se le suele dar.

En segundo lugar, el pensar que la historia es un *desarrollo* es una tesis que ha podido presentarse, y es muy usual, en dos formas distintas: comparada con un desarrollo biológico, evidentemente la historia sería una especie de gran árbol, que brota de unas modestas semillas, que están en el comienzo de la historia.

Esto es completamente falso y quimérico. Y diré por qué. Por una razón que afecta también a otra concepción del desarrollo, que sería considerar que no se trata del desarrollo de un germen biológico, sino del desarrollo de un principio absoluto, en que consistiría el espíritu en cuanto tal.

Fue la tesis de Hegel: un desarrollo dialéctico. Pero como dialéctica del espíritu o como germen biológico, se trataría siempre de un desarrollo, y esto es lo que es constitutivamente falso, y es imposible. [...]

No se puede decir que la historia sea un desarrollo. De ahí que me parezca absolutamente insostenible – puede que esté equivocado, pero expongo lo que pienso – la tesis tan en boga hoy, que consiste en decir que la evolución de la especie humana continúa en eso que se llama historia ... Esto no es así.

La historia no es jamás una prolongación de la evolución. La evolución, con mutaciones o sin ellas, o por el mecanismo que se quiera, es siempre algo que es genético. Ahora bien, el caso de la historia no es ése.

La historia no es que sea independiente de la evolución. La evolución es otra cosa. Es un transcurso. Naturalmente que no es independiente de la evolución, ¿cómo voy a decir eso?

Al fin y al cabo, si se toma la historia desde el primer homínido [...], sí; evidentemente envuelve unos momentos evolutivos, sin duda. [...] Pero esta evolución no constituye la historia.

No constituye la historia, porque para que pertenezca a la historia se necesita que la historia esté en una o en otra forma apoyada en esa evolución, y la reabsorba justamente en forma de sistema de posibilidades para la propia realidad de los hombres que la viven.

Solamente entonces es cuando hay historia. Y, naturalmente, en ese caso la evolución pertenece a la historia, claro es, como pertenecen también a ella todas las estructuras psíquicas y somáticas, y todas las condiciones geográficas de cada uno de los hombres. Pero le pertenecen en tanto en cuanto son posibilidades.

La evolución y el desarrollo operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad. Ahora bien, la historia está, a mi modo de ver, montada sobre el concepto de posibilidad, que es cosa distinta. Y por esto la historia es una actuación de posibilidades. [...]

Y por esto el dinamismo histórico ni es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es algo distinto: es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas

ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas – lo que se quiera. Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias. Y por esto, si la actualización de las potencias en cuanto tal es un hecho, la historia no está constituida por hechos, está constituida por sucesos, que serían la actualización de potencias.

Naturalmente, como esta actualización acontece justamente en un hecho, hay que decir que la misma realidad es a un tiempo hecho y suceso. Pero es hecho por una razón distinta a por la que es suceso.

De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización.

El hombre se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre justamente en forma de desrealización con tradición de un sistema de posibilidades. Y por eso es por lo que la sociedad tiene el carácter de *instancia* y *recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.

Ahora bien, no pensemos que estas posibilidades y el dinamismo de la actualización comparten el carácter de las posibilidades y su actualización en la vida de cada cual. Esto sería completamente falso. El hombre – cada uno de los hombres – elige un sistema de posibilidades y configura el ser de su sustantividad precisamente para poder continuar siendo persona.

En tanto que personas nos vemos forzados a personalizarnos para poder continuar siendo la misma persona. Nada de esto le acontece a la historia. La historia evidentemente carece de una mismidad en un sentido radical. La historia es una estructura abierta, no en el sentido metafísico en que he empleado antes el vocablo, pero sí es una estructura abierta en cuanto al tipo de mundo.

La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido.

No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XIX, que en tiempo de Alcibiades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo.

La índole metafísica del devenir histórico es la última de las cuestiones que plantea la historia.

Hegel había sustentado que el sujeto de la historia y su carácter formal, entitativo, consiste en ser espíritu objetivo, a diferencia del espíritu subjetivo que según Hegel consistiría definitivamente en el espíritu de cada cual, y que culminaría, como él dice, en la autoconciencia, en la conciencia que tiene uno de sí mismo.

El espíritu objetivo es algo distinto. Sería precisamente una estructura en virtud de la cual el espíritu subjetivo deja de ser subjetivo y nace precisamente esa otra forma como segundo estadio, que es el espíritu objetivo.

Un espíritu objetivo que no se desentiende del espíritu subjetivo de cada cual. Pero dice Hegel, en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel.

Ahora bien, lo primero que hay que decir, a mi modo de ver, es que el llamado espíritu objetivo no es espíritu sino *τόπος*. Es todo lo contrario de espíritu; es justamente un *τόπος*, topicidad.

En segundo lugar, este *τόπος* está caracterizado por no ser una realidad en sí, sino justamente al revés: por ser pura y simplemente un sistema de posibilidades, y no otra cosa.

Y, tercero, que este sistema de posibilidades no es que sea objetivo. En realidad, es algo distinto: es un sistema de posibilidades objetivado.

Objetivado, porque está puesto en comunidad con los otros, y por consiguiente tiene el carácter de cuerpo desde el punto de vista del nosotros.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 263-271]



«Es que una realidad, cuando es poseída no solamente es poseída en sí misma, sino que –además– decanta en el sujeto una serie de posibilidades para enfrentarse con el resto de la realidad desde la verdad sabida.

Ahora bien, lo que se transmite, y aquello que constituye formalmente la historicidad, es justo este sistema de posibilidades. De suerte que la historia no es formalmente la creación y destrucción de realidades, sino el alumbramiento o la obturación de posibilidades.

1) La realidad pasa.

2) Pero queda la posibilidad que nos otorgó de entender las cosas, por lo menos parcialmente, desde el punto de vista de la realidad que ha pasado.

3) Y, análogamente, la historia tiene una dimensión de futurición. [...]

Pues bien, como alumbramiento o como obturación de posibilidades, la historicidad consiste en que se deshaga, o pueda deshacerse por lo menos, la realidad actual, pero quedando la posibilidad, que es justamente lo que formalmente se transmite y desde lo cual el hombre se abre a aquello que va a llegar en forma de futuro, y no meramente futurible.

Pues bien, ahí es donde se inscribe la tradición de la verdad: cuando el padre actúa sobre su hijo para transmitirle algo y le transmite una verdad.

Sí, pero lo esencial y lo importante no es esta verdad que le transmite, sino algo mucho más hondo, que son las posibilidades que esa verdad transmitida abre, precisamente, en el espíritu de su hijo, en virtud de la cual éste queda instalado, mejor dicho, queda afectado con una serie de posibilidades reales y efectivas, para enfrentarse con el resto del Universo, por lo menos desde el punto de vista de aquella verdad, que como verdad pasa ahora a segundo plano, ocupando el primero justamente ese sistema de posibilidades.

A la mayéutica platónica, para ser tradición, le hubiera faltado haber contestado a la pregunta de qué hace efectivamente el partero sobre aquel que alumbró. Lo que hace es precisamente transmitirle un sistema de posibilidades. Hacerle, efectivamente, que llegue a la verdad, desde las posibilidades mismas que va confiriendo a su espíritu la posesión de la verdad por parte del padre; una transmisión de posibilidades que está fundada precisamente en el carácter público de la verdad.

Contra lo que parece a primera vista, lo que se recibe de una generación a otra –y aquello en que coinciden tres generaciones– es un sistema de posibilidades, es decir, de entender por sí mismos, con las posibilidades que nos ha otorgado una verdad, otras verdades distintas.

Y por esto –precisamente porque la tradición es posibilitación– digo que la tercera forma como la verdad se apodera del hombre es en forma de *posibilitación*; no solamente le entrega su verdad, le instala en ella y le configura su mente, sino que además le abre un sistema de posibilidades para que la verdad misma progrese históricamente en el espíritu de la inteligencia –en la inteligencia misma y en su espíritu–.

Porque *razón instalada* no es lo mismo que *razón obturada*. Instalada en una verdad, la razón no se encuentra obturada por ella. Lo contrario sería justamente matar el progreso de la verdad en la inteligencia. La posibilidad es el *punto de inflexión* en la historia de la verdad.

Decía, ya al principio, que la verdad real se halla incoativamente abierta. Pues bien, la forma concreta como incoativamente está abierta la verdad, es justamente posibilitarnos para una nueva y progresiva intelección de la verdad, y de nuevas posibilidades de verdad en el hombre.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 158-160]



«*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.

Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: con las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. [...]

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.

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". 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.

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 colocado. Por el contrario, el hombre tiene entonces que optar.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 135-137]



«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 excogitarlas 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 neoantropo, 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 Crogmagnon.

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. Por 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. [...]

Toda opción tiene un momento “físico” de apropiación. Por consiguiente, entre hecho y suceso hay una diferencia no meramente conceptual, 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 un 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.

Esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de un 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*. [...]

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. [...] 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.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 137-139]



«¿En qué está el error de las dos tesis anteriores? Está en ser una falsa conceptualización 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 conceptualizaciones inexactas de este poder: poder no es ni germinalidad ni des-velación.

Aquí tomo la palabra “poder” no como contradistinta de “causa”, 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 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, conceptualizados adecuadamente.

a) Por un lado, desde Aristóteles, *dynamis*, poder, significaba *potencia*, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no solo 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 activas o pasivas.

b) Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potencia 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, la inteligencia, en tanto que potencia intelectual, es esencialmente irreductible al puro sentir en cuanto tal. [...]

c) Pero 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.

d) 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.

e) Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad. Los griegos, en su idea de *dynamis*, no lo hicieron, y menos aún los latinos. No es lo mismo tener potencia y tener facultad. [...] 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 el "poder"? Creo que no

f) El hombre de Cro-Magnon 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 solo un tipo de objetos 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.

g) Toda facultad, además de ser facultad, necesita 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 de "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 otros. Posibilidad en rigor es solo 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 realidad", la actualidad por así decirlo de estar "al alcance" de las potencias y facultades. Lo posibilitado no es, pues, ajeno a la nuda realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 145 ss.]

•

«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 estados dialécticos, cada uno de ellos supera al anterior. Puesta en marcha, la historia solo está llevada por lo objetivo-general.

El individuo solo 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 este 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.

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 a 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 a conformar dimensionalmente las personas 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 manera precisa: como dimensión del modo de ser absoluta la persona. Dimensionalmente, la historia es refluencia 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.

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 la 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.

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

1. 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. Que la esencia de la historia 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 biográfica. Y la historia dimensional, en cuanto biografía personal, no es impersonal, sino esencialmente personal.
3. Que dimensionalmente, la historia es proceso de capacitación.
4. 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. Que la historia dimensional, como ser, no es el constitutivo formal del Yo absoluto, sino tan sólo el carácter dimensional de su prospección absoluta: es la etaneidad. La historia es el modo de ser absoluto según sus capacidades, esto es, el modo de ser etáneamente absoluto.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 164-166]



«El *phylum*, la especie, es genéticamente prospectiva. Una especie que no fuera prospectiva no sería especie. Y tampoco lo sería si esta prospección no estuviera determinada por un factor genético. La prospección son los demás, no en tanto que yo soy diverso de ellos, ni en tanto que yo convivo con ellos, sino en tanto que voy a determinar la continuación de la especie. Esta continuación tiene dos aspectos. Uno, meramente biogenético: un padre va engendrando unos hijos, etc.

Y este momento biogenético no es la simple constatación de que cada hombre puede tener de hecho descendientes, sino que es un momento según el cual lo formalmente prospectivo es el propio *phylum*. Pero esta prospección tiene también otro aspecto distinto, a saber, que lo genéticamente determinado es una persona, es decir tiene un *formal* momento de realidad.

Pues bien, la alteridad de la prospección real, en tanto que real, en su unidad con el momento biogenético constituye una tercera dimensión humana: es la Historia.

Es una dimensión radical y constitutivamente genética. Si el hombre no tuviera una génesis biológica, no se podría hablar de historia. Sin embargo, esta *transmisión genética*, absolutamente necesaria para que haya historia, es absolutamente insuficiente. No hay historia más que en el hombre. La llamada Historia Natural es una denominación meramente extrínseca. Lo histórico no es herencia.

Tampoco es evolución, porque la evolución procede por mutación, mientras que la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad. El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas. Por tanto, la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético.

Pero, por otro lado, historia es *parádoxis*, tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad. La historia no existe más que allí donde el proceso de transmisión genética no es sino el momento vector de la *transmisión tradente*. De ahí que el hombre, este animal de realidades que es "de suyo" animal diverso, y que es también "de suyo" animal social, es finalmente también "de suyo" un animal histórico. [...]

La historia no es una sucesión de vicisitudes: historia no es vicisitud. Tampoco es relato, ni mucho menos relato testimonial, documental. Tampoco es "sentido". La tradición no transmite necesariamente, y desde luego nunca primariamente, un sentido de la vida.

Lo que transmite, lo que entrega, son formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de lo que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades. Y por esto el llamado hecho histórico no es en rigor un "hecho".

El hecho se refiere siempre al mero ejercicio de unos actos, mientras que las posibilidades no son ejercicio sino algo que se apropia o se rechaza o se sustituye para poder ser ejercitado. Lo posibilitado en cuanto tal ya no es un hecho.

Es lo que formalmente constituye el "suceso". Suceso es realización de posibilidades apropiadas, no es mera ejecución de un acto. Lo histórico es una forma de estar en la realidad, una forma recibida como principio de posibilidades. Pero la historia no está montada reposando sobre sí misma. Es siempre y sólo la historia de la realidad humana. ¿Cómo afecta lo formalmente histórico a cada persona? La historia transmite, digo, un principio de posibilidades, sólo de posibilidades.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 68-70]



«Genéticamente transmitida, la vida de cada animal comienza con y en su propio organismo: como vida individual comienza en cero. Le falta el momento de realidad. Y es que el hombre no es un animal constituido solo por notas psico-orgánicas. El hombre es un 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.

Pero la mera inteligencia 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 reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, esto es, de una manera optativa.

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. 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.

El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre opción. 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 transmisible.

De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no pueda comenzar en cero. Por tanto, no le basta con la transmisión genérica de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores 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 simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

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.

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 la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 115-116]



«Se está habituado a considerar la historia como una especie de museo cronológico de formas humanas y sociales. Pero, ¿es la historia un museo de formas sociales, aunque sean cronológicamente concatenadas? Esto me parece a mí radicalmente insuficiente.

La historia primaria y fundamentalmente –aunque o sea universal y no lo ha sido hasta comienzos de este siglo, porque lo anterior no es una universalidad sino una sincronía de historias individuales distintas– la historia, dentro de los límites de su historicidad, es propia y rigurosamente hablando una experiencia. Y como experiencia es probación física de realidad.

El hombre, no solamente ha ido sucediéndose en formas distintas, sino que realmente ha ido experimentando. Nuestra época, por ejemplo, va haciendo probación física de muchas cosas que para Aristóteles eran un catálogo de formas vacías y que para nosotros son experiencias.

La historia es constitutivamente experiencia. Pero, ¿experiencia de qué? Justa mente experiencia de la realidad. No es que la historia sea, contra lo que se pueda pensar en la época actual, la última palabra de la realidad humana, porque la historia es constitutivamente penúltima; la ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 337-338]



«Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios. Hegel, que no veía en la realidad más que un precipitado de la razón, no encontró otro modo de concebir la historia más que como la forma del espíritu objetivo, de la razón objetivada, por encima de las personas, las cuales, como decía Hegel, desaparecen en el espíritu objetivo que, a su vez, es la última marcha hacia el espíritu absoluto. Esto es absurdo.

Hegel pensó en cómo los hombres podían ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse hombre y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 341-342]



«En el evangelio de Juan, Cristo dice: “Yo soy la verdad, el camino y la vida”. Cristo se presenta así: siendo verdad, camino y vida. El término

opuesto a Cristo es el mundo en el sentido de aquellos que viven en pecado. Cristo, por su verdad, tiene la victoria sobre el mundo. Por ser Él la verdad, vive en la verdad que es Él, tanto que inspira en esa verdad su vida. La verdad inspira su vida al que vive en ella. πνεῦμα pneūma

Πνεῦμα [pneūma: 'mente', 'aliento', 'aire', 'aliento'] es el espíritu de verdad que el mundo no puede captar. El espíritu así no es propiedad metafísica del hombre, sino algo que se puede adquirir y perder. Quien inspira su vida en la verdad y recibe su espíritu tiene una vida que consiste en la posesión de ese espíritu. Es la supremacía del espíritu en la victoria de lo que es el espíritu sobre lo que no es.

Lo opuesto a pneūma es la carne, o el cuerpo en tanto que principio de esclavitud y pecado. De esta manera el problema de la verdad queda vinculado al de la libertad y al del espíritu. El cristianismo recoge las tradiciones judaicas. Cristo no le responde a Pilatos, porque este no entendía lo que le preguntaba. El problema de la verdad conserva algo que se arrastraba en él a través del judaísmo.

Literalmente, como verbo, verdad en hebreo tiene dos formas: una activa (fiar) y otra pasiva (ser fiado). El amigo, el criado, etc., e fiel. Se presenta, primero de todo, como predicado del comportamiento de las personas y, como extensión, pasa a serlo del comportamiento de las cosas. El acto de captar la verdad no es declaración, sino mostrar o tener confianza merecida. La raíz de la verdad es el crédito.

La verdad se presenta para el judaísmo como predicado del comportamiento de las personas, y solo por extensión aparece como predicado de las cosas. (La cosa comprende también a lo que ha prometido ser.) De aquí que el acto con que se capta la verdad sea la *confianza*. Se trata de *creer*. Es la fuerza que da la confianza que se tiene en un amigo.

En el Antiguo Testamento no se presenta una verdad abstracta, teórica, como la alétheia (ἀλήθεια). La verdad en hebreo "emet" (אמת) es el comportamiento de una persona, y de ahí pasa a las cosas. Por tanto, en definitiva, el problema de la verdad no es una cuestión del logos, sino de la vida. La verdad es un predicado de la vida.

De este horizonte que constituye el tema del judío emerge la característica fundamental que tiene el judaísmo. Igual que la filosofía griega, al preguntarse qué es la verdad, va a plantearse la verdad radical del universo, análogamente el judío, cuando se plantea el problema de la verdad radical, se encuentra con que tiene que ver cuál es la raíz, la fuente de confianza del universo, y a esa fuente ha llamado *Dios*.

Existen dos denominaciones de Dios, *Aelohim* y *Adonai*, que se presentan como la verdad radical, el Dios verdadero que no existe en oposición al que no es verdadero, sino que es único Dios que cumple su palabra, que no defrauda, que hace justicia.

No es Dios que existe o no existe (esto no es cuestión para el creyente hebreo), sino el que cumpla sus promesas. El hebreo no pronuncia nunca el verdadero nombre, Yahwéh, mientras que en *Aelohim* y *Adonai* aparece la dimensión en que da la cara la Divinidad, mientras que Yahwéh expresa lo que es en el fondo, lo que es Dios, que adquiere una sustantividad desconocida para el griego. De ahí que el judío al enfrentarse con Dios siente su existencia como una en que se manifiesta el espíritu divino.

El hebreo se siente vivir en su propia historia y este sentirse no es un simple transcurrir del tiempo. La historia que manifiesta la verdad no es la historia de las acciones (*res gestae*), sino la manifestación de las acciones que la Divinidad ejerce sobre él.

De ahí que la historia se presenta para un hebreo cargada de sentido, como una fuente de la verdad del Dios en que se cree. De ahí que su propia historia se presente como una promesa: el profetismo y el mesianismo son consustanciales con su vida misma. Toda la historia se presenta para el hebreo cargada de sentido.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 348 ss.]



«El hombre instalado en la verdad, queda configurado por ella al adquirir ese tipo de familiaridad que llamamos experiencia. Queda configurada la propia *forma mentis*. La mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera del hombre.

Finalmente, la verdad se apodera del hombre en forma de posibilitación. Hay una tradición que no es pura transmisión y que lo que formalmente la constituye es entregar un sistema de posibilidades. La historicidad no consiste en el mero pasar sino en lo que queda, y lo que da es formalmente un sistema de posibilidades.

De aquí que en la tradición de la verdad de una generación a otra en la unidad de padre e hijos de cada generación más que una transmisión de verdades es, a través de ellas, una transmisión de un sistema de posibilidades para encontrar la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 188-189]



«La historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal.

A primera vista, resulta esto inaceptable, y durante algún tiempo a mí mismo me lo ha parecido así. ¿Se va a negar que Miguel Ángel es una personalidad perfectamente determinada en el curso de la historia, o que Alejandro también lo fuera? Desde luego, no se puede negar. Porque no se trata de esto.

Los nombres de Miguel Ángel o Alejandro son ambiguos, porque las personas por ellos designada tienen dos aspectos; al 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. Todo eso es ciertamente Alejandro.

Pero es solo esto: "el que"... era esto o hizo esto. Se dirá que este que hizo esto es una persona perfectamente determinada, de suerte que no pudo haber otra. Pero no por ello era 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 Ángel 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. Esto es una verdad incommovible: Alejandro y Miguel Ángel son "el que".

Ahora bien, eso que aparentemente designa una persona es lo que confiera 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 Ángel, y a sus vidas personales. Pero se fueron a la tumba con ellos; no pertenecen a la historia. La unidad de un hombre no es sinónimo de carácter personal.

El sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal. Y este *phylum* histórico puede afectar o bien a cada uno de los individuos, y constituye entonces su biografía personal, o bien a una sociedad, y entonces tiene este carácter impersonal en el sentido de compuesto por personas que pueden ser únicas, pero que lo son no por el carácter de su persona, sino por aquello que hacen y que aportan a la sociedad.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82-83]



## La evolución y la historia

«Se ha dicho de forma grandiosa y sugestiva que la historia es una especie de continuación de la evolución. Nos ha dicho Teilhard de Chardin que la historia es la gran continuación de la evolución, y por consiguiente ha visto el problema del despliegue entero de la humanidad sobre la Tierra como una marcha evolutiva desde los primeros tanteos de la vida sobre la Tierra hasta ese célebre punto Omega en que él quiere centrar la evolución.

Ahora bien, esto es absolutamente imposible. Es absolutamente imposible por una razón de principio.

El punto sobre el cual gira la evolución en tanto que evolución es la virtualidad. Ahora bien, el punto sobre el cual gira la historia en tanto que historia es la posibilidad. Virtualidad no es posibilidad, ni posibilidad es forzosamente una virtualidad. La historia de la especie humana no es el

despliegue de un germen (como puede ser la encina respecto de una bellota o como acontece a cada individuo que es en su forma adulta el despliegue de una célula germinal).

La evolución es una cosa: es la creación de virtualidades por transformación; la historia es una cosa completamente distinta: es la determinación de unas posibilidades, cosa que de suyo no tiene nada que ver con la modificación de unas virtualidades.

La historia, y cada cosa real en ella, no es una creación de virtualidades, sino que es algo completamente distinto: puesto que el hombre consiste en una manera de enfrentarse con las cosas en tanto que realidad, los distintos momentos de la historia, y las distintas maneras como el hombre, dentro de su historicidad, forma parte de la historia, consisten simplemente en esbozar, cada uno a su manera, un modo distinto de habérselas con las cosas.

Esto no quiere decir que la evolución no tenga influencia sobre la historia. Lo que se quiere decir es justamente todo lo contrario. La evolución cambia las estructuras del hombre; no hay duda ninguna. [...]

Ahora bien, lo que pasa es que, por tratarse de hombres, esas estructuras tuyas, como posibilidad de su propia realidad (el hombre es esencia abierta respecto de sí mismo), tienen un carácter específico: el dato de su naturaleza se convierte justamente en "dote", y las estructuras sociales se convierten en cuerpo social.

Ahora bien, la evolución, al cambiar las estructuras del individuo y de la sociedad, ha cambiado el elenco de sus dotes, y la estructura de su cuerpo, es decir, el terreno donde va a brotar la historia. Recíprocamente no puede negarse que tal vez la historia vaya a influir sobre la evolución.

Es la triste posibilidad a la que estamos abocados. El hombre interviene cada vez más en los fenómenos cósmicos, y está a punto de intervenir de una manera decisiva en los propios fenómenos biológicos.

Esta decisión tuya, que es un gran hecho histórico, quién sabe a las transformaciones a que puede dar lugar en la línea misma de la evolución.

Pero nada de eso impide que la evolución y la historia sean dos cosas formalmente distintas. La evolución afecta a la naturaleza humana; la historia afecta a la vida del hombre sobre la Tierra.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 191 ss.]



## La historia y el mundo

«Como momento, como posibilidad de mi vida personal, el mundo, en tanto que realidad, es morada. El mundo en tanto que posibilidad de un cuerpo social es, también en una acepción genérica, patria. Ahora bien, tratándose

de la especie humana entera, y de su historia entera, el mundo no es ni morada ni patria; es algo completamente distinto, más sutil y más inoperante, pero más decisivo: es "teatro". El mundo es el teatro de la existencia humana.

Hemos de habituarnos a no ver ahora la historia por dentro, sino justamente al revés: la historia como forma de realidad, como una realidad que, como otras, está alojada en el mundo. Y entonces esto que llamamos teatro de la existencia humana cobra un carácter positivo.

No es simplemente el contenido o el escenario sobre el cual pasan indiferentemente las obras que en él se quieran representar. Es un teatro ciertamente, pero un teatro al cual pertenece como momento real la obra que en él se representa.

Como momento de la realidad del mundo, la historia forma parte del teatro mismo del mundo, bien que la relación del mundo como real respecto de la historia sea la de ser mero teatro.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 193-194]



«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 solo 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 solo "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. [...]

A la historia pertenece solo el *opus operatum*, lo esperado, pero no el *opus operans*, la operación misma. En el caso de Alejandro, pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana, pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por su acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad en la historia.

Este tipo de impersonalidad no es propio tan solo de la historia. Pertenece esencialmente a eso que suele llamarse indebidamente biografía. Lo que usualmente suele llamarse biografía es 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, podría haber sido vivida por otra persona.

Solo 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 suele llamarse historia y biografía son dos tipos de historia: la historia que yo llamaría social y la historia biográfica. Es el ámbito entero de la impersonalidad por la vía del *operatum*. [...]

La historia, tanto social como biográfica, es esencialmente impersonal. La comunión personal y la biografía personal son, en cambio, esencialmente personales.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 128-130]



«Cada estadio de la historia no solo sucede al anterior, sino que se apoya en él. Y las dotes en general, y muy especialmente las dotes constitutivas, las capacidades, surgen no azarosamente ni arbitrariamente, sino que unas no surgen más que apoyadas en otras capacidades muy determinadas. Las acciones no nos determinan tan solo 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. 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. Nos hemos apropiado de 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. Este proceso lo es de capacitación. En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre "era ya" germinalmente o veladamente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente "no era aún". ¿Producción de qué? De capacidades. La casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico.

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.

El hombre de hoy no es más maduro de el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que este. 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 dimensionalmente considerada, es primera, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no solo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 153-155]



«El hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce, antes que los actos, sus propias capacidades. Por eso 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 cuasi-creación 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. Solo por eso es cuasi-creación.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 157]

## COMENTARIOS

---

*Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung.*

(Eric Voegelin)



*¿En qué se diferencia Dios de un historiador?*

*En que Dios no puede modificar el pasado.*

(Samuel Butler, 1835-1902)

●

«La historia es lo que sucede, pero cuando escribes sobre ella tienes que cambiarla, alterarla, simplificarla para que se convierta en un buen mito. Pero la verdad es más sagrada, más importante que la historia. Los hechos son la historia y la verdad es lo que contamos de esos hechos.»

[Philip Pullman: *El Buen Jesús y Cristo El Malvado*. Barcelona: Mondadori, 2011]

●

«El pasado no prolonga su existencia en el presente, “ya no es real, y, al dejar de serlo, nos fuerza a volver a ser nosotros mismos, con las posibilidades que nos otorgó” (Zubiri: NHD, 381). Contra la filosofía ilustrada, que convierte la historia en mera actualización de lo dado en potencia antes de todos los tiempos, Zubiri conceptúa la pervivencia del pasado únicamente en forma de posibilidad (1).

No somos títeres movidos por hilos desconocidos, pero tampoco autores de la historia (2). No la escribimos sumando los propósitos individuales, sino esbozando proyectos, fracasando y teniendo éxito, a partir de las posibilidades técnicas, económicas, culturales y de todo tipo, heredadas de quienes nos precedieron.

La historia es entonces creación sucesiva de nuevas posibilidades junto a la obturación o marginación de otras, y no mero desarrollo de unas potencias originarias.

Este dinamismo histórico no posee una direccionalidad, un progreso o un fin racional, ni es consustancial al mismo el estar gobernado por una totalidad, una idea, un sentido o una utopía. Zubiri se desmarca de todos aquellos autores que han formulado una metafísica de la historia prefijada, cerrada o teleológica. “La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo [...]”.

El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, este radical y originario producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad” (3).

También resulta absurdo, para Zubiri, que la recuperación de un supuesto pasado glorioso pueda realizarse efectivamente y constituirse en proyecto social, pues ese tradicionalismo no tiene en cuenta lo propio del dinamismo histórico que incluye tanto la apropiación como la transformación y la creación de posibilidades.

Por ser la historia apropiación de posibilidades, “los griegos no son nuestros clásicos; más bien somos nosotros los griegos. Es decir, Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de hoy” (NHD, 382).

Como ahora “nuestro problema es el problema mismo del filosofar [...], ocuparnos de los presocráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar, consistentes y pendientes todas ellas de

la posibilidad de llegar a una idea del ser que incluya la historia, Ni arqueología, ni clasicismo.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 503 y 784 n. 49-50]

---

(1) Sobre el origen de esta categoría en el pensamiento de Heidegger, cf. D. Gracia, "La historia como problema metafísico", *Realitas*, III-IV (1979), pp. 79-95. En las filosofías ilustradas se suele aplicar a la historia las categorías aristotélicas de potencia y acto.

En Hegel, por ejemplo, lo histórico acaba convirtiéndose en mera actualización de lo virtualmente dado antes de todos los tiempos. (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 385 y ss.). El esquema aristotélico, al ser forjado para pensar la naturaleza, obtura lo más histórico de la historia que es justamente su novedad.

(2) Más adelante, en el curso titulado "El problema del hombre" (1953-1954), Zubiri afirmó que somos a la vez autores (tomamos decisiones hasta cierto punto libres), actores (vivimos lo que nos ha tocado en suerte) y agentes (ejecutamos las acciones como todos los seres vivos).

La acentuación de alguna de las tres dimensiones de la realidad humana en detrimento de las otras lleva respectivamente a la visión idealista y romántica del hombre, a la visión escéptica y trágica y a la visión naturalista (*Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 586 y ss.).

(3) Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 382. En la p. 380, afirma textualmente: "La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero estar pudiendo: es, en rigor, hacer un poder".

•

«En la vida no se trata de saber lo que se puede o no hacer en vista de lo que efectivamente sucedió. En la vida, y en la historia, los hechos cuentan. La historia no es simplemente la realización de ciertas posibilidades, o el truncamiento de otras, sino que es la realidad misma, algo así como la pura actualidad que se va desarrollando –sin *posibles* que amortigüen el choque– de acto en acto.

Por tanto, ningún gimoteo, por justificado que filosóficamente parezca, podrá cambiar el curso de lo que haya pasado. Creer lo contrario, o hacer como quien lo cree, puede engendrar un morbo enfadoso: *el morbo del pasado*. Para sanarlo, no hay nada mejor que reconocer esa verdad tan simple: *ciertas cosas habrían podido pasar, pero no pasaron*. Nada más.» [Ferrater Mora, José: "Reflexiones sobre Cataluña", en *Obras Selectas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 277]

•

«En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico no es sino la creación sucesiva de posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. Por ello la historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso inexorable hacia una meta ideal.

La historia, la realidad histórica, no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. Esto lleva a preguntarse por la praxis histórica adecuada en cada momento del proceso histórico con el fin de posibilitar la liberación y la manifestación de la realidad. El papel ético de la filosofía, como momento teórico de la praxis histórica, será el de contribuir crítica y creadoramente a esta liberación de la historia. [...]

El sujeto de la historia no es el héroe individual sino el *phylum* humano; el materialismo de la historia no permite evasiones idealistas o trascendentalistas.»

[Samour, Héctor: "Zubiri en El Salvador", en Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, pp. 758-759]



«La historia es la realización de *posibilidades*; el paso se transmite en el presente des-realizado en la realidad que tuvo como tal pasado y convertido en posibilidad, algo que se ofrece como recurso para la realización de una esencia abierta, pues de las esencias cerradas (todas las realidades cósmicas infrahumanas) no hay ni puede haber historia.

Esa realización no se limita a la actuación de unas potencias y facultades previamente dadas de manera inmutable, sino que se trata de una verdadera creación innovadora en cuanto que nos capacita para nuevas formas de estar en la realidad: "Historia dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación* (TDSH, 153).»

[Pintor-Ramos, Antonio: "Zubiri y la historia de la filosofía", en Nicolás, J. A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, p. 21-22]



«La relevancia y actualidad de la concepción zubiriana de la historia radica en que ella se desmarca de las visiones sustantivas de la historia, tal y como fueron formuladas dentro de la matriz de la modernidad eurocéntrica, y brinda, en este sentido, posibilidades para diseñar un renovado pensamiento crítico de la globalización en curso. [...]

La historia es tradición social; y esto es así porque tanto lo entregado como lo recibido lo es socialmente, esto es, por los individuos en cuanto constituyen cuerpo social

Ahora bien, que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de macro-sujeto, pues las

acciones las siguen haciendo los individuos operantes, los cuales actúan como integrantes del cuerpo social; eso es, vinculados a los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. Esto es precisamente lo que hace que lo histórico tenga un formal carácter *impersonal*.

En lo que tiene la historia de transmisión y entrega de formas de estar en la realidad, hay dos principios de impersonalidad: la historia está hecha por lo que queda objetivado de las acciones personales y no por su carácter personal e íntimo; y está asimismo hecha por sujetos integrados en cuerpo social. Desde este punto de vista, incluso la biografía personal tiene un momento de historia y, por tanto, un momento de impersonalidad.

En cuanto el argumento de la propia vida se hace en gran parte con las posibilidades sociales con las que se cuenta en cada situación, ello hace que muchos aspectos de las biografías humanas sean previsibles sin que esta constitutiva previsión implique una negación de los aspectos opcionales.

Pero, además, este argumento de la propia vida se entrega en gran medida a los demás impersonalmente por cuanto es una entrega realizada por un individuo que en principio no está comunicado personalmente con los otros.

Ciertamente, el obrar individual puede tener y tiene un aspecto estrictamente personal, pero tiene también un aspecto impersonal; y esto es así porque toda acción de la persona humana tiende a objetivarse impersonalmente, quede o no dentro del propio ámbito individual.

Este reconocimiento del carácter impersonal de lo histórico no significa reducir la historia al "infierno de la naturaleza" y de las leyes naturales; pero tampoco implica convertir la historia en el "paraíso" de las intenciones subjetivas y de las buenas voluntades individuales.

La impersonalidad de la historia social no deja de lado la necesidad de acciones personales, pero subraya el carácter decisivo del *opus operatum*, que tiene su propia consistencia y su propia legalidad por encima de las voluntades individuales.

En la historia social hay una doble impersonalización: la impersonalización de lo social y la impersonalización de lo histórico. Y ambas impersonalizaciones deben ser asumidas por las personas, porque, aun y con toda su ambigüedad, son posibilidades de humanización y personalización de la vida humana.

En realidad, lo que hay es una constante refluencia entre persona e historia, entre historia biográfica e historia social. Lo histórico objetivado puede ser reasumido personalmente por el individuo, y esto significa que puede y debe ser tomado como ingrediente de la propia vida personal. Además, en el marco condicionante y posibilitante de lo socialmente histórico cabe una estricta tradición personal como entrega y recepción.

Pero, a su vez, la persona y las acciones personales transmiten contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, lo cual, si de una parte humaniza o personaliza la historia y el cuerpo social, también les impersonaliza

recíprocamente, porque esa transmisión es lo objetivado u operado por la acción, que es algo cuyos resultados concretos escapan de las decisiones personales para quedar cometidos a las leyes del cuerpo social y sus dinamismos propios.»

[Samour, Héctor: "Tesis principales del concepto de historia en X. Zubiri", en Nicolás, J. A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, p. 457 y 467-468]



«En tiempos de tanta impregnación presentista convendría tener en cuenta lo que decían a principios del siglo XX felices historiadores positivistas como Charles Seignobos: "La historia es la ciencia de lo que acontece sólo una vez". [...]

Las identidades nacionales no están ahí desde la noche de los tiempos ni mantienen una continuidad a lo largo del tiempo basada en unos fundamentos previos. Pero tampoco son productos artificiales creados de la nada sin pasado referencial.

El pasado existe, evoluciona y a la larga y en función del mismo se van construyendo tales identidades colectivas. Dice Gabriel García Márquez en el preámbulo de sus *Memorias* que "la vida no es lo que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla".

La alternativa al esencialismo y el inventivismo está en el constructivismo histórico. La identidad es una construcción cultural. La misión de los historiadores radica en introducir en el proceso de construcción –y deconstrucción– de la memoria que recuerda –y olvida– referencias comunes a las que denominamos identidades colectivas. [...]

El constructivismo histórico parte de varios supuestos: las identidades étnicas, culturales o políticas son plásticas, se hacen, deshacen y rehacen históricamente a lo largo del tiempo; la lógica que marca su trayectoria no es autogenética, emana de las fluctuaciones de la memoria que la construye. Y, desde luego, no existe una única dirección (proyecto-fin) ni la memoria es espontánea.

Esta es selectiva y desde luego, en buena parte, inducida desde las instancias de poder que marcan lo que debe recordarse y lo que no y cuándo debe recordarse en especial algo.» [García Cárcel, Ricardo: *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*. Madrid: Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 2011, p. 40; 105-106]



### «La historia como apropiación y actualización de posibilidades.

Entendida la historia en toda su amplitud y complejidad real, lo fundamental en ella es la presencia de formas de estar en la realidad que se constituyen en posibilidades. Las formas de estar en la realidad, ofrecidas como posibilidades reales, constituyen de hecho un sistema de posibilidades, que

va a condicionar lo que los individuos y los grupos humanos que están en ese sistema puedan hacer en cada caso.

El modo de estar en la realidad que se entrega es un modo ofrecido y no impuesto: es un sistema de posibilidades no puramente lógicas sino reales, que dan en principio un poder para hacer la propia vida y no imprimen una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder.

El que las posibilidades formen sistema lo único que significa es que la historia es formalmente estructural, y como tal la acción humana que se ejecuta en ella no es nunca una acción aislada sino una acción a la que le corresponde una determinada posición en la estructura. [...]

En la apropiación y actualización de esas posibilidades, constituidas primero en proyecto, es donde se define el carácter histórico de la acción humana. Es lo que hace que la actividad humana y lo realizado en ella, además de ser siempre un *hecho*, se convierta en *suceso* (cf. TDSH, 137-138).

El suceso es el hecho en tanto que actualización o realización de posibilidades. De ahí que toda acción humana que siga este camino de realización será una acción histórica. Y esto no por razón de su contenido, sino por razón de ser realización por apropiación opcional.

Esto incluso es válido para algo tan aparentemente a-histórico como es el saber científico, porque solo en una determinada situación y en una determinada altura de los tiempos se pueden alcanzar determinados saberes científicos.

La proposición científica, aun en lo que tiene de verdad, es una proposición histórica tanto por ser una posibilidad por la que se ha optado y por ser una posibilidad cuyo contenido está condicionado por las previas posibilidades apropiadas en las que se ha apoyado.

Zubiri señala que esto no debe llevar a confundir la historia con la sociedad dinámicamente considerada. Ciertamente la historia, tomada en su realidad concreta, incluye la sociedad y todos los dinamismos de la sociedad, pero no se identifica con ellos.

En la sociedad se dan muchas cosas y acciones debidas a determinismos naturales, de modo que lo ocurrido en la sociedad, como puro hecho, es natural, pero no es formalmente histórico.»

[Samour, Héctor: "Tesis principales del concepto de historia en X. Zubiri", en Nicolás, J. A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, p. 473 ss.]



«Cuando nace un animal humano, decimos que viene al mundo, encontrándose con cosas que tienen una estructura y unas determinadas propiedades, mediante las cuales actúan unas sobre otras y sobre el hombre mismo. Estas cosas existían antes de la aparición del animal de realidades y en todo caso son independientemente de él.

Pero, desde el momento en que el hombre hace presencia en el mundo, apalabra las cosas, las define, las clasifica, trata de conocer su estructura y su funcionamiento, no solo con fines teóricos, sino principalmente prácticos. Pues bien, en todo esto, lo que hace el hombre es dar sentido a las cosas reales del mundo físico, para convertirlas en posibilidades de vida.

Distingue, pues, Zubiri dos clases de cosas: las "cosas-reales" o nuda realidad y las "cosas-sentido". Una montaña, un río, un árbol, etc., son ejemplos de cosas-reales; una casa, un avión, un libro, etc., lo son de cosas-sentido.

Las cosas-reales, una vez tocadas de sentido, constituyen el mundo humano, entendido como el horizonte finito de nuestras posibilidades. Siendo así, el hombre se juega su propia vida individual y social confiriendo sentido a las cosas. Lo que hace el hombre dando sentido es poner en relación ciertas cosas-reales con las necesidades de la vida humana para su personal realización. Ahora bien, donado un sentido, este pasa a las cosas y queda en ellas.

Cuando un carpintero hace una puerta con unos materiales, el sentido que les confiere queda en ella. Con la misma madera podría haber hecho una mesa en vez de una puerta, con los mismos ladrillos construir una casa o un puente y con el mismo acero fabricar cañones, espadas o relojes, etc.

Lo que no es posible hacer, por ejemplo, es una puerta de humo, una espada de agua, o un cañón de mantequilla. Dichos materiales no tienen condición para constituirse en tales cosas-sentido.

Hay cosas-reales que tienen condición para algo, y otras que no la tienen. Las que tienen condición pueden estar mejor o peor acondicionadas para recibir un determinado sentido. De aquí que haya que estudiar la condición de los materiales antes de fabricar algo con ellos.

En conclusión, el mundo humano de las cosas-sentido no es un mundo autónomo, que repose sobre sí mismo; se apoya necesariamente en el mundo de las cosas-reales en tanto que mejor o peor acondicionadas para quedar constituidas en sentido. Desde que el hombre les confiere un sentido, las cosas se convierten en posibilidades de vida. "La historia, escribía Zubiri en 1938, es la dialéctica interna de las posibilidades humanas".»

[Marquínez Argote, G.: "El problema de la historicidad del ser del hombre", en Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 211-212]



«Es frecuente confundir las posibilidades con las potencialidades. Estas son poderes que las cosas físicas tienen para dar de sí o producir algo desde sí mismas. Cuando en tal proceso lo que se genera o produce es algo cualitativamente nuevo hablamos de evolución. El mundo, tal como lo

conocemos, es un resultado evolutivo producido por emergencia de potencialidades.

Sin evolución, ciertamente, no habría historia, entre otras razones porque no existiría el hombre; pero la historia, piensa Zubiri, no es formalmente evolución, porque no consiste en un proceso de emergencia de potencialidades, sino en el decurso de creación y apropiación de posibilidades. En este punto Zubiri se mostró siempre crítico con autores como Teilhard de Chardin, en cuya cosmovisión aparecen fundadas y confundidas evolución e historia.

Toda realidad es ciertamente dinámica por sus potencialidades para dar de sí. Pero solo la realidad personal es histórica, porque, siendo formalmente suya, puede desde su "suidad" conferir sentido a las cosas y constituir el mundo humano de las posibilidades. A esta segunda actualidad mundanal de la realidad humana es a lo que Zubiri llama el ser hombre, una de cuyas dimensiones es la historicidad.

Tampoco se deben confundir las posibilidades con los puros o meros posibles. Posible es todo lo que en abstracto podría existir, por no entrañar contradicción; en este sentido todo lo que no es imposible, es posible; y puesto que los posibles no tienen otra frontera que la imposibilidad absoluta, que no sabemos dónde empieza ni donde termina, los posibles son infinitos.

Las posibilidades, en cambio, son finitas y concretas, son los posibles al alcance de la mano, lo que en concreto yo puedo hacer en un determinado tiempo y situación.

En la Edad Media era posible volar (puesto que nunca ha sido imposible), pero volar no constituía una posibilidad para el hombre medieval. Hoy tenemos la posibilidad de volar, de leer, o de ir a la universidad, de ver televisión, etc., posibilidades que no tenían los hombres antes de la invención del avión, del alfabeto, de la institución universitaria o de los aparatos electrónicos que hoy invaden nuestra vida.

Esto supuesto, la historia empieza cuando el "animal de realidades" descubre o crea las primeras posibilidades. Hay posibilidades por descubrimiento: el hombre descubrió un día que las oquedades de las rocas eran habitables y las convirtió en cuevas, o que las corrientes de los ríos eran un magnífico medio de navegación.

Pero también hay posibilidades por creación: otro día aprendió el hombre a fundir el mineral de hierro y fabricó instrumentos cortantes, vehículos, aparatos de toda clase. Desde la más remota prehistoria, el hombre se ha mostrado siempre como el animal que descubre y crea posibilidades. [...]

En el proceso de posibilitación el hombre no solo descubre o crea posibilidades o recursos para la vida, sino que en esa actividad creadora el propio hombre se va internamente capacitando. Las capacidades son

posibilidades internas que transforman la condición mismo del hombre como creador de posibilidades.

Por ello, el hombre ha ido cambiando y seguirá cambiando no solo en sus modos externos de vida, sino también en sus mismas estructuras psicofísicas, entre otras causas por la refluencia que sus actos creadores tienen sobre la propia realidad del creador. Por todo ello, el hombre es “un Dios finito” y la historia un devenir “cuasi-creativo”.

Dejemos a Zubiri que nos explique este punto, relejendo un clásico texto suyo:

“La estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una “cuasi-creación”. *Creación* porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que *cuasi-creación*, porque naturalmente no se trata de una rigurosa creación desde la nada.

El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, ese radical y originario producir la realidad, produciendo propiamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico.

La historia no es un simple hacer, ni tampoco un mero “estar pudiendo”: es, en rigor, “hacer un poder”. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no solo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu* (NDH, 380)”.»

[Marquín Argote, Germán: “El problema de la historicidad del ser del hombre”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 212-215]



«Muchos piensan que, con los hechos históricos, a fuer de tales, no hay nada que hacer sino anotarlos. Este es el *positivismo* histórico. Pero yo pienso que la historia es un repertorio riquísimo de posibles operaciones que debemos practicar con los hechos, las cuales comienzan precisamente cuando se ha anotado ya el hecho.

La historia, decía, no es solo contar el pasado sino entenderlo, pero ahora añadido que, si es entenderlo, por fuerza, tiene que ser también criticarlo y, en consecuencia, entusiasmarse, angustiarse e irritarse con él, censurarlo, aplaudirlo, corregirlo, completarlo, llorarlo y reírlo.

No es una manera de decir: la historia es, en serio, integra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre –por tanto, con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus egregias pasiones, *cum ira et studio*.»

[Ortega y Gasset, José: “Origen y epílogo de la filosofía”, en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 412-413]



«Retrotráiganse ustedes a nuestra idea fundamental: nuestra vida, la vida humana, es para cada cual la realidad radical. Es lo único que tenemos y somos. Ahora bien: la vida consiste en que el hombre se encuentra, sin saber cómo, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable.

Se vive aquí y ahora, sin remedio. Esta circunstancia en que tenemos que estar y sostenernos es nuestro contorno material, pero también nuestro contorno social, la sociedad en que nos hallamos.

Como ese contorno es, a fuer de tal, lo otro que el hombre, algo distinto, extraño, ajeno a él, estar en la circunstancia no puede significar un pasivo yacer en ella formando parte de ella.

El hombre no forma parte de la circunstancia: al contrario, se encuentra siempre ante ella, fuera de ella, y vivir es precisamente tener que hacer algo para que la circunstancia no nos aniquile. Esta, pues, es constitutivamente problema, cuestión, dificultad; en suma, asunto a resolver. Nuestra vida, pues, no es dada –no nos la hemos dado nosotros–, pero no nos es dada hecha.

No es una cosa cuyo ser está fijado de una vez para siempre, sino que es una tarea, algo que hay que hacer; en suma, un drama. De aquí que, por lo pronto, tenga el hombre que hacerse ideas sobre su circunstancia, que interpretarla para poder decidir todo lo demás que tiene que hacer.

Según esto, la primera reacción que, quiera o no, ejecuta el hombre al sentirse viviendo, es decir, sumergido en la circunstancia, consiste en crear algo sobre ella. El hombre está siempre en alguna creencia y vive entras las cosas *desde* ella, conforme a ella.

Fue un error terrible de la época moderna estar en la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual. Este error se llama "idealismo". El pensamiento no es el ser del hombre, el hombre no consiste en pensamiento; este es solo un instrumento, una facultad que posee, ni más ni menos que posee un cuerpo.

Su ser es un gran quehacer, y no una cosa que esté ahí ya dada, como está dado el cuerpo y está dado el mecanismo mental. Sin embargo, pensar es lo primero que el hombre hace como reacción a la dimensión fundamental de su vida, que es tener que habérselas con su contorno.

Mas como este no se reduce a las cosas materiales en nuestro derredor, sino también a la sociedad humana en que hemos caído, resulta que cada hombre encuentra formando parte de su circunstancia el sistema de creencias, la concepción o interpretación del mundo vigente a la sazón en aquella sociedad.

Dejándose penetrar de ella o combatiéndola y oponiéndole otra original, el hombre no tiene más remedio que contar con las creencias de su tiempo, y esta dimensión de su circunstancia es lo que hace del hombre un ente esencialmente histórico, o, dicho en otra forma, el hombre no es nunca un primer hombre, sino siempre un sucesor, un heredero, un hijo del pasado humano.

Le toca siempre vivir en un instante determinado de un proceso anterior a él, o, dicho en otra forma, se ve obligado a entrar en escena en un preciso momento del amplísimo drama humano que llamamos "historia".»

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 123-124]



«La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre *esta*, la de este instante presente y actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente.

Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de "naturaleza", es lo que ha sido.

El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es –y no sólo "ha sido"–, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en "ser lo que no se ha sido", en un ser no-eleático. Y como el término "ser" está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él.

El hombre no es, sino que "va siendo" esto y lo otro. Pero el concepto "ir siendo" es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese "ir siendo" es lo que, sin absurdo, llamamos "vivir". No digamos, pues, que el hombre es, sino que *vive*.

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión, que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser?

Simplemente contar, narrar que *antes* fue el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc.

En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle*: la "pasa ser" estoico, cristiano, racionalista, vitalista. [...]

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. [...]

El hombre "va siendo" y "des-siendo" –viviendo. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la razón histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estudios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica. Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*.

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico "ser" del hombre –tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. [...] Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra naturaleza que lo que ha hecho.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 39-41]



«Ya sugerí en alguna lección anterior que el pasado humano no pasa, si por pasar se entiende simplemente dejar de ser; no pasa como pasa en el mundo físico, sino que el pasado humano persiste en todo presente en la forma peculiar de haber sido.

Se desatiende con exceso, me parece, que el pasado, para serlo propiamente, tiene que serlo en un presente, tiene que estar conservado en un presente. De otro modo no sería ni pasado, sino simplemente nada, pura inexistencia. El hombre, señores, es justamente el que conserva presente este pasado.

El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro toda la historia. No cabe definición del hombre menos "darwiniana". Si yo citase aquí algunas cosas primitivas, por tanto, salvajadas que ustedes y yo hacemos y somos, aun ateniéndome solo a hechos atentos y sin ir a buscar pan de trastrigo, es posible que alguno tuviese un disgusto, alguno que tal vez tiene la pretensión de no ser salvaje. Yo, en cambio, no la tengo.

Estoy completamente convencido de la dosis de salvajismo, sobremanera considerable, que hay en mí, y así tiene que ser.»

[Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la historia universal" (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 169-170]



#### Begriffsbestimmung von „Geschichte“

«Geschichte ist die Resultante aus Handeln und Erinnern. Anders als über Erinnerung ist uns Geschichte nicht gegeben; anders als über Handeln ist uns Geschehen nicht erinnerlich. Handeln setzt die Existenz eines Handlungsspielraums voraus, der durch Bindungen und Freiheiten, als *rechtlich* strukturiert ist. Handeln findet statt in einem rechtlich strukturierten Raum.

Es ließe sich leicht zeigen, wie sich aus den rechtlich geregelten zwischenstaatlichen Beziehungen der sumerischen Stadtstaaten heraus und im Medium der Keilschriftkultur ein Geschichtsraum entwickelt, der schon im 3. Jahrtausend v. Ch. über Mesopotamien hinausgreift und in der späten Bronzezeit dann die gesamte Alte Welt, Ägypten und die Ägäis eingeschlossen, zu einer Ökumene vereinigt.

Hier geht es mir um den Nachweis, dass die Genese der „Alten Welt“ und des „Ökumenischen Zeitalters“ mit ihren außenpolitischen Verflechtungen einen Strukturwandel nicht nur der Handlungsspielräume, sondern auch der Erinnerung bewirkt hat, jener Erinnerung nämlich, die an die Selbstverpflichtung auf langfristige Bündnisse und die Geltung hochverbindlicher Verträge und Gesetze geknüpft ist.

Die Bindungen, denen die Menschen mit der Herausbildung staatlich organisierter Gemeinwesen nach innen und außen unterworfen wurden,

nahmen die Zukunft in Anspruch und schufen, zusammen mit dem sich herausbildenden Handlungsraum „Welt“, auch die sozial verfasste Zeit, in der sich erinnerte Geschichte ereignet.

Der Ausdruck „Ökumenisches Zeitalters“ prägte Voegelin 1974, allerdings in Bezug auf eine spätere Epoche, die vom Perserreich bis zum Ende der römischen Kaiserzeit reicht. Für den Begriff „Ökumene“ ist aber politische Einheit in einem gemeinsamen Reich nicht entscheidend.

Entscheidend ist vielmehr das Bewusstsein davon, dass außerhalb der eigenen Ordnung andere Ordnungen existieren und dass alle Ordnungen und Völker trotz der Verschiedenheit von Sprachen, Sitten und Gesetzen in einer gemeinsamen Welt leben und interkultureller Verständigung fähig sind. So entsteht die Vorstellung der „bewohnten Erde“ als eines gemeinsamen, aber plurizentrischen Geschichtsraumes.»

[Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag CH Beck, 1999, p. 230-231]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten