

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE IGNACIO ELLACURÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



“LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE IGNACIO
ELLACURÍA”.

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

ANDRÉS MÉNDEZ SANDOVAL

Director: Doctor Javier Prado Galán.

Lectores:

Doctor Luis Vergara Anderson
Maestro Antonio Pardo Olaguez

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo 1	
El campo filosófico y la filosofía de la historia	9
1. Principio desideologizador: la determinación social	11
2. Principio estructural: la determinación paradigmática	14
3. El campo de la filosofía de la historia	21
1. La filosofía de la historia desde su historia	22
2. Crítica de la postmodernidad	30
Capítulo 2	
El objeto de la filosofía y la conceptualización de la historia en Zubiri	34
1. Carácter físico de la realidad: el punto de vista metafísico	36
2. Inteligencia y realidad	38
3. Estructura esencial de la realidad	41
4. Estructura dinámica de la realidad	44
5. Dinamismos de la realidad	48
6. La dimensión histórica del ser humano.	52

Capítulo 3.	
El paradigma dialéctico	59
1. Objeto de la filosofía y conceptualización de la historia en Hegel	61
2. Objeto de la filosofía y conceptualización de historia en Marx	76
Capítulo 4.	
Tesis básicas de la realidad histórica	90
1. La totalidad de lo real: objeto de la filosofía	91
2. Las bases de la realidad histórica	96
2.1 Materialidad	97
2.2 Socialidad	101
2.3 Personalidad	105
2.4 Temporalidad	108
3. La realidad formal de la historia	110
3.1 La definición real de la historia	111
3.2 La estructura dinámica de la historia	116
Conclusión.	120
Bibliografía.	121

A mi compañera.

A mi hija.

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo es un ejercicio de método sobre cómo leer a un autor filósofo: Ignacio Ellacuría. Esto significa, entre otras cosas, dejar trazadas las líneas más importantes que constituyen su propuesta. De entrada, la valoración crítica de su producción teórica debe sostenerse más que en el conocimiento de todas sus obras, en la consideración de la estructura que subyace al conjunto de su producción. Esto quiere decir determinar aquellos escritos claves -o aquel escrito clave- que nos permitan ubicar las coordenadas básicas de su **paradigma**, de su **método** y de la **función social** que su producción teórica desempeña.

Por ello, hemos creído conveniente tomar a la *Filosofía de la realidad histórica* como la pieza rectora que muestra la estructura de la producción teórica de Ellacuría, a partir de la cual se puede descubrir la función que las otras piezas juegan en la génesis y estructuración de la totalidad de su obra filosófica.

En primer lugar observamos que el **paradigma** que en ella se manifiesta, nos referimos a la *Filosofía de la realidad histórica*, corresponde al **realismo zubiriano** en oposición a la fenomenología husserliana y al existencialismo heideggeriano, dos paradigmas dominantes en el campo de la filosofía europea del siglo XX frente a los cuales Zubiri, primero, y el círculo zubiriano, en el que se incluye Ellacuría, después, dirigen sus críticas y plantean sus tesis. Pero, no sólo el realismo zubiriano como paradigma se opone a estos dos, también es contrario al materialismo histórico-dialéctico, en sus diferentes versiones, que domina el campo de la filosofía y las ciencias sociales en América Latina a partir de los años 60's del siglo pasado.

En segundo lugar, la *Filosofía de la realidad histórica*, que transparenta la totalidad de la producción filosófica, refiere a un **método** que consiste en la conceptualización estructural del objeto de la filosofía: la realidad histórica. El núcleo central del paradigma zubiriano del que Ellacuría se apropia, es la **consideración estructural de la realidad**. Ya en el artículo “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, Ellacuría analiza por qué el paradigma zubiriano parte de la conceptualización de una realidad que se da como estructurante y estructurada. Por lo tanto, metodológicamente habrá que describir en estos términos a la realidad porque la realidad misma es así. En la *Filosofía de la realidad histórica* esta perspectiva estructural se manifiesta en la caracterización de la definición de realidad histórica y en su desarrollo.

En tercer lugar hay que considerar que la **función social** que puede corresponder a esta producción del campo filosófico, tal y como se muestra en la obra aludida, queda establecida por la difusión de ésta, por un lado, y por el posicionamiento **frente** al dominante **paradigma postmoderno** en el mismo campo filosófico actual, por el otro.

Respecto a su difusión, la producción teórica de Ignacio Ellacuría tiene una presencia limitada que se ubica en el departamento de filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) del Salvador, en algún círculo relativamente amplio de jesuitas y de sus allegados y en instituciones más de corte civil que académico, sobre todo en España. Además, su presencia en el ámbito de la filosofía latinoamericana se ve restringida por su incorporación a lo que se pueden llamar filosofías de la liberación, dentro de cuyo campo las dominantes en la actualidad siguen la orientación del materialismo histórico o la perspectiva dusseliana. Respecto a su posicionamiento frente a la filosofía postmoderna, la producción teórica de Ellacuría refiere a un enfoque de la

filosofía de la historia distinto de los clásicos, y en este sentido posibilita marcos diferentes que confrontan a las concepciones del fin de la historia y del sujeto de la historia.

Dicho lo anterior, habrá que centrarse, pues, en esta pieza clave, no excluyente ni única, que es la *Filosofía de la realidad histórica*, a fin de dar cuenta de la estructura de la producción filosófica de este autor. La manera de estudiarla debe apuntar hacia tres ejes. El primero consiste en señalar lo que justifica la realidad histórica como objeto de la filosofía; el segundo en determinar las tesis básicas de la realidad histórica; el tercero en mostrar cómo esta filosofía de la historia se rehace frente al pensamiento postmoderno.

Estos tres ejes exponen de manera sintética la complejidad y la importancia de la estructura de la producción filosófica de Ignacio Ellacuría, analizada desde esta obra en particular. En ella se constata, a diferencia de lo que piensan algunos, que él no es un repetidor o corrector de la *Estructura dinámica de la realidad* ni de la *Dimensión histórica del ser humano* de Zubiri, sino un filósofo innovador que, basándose en la obra que más a su alcance tiene, radicaliza el dinamismo de la historia como lo último y lo omniabarcador de la realidad. Para Ellacuría, la realidad histórica no sólo es una dimensión del ser humano ni un dinamismo más de la realidad, sino que es el todo de la realidad. La realidad histórica consiste en una estructura dinámica que en su *dar de sí* posibilita nuevas y más ricas formas de realidad y de estar en ella. Ésta es la categoría central de su planteamiento; con ella, logra superar la concepción de la historia en los términos abstractos, como él lo dice, del hegelianismo, pero también en los términos de la concepción del materialismo histórico. Es una filosofía de la historia soportada, llamémosle así, en una concepción *reista*.

Esta es la ruta que alimenta la *Filosofía de la realidad histórica*. Y este texto es el esfuerzo por comprender su génesis que a su vez ayude a determinar la estructura de la

totalidad de su producción filosófica. Agradezco a todos a aquellos que contribuyeron directa o indirectamente para alimentar estas ideas. Una especial gratitud a las orientaciones y sugerencias del Doctor Javier Prado Galán, director de tesis, del Doctor Luis Vergara Anderson y del Maestro Antonio Pardo Olaguez, lectores.

Andrés Méndez Sandoval.

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Verano del 2005.

CAPÍTULO 1

EL CAMPO FILOSÓFICO Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En la producción intelectual ellacuriana, como en cualquier otra, intervienen, a parte del marco teórico en el que se inspira (por ejemplo, Hegel, Marx, y sobre todo Zubiri, en lo que corresponde a la *Filosofía de la realidad histórica*), elementos biográficos (jesuita) y el contexto social dado (conflicto centroamericano). En esta triple determinación, todo el trabajo filosófico de Ignacio Ellacuría está estructurado por esa disposición de acción que corresponde al sentido de compromiso que marca a la vocación religiosa, concretamente de la Compañía de Jesús, en las realidades concretas de América Latina.

Como bien lo señala David Fernández, para conocer en profundidad el pensamiento del filósofo vasco, naturalizado salvadoreño, hay que seguir su trayectoria personal, pues sólo así será comprensible éste. Lo que Ellacuría quiso elaborar fue una filosofía, una ciencia política y una teología de cara a la realidad latinoamericana y en este sentido “*es necesario observar cómo fue su relación personal con el tiempo y las circunstancias que le tocó vivir*”¹.

Por ejemplo, habrá que tener en cuenta su formación filosófica y teológica; especialmente, la influencia de Xavier Zubiri y de Karl Rahner, respectivamente. Por supuesto que también hay que destacar la familiaridad que tiene con los planteamientos de la filosofía griega y medieval (los presocráticos, Sócrates, Aristóteles y Tomás de

¹ Fernández Dávalos, David, “Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy”, Conferencia inaugural de la Cátedra Ignacio Ellacuría de Análisis de la Realidad Política y Social de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Campus Santa Fe, 24 de noviembre de 2004.

Aquino), moderna (Hegel y Marx) y contemporánea (Bergson, Heidegger, Sartre, Ortega).

También habrá de considerarse el momento de la Iglesia y de la Compañía de Jesús; es decir, por un lado, el paso de un estilo y unas estructuras eclesiales ortodoxas a otras más flexibles a los tiempos del mundo, reflejado en el Concilio Vaticano II. Por otro lado, el paso de la antigua a la aventajada Compañía, producto de aquél, reflejado particularmente en la Congregación General 32 que asienta como prioridad fundamental de la Orden *“el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta”*².

En tercer lugar es imprescindible destacar su cargo como rector en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en un período de guerra civil en El Salvador. El contexto de la década de los ochenta marcó la figura de Ellacuría, no sólo en lo que tiene que ver con la estructuración de su pensamiento y de sus motivaciones religiosas y personales³, sino también en lo que toca a su papel como mediador político entre la guerrilla y el gobierno. Sin duda, ello le valió perfilar desde una cierta imagen las cuestiones nodales de su filosofía.

Ahora bien, todo lo anterior puede verse unificado en tres ejes integradores de estas determinaciones que advierten la filosofía como un compromiso de desideologización para descubrir y hacer la verdad de la realidad histórica. A esto es a lo que intentaremos acercarnos.

² Congregación General 32 de la Compañía de Jesús, Decreto 4 No. 2.

³ La interlocución con los grupos radicales de izquierda y con el marxismo lo llevaron a profundizar en la dialéctica hegeliana y en el materialismo histórico a partir de la obra de Zubiri, con quien mantuvo un periodo de colaboración estrecho en España debido a necesidad de abandonar El Salvador por razones de seguridad. Por otro lado, está el asesinato del Arzobispo de San Salvador Monseñor Óscar Arnulfo Romero de quien era su asesor clave y del que guardó una imagen de lo que era el auténtico compromiso cristiano.

1. Principio desideologizador: la determinación social

La *Filosofía de la realidad histórica* no es una obra aislada del resto de su producción intelectual. El contexto histórico donde le tocó existir y la propia vocación del ser cristiano hizo alimentar su idea de la filosofía como compromiso de liberación. Esa *voluntad de liberación* de la que habla Héctor Samour, está íntimamente ligada al ejercicio del filosofar como principio para desideologizar. La filosofía no es de ninguna manera una actividad académica, sino principalmente una actitud personal: forma de vida, orientación en el mundo, modo de conocimiento y principio de desideologización. Dentro de esta representación de lo que la filosofía es y de lo que se espera de ella, rigurosidad teórica y compromiso de emancipación, la vida de Sócrates adquiere especial sentido para Ellacuría.

En Sócrates, según este autor, resplandece aquello que se ha llamado filosofar, fundamentalmente porque en él la filosofía es una forma de vida como saber para orientarse en el mundo; pero además, un principio de desideologización. Por ello, la filosofía no queda anclada en un puro “personalismo”; por el contrario, la persona se construye desde su hacer y su haber público, es decir, desde su socialidad .

La actitud socrática, en la lectura ellacuriana, implica una necesidad de filosofar para responder a la recta humanización y a la recta politización. Así el filosofar significa un modo de saber y un principio de desideologización⁴. Para Sócrates, la filosofía era una vocación, y como tal, una forma de vida; pero ello indica “*querer poseer un verdadero saber sobre el hombre y la ciudad*” y “*entender este saber como un saber crítico y operativo*”. Es decir, la filosofía como una forma de vida supone una vocación para encontrar la verdad y ponerla en práctica. Encontrar la verdad exige una técnica, un

⁴ Ignacio Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?” en *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 1ª. Edición, 2001.

método, que tumbe aquello que pretende erigirse como verdadero; es un camino crítico el acceso a la verdad: no sólo se filosofa con buena voluntad; hay que contar con los medios adecuados. Pero, también, la filosofía como forma de vida conlleva a un compromiso concreto con el hombre en sociedad. La búsqueda de la verdad debe servir, como se ha dicho ya, a la recta humanización y a la recta politización, aunque en ello se ponga en juego la vida. Tanto para Sócrates como para Ellacuría, la verdad no cobra toda su fuerza si no se coloca en la terrenalidad del hombre.

Ahora bien, esta actitud socrática adquiere para Ellacuría una novedosa orientación en el *horizonte fenomenológico*, este periodo de la historia de la filosofía, así llamado por algunos, de “ir a las cosas mismas”, o mejor, “ir a la realidad de las cosas mismas”. Aquí la verdad primera que se busca es la realidad en su máxima expresión: la realidad histórica. Para ello, hay que quitar aquello que obstruye su consideración como ultimidad. Si el filósofo afirma que para saber hay que conocer el último y total por qué de las cosas: su verdad; entonces, hay que partir de aquello en que consista esta unidad radical: la realidad. Pero si esto ya es un problema, habría que añadir la pregunta sobre cuál es la unidad última de ésta. Y más aún; en ella, qué es el hombre realmente como hombre. *“Es aquí donde aparece la historia como el lugar de plenificación y de revelación de la realidad: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de la manifestación de la realidad”*⁵.

Este proceso de llegar a la verdad primera desde una filosofía primera o metafísica requiere rupturas con presupuestos ideológicos que pretenden establecerse como verdades. Y la ruptura supone algo similar a eso que Bourdieu, para las ciencias sociales, llama *vigilancia epistemológica*. La *vigilancia epistemológica* que soporta las críticas a los discursos filosóficos no parte sólo de la hermenéutica del texto, sino ante

⁵ Ídem, p. 123.

todo de un proceso de objetivación de las condiciones sociales del agente filosófico y de su producción.

Nuestros múltiples intereses y condicionamientos, como lo hace notar Ellacuría, son algo con lo que el pensar humano tiene que cargar. Aun así, ello no impide hacer filosofía o cualquier otra ciencia.

En la medida en que se conciba a la **filosofía** como un **campo de conocimiento sujeto a leyes**, se puede comprender que éste funciona como un espacio de conflicto con una producción específica que juega desde sus propias reglas internas un papel en la sociedad y que, por lo tanto, el conocimiento allí producido es alienante o liberador, consentidor o crítico .

La producción filosófica *in abstracto*; es decir, desligada del agente productor o priorizada sobre él, únicamente como *texto*, no existe. La producción de conocimiento es momento de posibilidades dadas y proyectadas por agentes intelectuales concretos dentro del campo filosófico⁶. Así, la producción filosófica de un agente está determinada por la tradición. Una tradición que a su vez está sometida a las reglas del campo filosófico y a la posición que el agente intelectual receptor de esa tradición ocupa en él; pero, además, a la posición que le es asignada en el espacio social y a la propia interiorización de la experiencia vivida. Podríamos decir, en otras palabras, que la producción filosófica está determinada por esa doble inserción del filósofo: por la

⁶ En su artículo, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", Ellacuría afirma tajantemente que el filosofar consiste en una "dialéctica de comunicación y soledad", en otras palabras, "ha de decirse que cada filósofo arranca de una tradición... (que su filosofía) nace de situaciones bien concretas, (pero además) supone una determinada experiencia propia", es decir, una vivencia personal de la dado. Cf. Ignacio Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri" en *Escritos Filosóficos II*, San Salvador, UCA Editores, 1ª. Edición, 1999, pp. 371 y 373. Puede leerse en el mismo sentido, aunque desde el plano sociológico, la genealogía del pensamiento de Heidegger que realiza Bourdieu: "El heredero de una tradición letrada habla siempre de sus predecesores o de sus contemporáneos en la misma distancia que toma con relación a ellos... éste (Heidegger) no dejó de pensar y pensarse en relación a otros pensadores... a medida que se afirmaba su autonomía y su originalidad". Cf. Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martín Heidegger*, César de La Mezsa, Barcelona, Paidós, 1991, p. 50.

posición que ocupa en el espacio social (contexto) y en la tradición⁷ (teorías filosóficas); y por las condiciones estructuralmente subjetivas (biografía).

La filosofía como principio de desideologización busca afanosamente la verdad sin ingenuidades. Advierte los condicionamientos socialmente objetivos, y ante ello radicaliza la función crítica y vigilante de su pensar en la duda y la negación. El compromiso con la verdad, con la realidad histórica, es la toma de posición en realidades concretas (política, económica, social, etc.), puesto que sólo allí se accede a lo que es plenamente la realidad y el hombre como realidad. Por eso, para Ignacio Ellacuría, Sócrates es el ejemplo de hacer filosofía y de asumir sus consecuencias: saber para la recta humanización y la recta politización: saber para desideologizar.

2. Principio estructural: la determinación paradigmática

En el campo filosófico no sólo debe considerarse estos condicionamientos que estructuran la producción teórica en cuanto a la **ubicación y trayectoria social del agente**, es necesario referirse también a esos otros condicionamientos que juegan dentro de las **leyes del propio campo filosófico**, me refiero a los distintos paradigmas que se enfrentan entre sí y que ocupan diferentes posiciones de autoridad en dicho campo.

En “El objeto de la filosofía”, un artículo publicado en 1981 en *Estudios Centroamericanos* que es puesto por Antonio González como introducción a la *Filosofía de la realidad*, se refleja la posición de Ellacuría respecto al objeto formal

⁷ En el prólogo que hace Alicia Gutiérrez a la edición en español de la obra *Intelectuales, política y poder*, de Bourdieu, advierte tres sesgos que intervienen en la producción sociológica, según este autor. Estos también aplican al campo filosófico, y son plenamente condiciones campales y de habitus de la producción filosófica. Cf. Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, p.12. También se puede constatar esta afirmación más clara respecto al campo de producción filosófica en *La ontología política de Martín Heidegger*, op. cit., p.51.

filosófico. Pero, además, a partir de ésta se comprende cuál es la ruta marcada por el autor en lo que tiene que ver con su consideración estructural e histórica del asunto. En otras palabras, desde esta discusión con Hegel y Marx a través de Zubiri, Ellacuría deja sostenido su propio paradigma teórico en tres ejes: la idea de filosofía, la idea de estructura y la idea de historicidad. Es el propio planteamiento de Zubiri el que le da el marco requerido para su formulación.

En la unidad del objeto de la filosofía se da necesariamente una consideración del que hacer de la filosofía, de su forma de abordarlo y de último en lo que ello es: esa unidad del objeto de la filosofía que es la realidad histórica es estructural. Precisamente, el objeto de la filosofía unifica estos tres criterios que hemos advertido como orientadores en el paradigma ellacuriano. La limitación al respecto en este apartado consiste en que no desarrollaremos puntualmente cada uno, sino que los perfilaremos en cuanto a la discusión con estos tres autores sobre el objeto de la filosofía.

El artículo aludido es un documento privilegiado en el sentido que es en él en donde quedan expuestas sus diferencias y coincidencias respecto de Hegel, Marx y Zubiri. Ellacuría es tajante: la realidad histórica es la unidad del todo. El objeto de la filosofía es la realidad en cuanto histórica; por ello, se ve forzado a precisar en qué consiste esta unidad. Una unidad que es estructural. Ese es el discurrir de su *Filosofía de la realidad histórica*: una filosofía primera.

Como lo advierte el mismo Ellacuría, las referencias a Marx, Hegel y Zubiri preparan lo que para él implica hablar de la realidad histórica como el objeto de la filosofía. En sentido estricto, para Ellacuría la realidad histórica es un *totum realitatis*.

Ellacuría se distancia de Hegel en cuanto a que esta unidad total de la realidad es material y no ideal; al mismo tiempo se distancia de Marx argumentando que la materialidad no descansa en la infraestructura económica, sino ciertamente en una

materialidad física intramundana pero posibilitante de nuevas realidades y no cerrada en las mismas condiciones materiales de vida. Pero, además, Ellacuría se distancia también de Zubiri en cuanto a que la realidad histórica no es una dimensión, así sea la más importante, de la realidad llamada hombre; por el contrario, ésta es la unidad de la realidad total y en este sentido trasciende al hombre⁸.

La idea de la unidad real del todo tiene sus raíces en el horizonte de la movilidad; pero en el horizonte moderno adquiere una dirección interesante con el problema de la historia, y luego, en el horizonte fenomenológico este planteamiento cobra nueva proyección. Hay desde la modernidad una implicación entre metafísica e historia, pero con el nuevo continente del conocimiento abierto por el realismo radical, que advierte la principalidad de la esencia como una radical unidad física, la historia queda como el *summum del totum realis*.

Efectivamente, como lo nota Ellacuría, “*desde los presocráticos hasta Heidegger*” hay una constante por “*hablar de todas las cosas en cuanto todas ellas coinciden en algo o son abarcadas y totalizadas por algo*”. Y uno de los problemas serios de este asunto es saber si ese todo es lógico o real; es decir, si la unidad es conceptual o si es física. Poner el acento en uno o en otro nos lleva a diferentes tipos de filosofías. Se puede coincidir en que esa unidad es algo real, verdadero, sistemático, dinámico y total; pero puede haber diferencias abismales en el sentido de si ella se conceptúa como ideal o material. Según se opte, habrá una conceptualización de lo que la historia sea.

La categoría *realidad histórica* que Ellacuría establece como el objeto de la filosofía, en tanto unidad de la realidad total, y que constituye el núcleo del paradigma

⁸ Cf. Germán Marquínez Argote, “La historicidad en Xavier Zubiri y en Ignacio Ellacuría” documento electrónico <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/ellacuria/critica/marquinez.htm>. [Consulta: 30 abril del 2004]

de su producción filosófica, está construida desde la discusión con estos tres pensadores. Ello no significa copia de sus posturas; es una reelaboración estricta de sus postulados. El debate que Ellacuría abre con ellos lo efectúa desde la unidad real del todo concluyendo en una propuesta original a partir de algunos de sus principios. La pregunta es clara: la unidad del todo, ¿se conceptúa como lógica o real?. No es suficiente afirmar que es real, habrá que responder, además, si ella se conceptúa como una realidad intramundana, autosuficiente y cerrada en sí misma o como una realidad intramundana, pero dinámica y abierta.

Hegel y Marx se sitúan en la primera confrontación: ¿es la unidad real del todo abstracta o es la unidad real del todo material?. Si la unidad es abstracta, entonces, ¿la historia queda conceptuada como una dialéctica del absoluto?; si la unidad es material, entonces, ¿la historia queda determinada por la dialéctica de las fuerzas económicas?

La tesis que plantea Ellacuría respecto de Hegel apunta su crítica en lo que, también, Marx le opone: que la unidad real del todo sea lógica. O en palabras hegelianas: que todo lo real sea racional y todo lo racional sea real. El objeto de la filosofía caracterizado de esta manera repercute en la forma de concebir la historia. Así, la historia es para Hegel la dialéctica del Espíritu Absoluto, una estructura lógica del pensamiento. Pero esto no es exacto porque la historia tiene una base material que la determina.

Ellacuría no dice ninguna novedad respecto de Hegel; más aún, confirma lo que Marx y Zubiri, dos de los más importantes conocedores del pensamiento hegeliano, señalan: su conceptualización ideal de la realidad. Esto en ningún momento significa anulación plena de sus tesis, ni menosprecio de su propuesta. Ni Marx ni Zubiri tampoco lo hacen. El aporte de Hegel a la filosofía, sobre todo en su idea sobre la dialéctica, es fundamental para avanzar en el conocimiento de lo real. La afirmación de

Ellacuría respecto de Hegel es que para éste la realidad sólo puede conceptuarse en términos lógicos. La realidad no equivale al concepto; que lo real sea racional y lo racional sea real, significa pensar la realidad desde un plano importante, pero insuficiente.

Por otro lado, se ha dicho que Ellacuría intenta una síntesis de la filosofía zubiriana con el materialismo histórico. De esto podría dar la impresión por la crítica que hace de Hegel a través de Marx. Podría parecer que Ellacuría hace suyo todo el planteamiento marxista que supone la base material de la historia. Contrariamente, Ellacuría al admitir la materialidad de la historia no admite el carácter unívocamente dialéctico de la misma, posición que primeramente sostiene ante Hegel, ni de éste su determinación económica. Para Marx, la historia es una dialéctica que implica una praxis en el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, según Ellacuría, esto hace de la historia una auténtica realidad intramundana cerrada en sí misma, una unidad estructural de fuerzas económicas.

Parece haber más posibilidades para una crítica a la crítica de Ellacuría a Marx, que para una crítica de Ellacuría a Hegel. Efectivamente, el planteamiento de Marx respecto a la realidad y a la historia parte de un método y una conceptualización científica y no estrictamente filosófica. Marx y Engels han sido claros en este aspecto. Nunca en estos autores, ni en los escritos catalogados como los del “joven Marx” ni tampoco en los escritos de Engels pensados para formular el materialismo dialéctico, existen las intenciones de realizar un análisis de la realidad sociohistórica filosóficamente. Todo lo contrario, su crítica al materialismo de Feuerbach y a los socialistas utópicos radica en esta dificultad para comprender la realidad en términos de la ciencia.

El punto es, pues, que la crítica de Ellacuría a Marx procede a partir de la conceptualización de la realidad en términos del desarrollo de las fuerzas productivas; es

decir, de las estructuras que soportan la producción y la reproducción de las condiciones de vida material. ¿Hasta dónde puede suponerse que Marx intentara una conceptualización filosófica de la unidad de la realidad? ¿Y hasta dónde puede formularse esta conceptualización filosófica desde categorías propias de las ciencias sociales?

En síntesis, para Ellacuría Hegel se acerca a la historia desde la metafísica, lo hace idealistamente. Por su parte, el planteamiento científico-materialista de Marx tampoco explica convincentemente el problema de la realidad histórica. En este sentido, Ellacuría recurre a Zubiri para mostrar que la historia sólo se conceptúa desde una realidad intramundana, dinámica y abierta en sí misma. De esta manera, la historia no es esencialmente movimiento de ningún Espíritu Absoluto (unidad estructural como lógica del pensamiento), pero tampoco el mero desarrollo de las fuerzas productivas (unidad estructural como determinación económica). La historia es una dimensión del ser humano que consiste en la apropiación de posibilidades (unidad estructural como realidad histórica).

“La idea de la filosofía en Xavier Zubiri”, un texto de Ellacuría de 1970, puede ser complemento de “El objeto de la filosofía”. En él se muestra de otra manera, quizá más amplia, aquello sustancial que Ellacuría retoma de Zubiri. Ambos artículos nos permiten comprender mejor el carácter estrictamente filosófico de la categoría de realidad histórica, así como el conjunto de su propuesta conceptual.

“El objeto de la filosofía para Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado” -advierte Ellacuría: ¿qué es la realidad en tanto que realidad intramundana? No sólo es una dimensión del ser humano, sino que es el núcleo de la realidad misma posibilitada por el hombre. Es en este sentido trascendente; es decir, que envuelve a este animal de realidades y a este animal personal que es quien la posibilita.

La historia se muestra como realidad intramundana, pero no cerrada, sino esencialmente abierta. Y en este sentido, es como la realidad divina también queda implicada. Por ello, Ellacuría no puede afirmar que Zubiri reduce su análisis a la realidad intramundana, excluyendo a la realidad divina. En el prólogo a la edición de *El hombre y Dios*, Ellacuría expone claramente que para Zubiri los tres grandes problemas filosóficos son la realidad, la inteligencia y Dios. La trilogía (*Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*) y *Sobre la esencia* se ocupan de los dos primeros problemas, *El hombre y Dios*, obra póstuma, es el resultado de reflexiones anteriores sobre la realidad divina; sin embargo, es aún demasiado inacabado.

Precisamente, lo que Ellacuría advierte es que el tratamiento que Zubiri le da a la realidad, metodológicamente tiene que partir, y de hecho parte, desde la realidad que no es la divina. A esta realidad que no es la divina es a lo que propiamente haría referencia el término de realidad intramundana; que no es un término excluyente, ni mucho menos último; por el contrario, el hombre que pertenece a esta realidad intramundana y cuya radicalidad consiste en ser histórica, se abre a esta otra realidad que es la divina, la cual no dejó totalmente conceptuada Zubiri, pero a la que se acercó indudablemente.

La idea de filosofía implica ubicar el objeto propio de ella en la radicalidad última de la realidad, en su unidad, y esa totalidad no se encuentra en el ser o en el pensamiento, sino en la realidad misma desde una consideración particular. Por lo tanto, el objeto de la filosofía es la realidad desde esta determinada condición: la realidad histórica. Esta unidad total de la realidad, la realidad histórica, es necesariamente estructural, esto quiere decir que las notas que la constituyen son respectivas entre sí formando un sistema tal que cada una de ellas refiere al conjunto. Además, la estructura misma por este carácter de respectividad mantiene un dinamismo que la lleva a dar sí y a estar abierta de tal manera que constituye un proceso de cualificación de la realidad;

es decir, la realidad se hace cada vez más compleja y rica sin anular lo que ella ha sido anteriormente, pero sin ser lo mismo que fue.

En este marco de la realidad histórica como objeto propio de la filosofía se da la conformación de un nuevo paradigma frente a otros del mismo campo. El objeto propio de la filosofía mantiene su unidad no en una estructura lógica o económica, sino en el máximo grado de realidad posible, la realidad histórica. Con ello, este paradigma tenderá a ocupar una posición concreta dentro de las filosofías de la historia.

3. El campo de la filosofía de la historia

La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría se estructura a partir de la categoría de realidad histórica. Esta caracterización la ubica en una determinada posición en el campo de la producción filosófica. Puesto que lo que Ellacuría hace es una filosofía de la historia, es así que se inscribe dentro de esta tradición que arranca, estrictamente hablando, de la ilustración francesa.

Pero como hemos observado, esta categoría, la de realidad histórica, rompe con el esquema de la filosofía de la modernidad y se fragua a la luz de una nueva mirada, la que corresponde al realismo zubiriano. Esto indudablemente imprime un sello diferente a la manera de tratar tanto a la realidad como a la historia y a su sujeto. ¿Hay una estricta ruptura con esta tradición? O más bien, ¿habrá una *continuación superadora* de ella?

La realidad es histórica y de ello ya se había percatado la filosofía moderna a su manera. Ellacuría se da cuenta de ello, e intenta lo que podría denominarse la *aufhebung* del espíritu y la materia. La historia, como la realidad total, es conceptuada idealmente o

materialistamente, pero en esta dialéctica, la superación, que posibilita el horizonte fenomenológico, consiste en conceptualizar la historia realistamente. Es la superación de la modernidad con una negación distinta a la del postmodernismo. Es una negación que se apropia de lo ya dado para avanzar; no una negación que pretende, sin lograrlo, borrarla y desecharla. Esta superación es un compromiso con la verdad; como tal, significa desideologización de la realidad: actitud y quehacer filosófico.

3.1 La filosofía de la historia desde su historia

Ernst Cassirer advierte que la Ilustración, tanto en Inglaterra como en Francia, rompe con el *esprit de système* heredado de la metafísica, no como destrucción, sino como restauración de la razón. Y en este proceso, los problemas y conceptos del pasado cobran un nuevo sentido posibilitado por la mirada distinta que el Renacimiento le da al humanismo clásico. Efectivamente, este nuevo sentido que se aleja del sistema entendido como un corpus dogmático de definiciones, no es la renuncia al *esprit systématique*; es decir, a la razón que prescindir de la comprensión de la realidad como totalidad, como unidad sistémica⁹. La realidad en cuanto relacional y no en cuanto sustancial empieza a configurar otra visión del mundo.

La filosofía del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, intenta mantener unitariamente el conocimiento de los principios de la naturaleza, la historia, el derecho y la política. La razón humana, de la que se destaca su procedimiento lógico-matemático, va conformando las bases para el desarrollo de la filosofía de la historia y la filosofía política. Por supuesto que la filosofía del derecho, la filosofía de la religión y la estética

⁹ Cf. Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, Tr. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª Edición en español, 1972, pp. 11, 261.

también serán alimentadas por ella. Sin embargo, las dos primeras cobran singular importancia porque desde ellas se construye el paradigma del mundo social moderno, integrando a varios aspectos concernientes a las otras y haciéndolos funcionar a su alrededor.

Cassirer afirma que la idea del ahistoricismo del siglo XVIII es producto del Romanticismo en su confrontación con la filosofía ilustrada. Por ello se esfuerza en demostrar que esta opinión es totalmente falsa. Montesquieu, Voltaire y D'Alembert son ejemplo de la preocupación del espíritu filosófico de la época por la historia; aunque Wolff, Herder y Hume, también reflejan esta inquietud en Alemania e Inglaterra, respectivamente; y Vico, en Italia, representa el esbozo inicial para sistematizar una filosofía de la historia, es la ilustración francesa, con Montesquieu, quien por primera vez da inicio a la fundamentación de ésta¹⁰.

Si el interés por la historia en el siglo XVIII es una evidencia, habrá que determinar, entonces, en qué sentido algunos reclaman que la filosofía de la ilustración es ahistórica. Ciertamente, hay una relación entre historia y filosofía; pero es una relación que apela a la razón, y de esta manera, lo histórico es un producto de la misma. En esta línea, Carlton J. H. Hayes observa que cuando se habla de lo ahistórico de la intelectualidad ilustrada se quiere indicar el reclamo a la razón por el olvido, o mejor, por el menosprecio del pasado¹¹.

La razón ilustrada rechaza la superstición y la ignorancia porque ve en ellas el obstáculo para la felicidad futura de la humanidad. La razón ilustrada es fundamento del progreso, y éste empuja sólo adelante; nunca hacia atrás. No hay posibilidades de retornar a lo que fue; volver a los orígenes de la humanidad. Lo radicalmente original de

¹⁰ Ídem, p. 235

¹¹ Cf. Carlton J. H. Hayes, "La revolución intelectual" en *Antología de Doctrinas Políticas y Sociales I*, Segunda Parte, Virginia de la Torre et. al. (comps), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1ª Edición, 1995, p. 370.

la humanidad no estriba en el conocimiento del recorrido de las penalidades y vicisitudes del hombre en el mundo, sino en aquello que es el motor de la marcha misma: la razón.

La historia como ciencia se desarrolla en una rica tradición historiográfica (Mabillon, Herder, Hume, Gibbon, Raynal, Robertson, Bayle)¹², pero para la mayoría de los ilustrados, esto, siendo importante y necesario, no es lo más radical de la historia. Para ellos, lo fundamental consiste en preguntarse por las condiciones que hacen posible la historia¹³. Aquí se encuentra el planteamiento central que desde la filosofía se hace sobre la misma. Los ilustrados no harán lo que propiamente puede considerarse como ciencia histórica; los ilustrados empezarán a elaborar una filosofía de la historia. Lo supuestamente ahistórico del pensamiento ilustrado consiste en enfatizar el presente y el futuro de una razón prometedora por encima del pasado de la humanidad¹⁴. En otras palabras, pareciera que lo ahistórico es la idea de una perspectiva que tiende a enfrentar la historiografía con la filosofía de la historia.

Para el pensamiento ilustrado, la historia debe desprenderse de cualquier interpretación teológica o sobrenatural; hay que conocer los hechos: la historia como ciencia historiográfica o filosofía historiográfica¹⁵. Pero esto es insuficiente para una filosofía de la historia; sin embargo, hay que partir de ello para encontrar la ley universal que la gobierna. Y ésta no se encuentra ni en la naturaleza, ni en Dios; sino en el interior mismo del hombre: en su razón. Además, esta razón puede encontrar principios distintos según las particulares circunstancias. Esta es la propuesta de Montesquieu: la “razón histórica” como “razón política”.

¹² Ídem, pp. 368-370.

¹³ Cassirer, op. cit. p. 222

¹⁴ Cf. Hayes, op. cit.

¹⁵ Cf. Cassirer, op. cit. p. 225.

No se pretende forzar una filosofía de la historia que desemboca en una filosofía política, a través de la consideración de la razón. Pero es difícil no ver que en Montesquieu, y con él en toda la ilustración francesa, hay una relación básica entre la filosofía política y la filosofía de la historia¹⁶. Que esa relación parezca encontrar su gozne en la razón, resulta lo más obvio. Así, esta estructuración, propia de la modernidad, encuentra sus raíces más claras en el pensamiento ilustrado francés, mucho antes del fino trato que le dan Kant y especialmente Hegel.

De igual manera, Rousseau es fundamental para el desarrollo de la filosofía moderna, su influencia no sólo está en Kant (la acción desinteresada y universal), sino también en Hegel (el carácter impersonal de la voluntad general). Aunque su énfasis no está en una filosofía de la historia, su filosofía política contribuye a redimensionar la importancia de lo histórico. De hecho, Ignacio Ellacuría discute con él para conceptualizar qué es la socialidad en la que consiste la realidad histórica.

Ellacuría advierte que la filosofía política de Rousseau sólo acierta en explicar algunos aspectos de la sociedad como unidad; sin embargo, deja ambiguos otros, por ejemplo, aquello en que consiste lo más radical del cuerpo social. A decir de Ellacuría lo más primario en que consiste la unidad del carácter de la socialidad se encuentra en la versión filética, estrictamente física y biológica; el carácter político del cuerpo social en su primariedad es algo que corresponde a la unidad del *phylum* humano. Por eso, estrictamente hablando, lo político es en su radicalidad socialidad; y esta socialidad en tanto que socialidad no es sino simple versión filética que hace posible la socialidad en tanto politicidad como versión contractual. En cierto sentido, la raíz de la sociedad política consiste en esta última versión, pero ella está montada en un momento aún más anterior que la hace posible, es la versión filética; por ello, en otro sentido, en un sentido riguroso, la raíz propia de la sociedad política es la especie. Y por supuesto, de ello no

¹⁶ Ídem, p. 238.

se percata Rousseau. “*Su pregunta, entonces, no se dirige a la socialidad del hombre, sino a la politicidad del hombre; no se pregunta tanto por qué los hombres son socios, sino por qué y cómo los hombres son ciudadanos*”¹⁷.

Volviendo al tema. La filosofía de la historia es un producto de la modernidad, cuyo antecedente más inmediato es la Ilustración; sin embargo, mantiene sus orígenes en el cristianismo. Sus raíces filosóficas comienzan con toda probabilidad en San Agustín y no en la filosofía clásica. Efectivamente, aunque no se puede afirmar que los griegos desconocieran el planteamiento histórico, sí se puede asegurar la dificultad para hacer compatible la historia con la filosofía. Lo que hacen Herodoto y Tucídides es comenzar a emancipar los hechos históricos de la visión mítica o religiosa, y en este sentido ponen la bases de la historiografía científica. Pero ni Platón o Aristóteles, llegan a una conceptualización de lo que sea la historia en tanto la comprensión filosófica. El mayor acercamiento que logran es plantear el problema de la memoria, anunciando un breve hilo conductor de la historia como lo ausente que ha pasado¹⁸.

Para Platón la reminiscencia anula todas las posibilidades espacio-temporal de la historia. Lo que el hombre haga en este mundo es producto de la anámnêsis; es decir, del recuerdo de aquellas formas perfectas del mundo de las ideas. La historia, si es posible definirla, vendría a ser algo así como la contemplación en el mundo real de aquellas cosas presentes que recuerden la ausencia del mundo ideal. En este sentido la historia sería una pura regresión al origen: un eterno retorno a lo imposible¹⁹.

La perspectiva académica se opone a la propuesta aristotélica y sofista, en la que muchos quieren ver una “razón histórica progresiva”²⁰. Ciertamente, el horizonte griego

¹⁷ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, p. 206

¹⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Memoria, historia y olvido*, Tr. Agustín de Neira, Madrid, Trotta, 1ª Edición en español, 2003.

¹⁹ Cf. Antonio Alegre Gorri, “El mundo griego. Tiempo e historia” en *Filosofía de la historia*, Manuel Reyes Mate (edición), Madrid, Trotta, 1993.

²⁰ Ídem, p. 26.

es el horizonte de la movilidad; esto quiere decir que la realidad se muestra en tanto cambio o persistencia. Se comprende, entonces, por qué en Aristóteles la memoria estará asociada al tiempo. Se habla de que sólo hay memoria cuando transcurre algo en el tiempo. Y ese transcurrir significa que desde lo presente se remite a algo que fue: el tiempo como anterioridad. Se percibe, pues, el movimiento como una anterioridad y una posteridad, un pasado y un después o un antes y un ahora. En rigor, lo que Aristóteles logra ver es la memoria no sólo como proyección al pasado, sino también la instalación en el presente. Aun así, la memoria no proyecta al futuro, la nota característica de la historia a partir del cristianismo.

No se puede concluir que en Aristóteles la memoria pueda traducirse como historia, como recuperación histórica, como “memoria histórica”. Y esto por dos problemas. El primero es que la memoria está dada en términos epistemológicos y no metafísicos; es decir, si la unidad del tiempo (antes-ahora) que representa la memoria fuera la unidad del tiempo que representa la historia, ésta supondría una “sustancialidad”, que significaría hacer de ella la realidad suprema, aún a costa de su carácter efímero²¹ y por encima de la naturaleza, la única realidad que el griego reconocía como tal. En segundo lugar, si bien existe la conceptualización del tiempo, es aún un tiempo cíclico (antes-ahora) que no logra proyectarse linealmente (pasado-presente-futuro). Efectivamente, el aspecto no destacado ni en Platón, ni en Aristóteles es el futuro; por eso, la filosofía de la historia en el pensamiento griego no existe. La historia es en todo caso y con todas las reservas, eso que ha tenido lugar en el pasado y de lo cual podemos tener memoria, ya como reminiscencia, ya como rememoración. Será con el cristianismo en que el futuro se convierta en la clave para pensar qué es lo constitutivo de la historia; para darle un significado, una teleología.

²¹ José Mora Ferrater, *Cuatro visiones e la historia universal*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 6ª Edición, 1971, pp. 16-17.

Con San Agustín hay un cambio en la conceptualización del tiempo griego cíclico a un tiempo histórico en tanto escatológico, el “fin de los tiempos”. La historia no sólo se vive como la salvación esperada, ahora también puede ser pensada y proyectada como sentido de la finalidad terrena. La historia se convierte en algo universal que constituye la unidad espiritual y física del mundo. Esta unidad no es producto de la razón y la acción humana; es debida a la divinidad: la historia está poseída por la divinidad. La primer noción de historia en términos filosóficos se asocia a una conceptualización teológica: la visión divina de la historia. Pero, además, como consecuencia se torna una historia humana pasiva; es decir, a la espera de la apocalíptica venida de Jesucristo. Toda la Edad Media, está permeada de esta concepción del mundo: el drama de la salvación.

San Agustín hace del cristianismo algo que se piensa en la historia desde el interior del hombre. Allí quedan anclados los pilares que darán cabida a la modernidad, como se verá en Hegel. En la visión agustiniana la historia muestra la dicotomía entre los elegidos y los no elegidos; entre lo divino y lo humano, pero es de tal manera ambigua que llegar a la *Ciudad de Dios* implica el paso necesario por el interior de sí, donde se localiza la verdad. La historia como la realidad total queda en un lugar que no pertenece a este mundo, pero que exige su presencia como posibilidad. Cuando el cristianismo se piensa a sí mismo significa que ha comprendido el carácter peregrinante de toda la realidad humana y no humana. La realización y conclusión de esta marcha es temporal, pero de una temporalidad que tiene su origen en Dios: él es el destino último del universo. Ante ello, el hombre con sus acciones no puede sino acelerar o intentar frenar el fin de los tiempos; el hombre puede padecer su historia como un drama necesario en el recorrido hacia la Ciudad Divina. El destino final del hombre no está en sus manos, ni está en este mundo.

Con el cristianismo se rompe la visión cíclica del mundo clásico y se da paso a la concepción lineal, donde Cristo es el centro del proceso histórico y a partir del cual se abre la dimensión futura del mismo. Se puede decir que el cristianismo aporta a la filosofía de la historia: 1) una visión escatológica que coloca el punto de llegada de la historia fuera de la historia misma; 2) la noción de temporalidad lineal que posibilita la periodización de la historia; 3) una idea dialéctica del proceso histórico, según la oposición y contradicción entre lo profano y lo divino, entre la ciudad terrena y la *Ciudad de Dios*; y 4) la proyección irrenunciable de que la historia es la realidad total, universal, que tiene un sentido sólo en el acontecimiento último al cual se dirige²².

Sin embargo, el cristianismo sólo da cauce a una comprensión más acabada de la historia: la historia moderna. Una historia que queda desdivinizada para humanizarse definitivamente a través de la razón. Si bien es cierto que Vico con la *Ciencia Nueva*, pone a la historia como algo que sólo el hombre hace quitándole todo fundamento divino; es sólo, como en el inicio de esta sección se apuntaba, con la ilustración francesa, y más específicamente con Montesquieu y Rousseau, que la filosofía de la historia va cobrando solidez.

Es verdad que Voltaire imprime un sello racionalista al proceso histórico, y ello será una característica moderna: la razón es el motor de la historia. Voltaire, a diferencia de Vico, pondrá el acento en que aquello propio del hombre que es la razón tiende a destruir más que a construir. Sin embargo, la propuesta de Montesquieu del espíritu de las leyes así como el carácter impersonal de la voluntad general de Rousseau, permiten configurar a Hegel la conceptualización de la totalidad de la realidad como idealidad impersonal. A partir de aquí, Marx reconocerá el núcleo de la propuesta hegeliana, desechando la corteza, y hará de la historia la unidad total de la realidad como

²² Cf. Julio Valdeón, "El mundo cristiano (antiguo y medieval)" en *Filosofía de la historia*, op. cit., p. 63.

determinación económica. Ellacuría, favorecido con el realismo zubiriano, desde este marco alcanzará una conceptualización distinta de la realidad histórica y del sujeto de la misma -el *phylum*, no ya del espíritu absoluto o del proletariado-; con ello se perfilará una renovación de la filosofía de la historia.

3.2 Crítica de la postmodernidad

La categoría de *realidad histórica* de Ellacuría es posibilitada por esta tradición de la filosofía moderna, que arranca en la Filosofía de las Luces. La historia, a diferencia de lo que reclaman los ilustrados franceses y también Kant y Hegel, no tendrá como núcleo la razón, sino la realidad. Pero referirse a la realidad no será en los términos de la infraestructura económica marxista, también deudora de la Ilustración e hija del pensamiento moderno. La *realidad histórica*, categoría de la filosofía de la historia en tanto metafísica, es posible gracias a las transformaciones de la modernidad en el horizonte fenomenológico.

En el horizonte fenomenológico se redescubre la “necesidad metafísica” del hombre. Más que empujarlo a poner el acento en abstracciones ideales; la fuerza de lo real acaba por imponerse, convirtiéndose así en el núcleo de la metafísica, desde el cual giran las posibilidades filosóficas de este horizonte. La metafísica no es un más allá de lo físico, sino un más aquí en lo físico. Y eso físico que es la realidad, es plena realidad sólo si es histórica. El “ir a las cosas mismas” husserliano, en la radical reorientación hecha por Zubiri, significa ir a la realidad en cuanto tal y en cuanto realidad. No porque estemos fuera de ella; estamos instalados irremediabilmente allí. Lo que quiere decirse es que la filosofía deja un mundo de fascinantes sueños, para concentrarse en la realidad

concreta en función trascendental. Partir de allí consiste en desechar falsos presupuestos y los andamios que los sostienen, tal es la tarea emprendida por Ellacuría.

En esa empresa Ellacuría concibe la categoría de *realidad histórica* que continúa y profundiza la reflexión sobre la filosofía de la historia iniciada por la modernidad; además, esta categoría abre paso, también, a otra manera de plantear un producto más del pensamiento moderno: la filosofía política. Sin embargo, frente a este esfuerzo por redimensionar los paradigmas modernos de la historia y el poder, a partir de una rigurosa filosofía primera, parece ganar terreno el pensamiento postmoderno.

La filosofía postmoderna al plantear el fin del sujeto (Nietzsche) plantea el fin de la historia (Fukuyama) y el fin de los metarelatos o utopías (Lyotard). En el fondo es una confrontación con la razón moderna a la que quiere anular. Esta razón que es sostén de tres marcos paradigmáticos del mundo social:

- a) La universalidad del sujeto unidimensional.
- b) Las utopías emancipatorias.
- c) La unidad de la temporalidad.

Para la modernidad el sujeto es una de las categorías centrales de su planteamiento. El desencanto del mundo, que supone el proceso de secularización expuesto por Weber, indica que el hombre, el sujeto, es el centro de los actos como tales; pero lo que hace al sujeto poseedor de esa autonomía y universalidad es la razón. Es la única dimensión, o por lo menos la dimensión prioritaria, que se supone como el motor de la subjetividad. Pero esta razón es una abstracción en el interior del sujeto, en la conciencia.

Contrario a este sujeto unidimensional, tal y como lo comprendería Marcuse, la postmodernidad opone el relativismo del sujeto pluridimensional. El sujeto no se muestra como unidad, sino como desgarramiento de la misma. Para la postmodernidad

la unidad del sujeto no recae en la razón; es más, dicha unidad es una quimera. Siguiendo a Nietzsche, la postmodernidad hace suyo el principio de la dispersión. En este sentido, el sujeto es una pluralidad, y de alguna manera, un desgarramiento y una indeterminación; por eso, el superhombre, el hombre postmoderno, es aquél capaz de dispersar su voluntad por todos los campos de la vida²³. Si ni la razón ni la conciencia son la unidad del sujeto, pues, éste es multideterminación; entonces, se puede comprender por qué se va prefigurando la idea de la disolución del ser y el pensamiento débil del sujeto²⁴.

De esta manera, el sujeto de la historia y de la política se quiebra. Las utopías emancipadoras de una razón que expresa la unidad histórica del proyecto político (*razón histórica* y *razón política*), son desplazadas por la experiencia de la *otredad*. El sujeto, que ya no mantiene su unidad en la razón moderna, sino que se sumerge en su individualidad dispersa, ya no proyecta la ilusión emancipadora de la lucha política y/o revolucionaria; por el contrario, como todo es válido, y como lo que importa es el hoy, la política pierde su dimensión teleológica (histórica). La razón moderna, cuyos pilares son la realización de la universalidad y la realización de la libertad, no desaparece; se mantiene débil junto con el sujeto.

Pese a que la crítica postmoderna a la razón histórica y política de la modernidad -a la filosofía de la historia y la filosofía política- puede resultar interesante, la categoría de la *realidad histórica* que propone Ellacuría no sólo parte de la modernidad replanteando rigurosamente el problema, y con ello superándola sin anularla, sino también argumenta contra el rechazo que la postmodernidad hace a la historia. Efectivamente, la categoría de *realidad histórica* no parte de la razón, sino de la realidad. Con ello, la historia, y por otra parte la política, quedan comprendidas desde

²³ Cf. Mariflor Aguilar, "Nietzsche: orden individual; orden colectivo" en, *Filosofía política. Razón y poder*, Luis Aguilar y Corina Yturbe. (comps), México, UNAM, 1ª Edición, 1987.

²⁴ Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Tr. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000.

un nuevo marco. Y este es el aporte sustancial a la filosofía de la historia por Ignacio Ellacuría.

CAPÍTULO 2

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA Y LA CONCEPTUACIÓN DE LA HISTORIA EN ZUBIRI

Ellacuría, siguiendo la propuesta zubiriana de la realidad como centro de la reflexión filosófica, se coloca en el lado contrario del idealismo, lo que según él y Zubiri ha sido la filosofía. Así se trate de Aristóteles y Hegel, Platón y Kant, Husserl y Heidegger, la forma idealista de filosofía ha prevalecido, según su propio diagnóstico, de acuerdo a las propias modalidades, sosteniendo dos errores de considerable importancia: la *logificación* de la inteligencia y la *entificación* de la realidad. El reduccionismo idealista ha hecho que lo más real de la realidad recaiga en las estructuras lógico-mentales y en el ser, encasillando a la inteligencia sólo como razón y a la realidad como algo secundario²⁵.

Desde esta perspectiva, el *reismo* intenta posicionarse como el paradigma que ha superado a la filosofía idealista. Los intentos han sido varios, pero ni los más radicales de ellos, como el materialismo histórico-dialéctico, tal y como lo señala Ellacuría, han logrado fundamentar la realidad como la radical unidad del todo. Si ello no ha sido posible es porque sólo con el horizonte fenomenológico se dan las condiciones para posibilitar un nuevo tratamiento del problema.

Con Zubiri, la realidad empieza a ser comprendida en su justa dimensión. La realidad no es una zona donde se aglutinan las cosas que llamamos reales, tampoco es una propiedad de ellas; la realidad no equivale a sustancia, existencia, objeto o ser. La

²⁵ Cf. Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 1ª Edición, 2002, pp. 47-48.

realidad es mera formalidad; es decir, aquél carácter con el cual las cosas *de suyo* quedan en la inteligencia sentiente. La realidad tiene que ver con el *de suyo* de las cosas en el único acto de aprehensión del inteligir sentiente.

Para Ellacuría, tanto Hegel como Marx logran mantener la unidad total de lo real, objeto de la filosofía, a fuerza de considerarla extramundana e ideal o a fuerza de considerarla intramundana, pero cerrada sobre sí misma y autosuficiente. Zubiri logra superar estas dos posiciones. Para él, la unidad es una totalidad intramundana, pero abierta²⁶. Esto quiere decir que:

“a) todas las cosas son realmente un todo físico; b) ese todo físico es dinámicamente procesual, de modo que esa procesualidad es uno de los orígenes de la unidad; c) la reduplicación de lo real no es salirse a un concepto, sino atenerse a algo que antes de ser una formalidad de la inteligencia es una formalidad de la realidad misma; d) esa realidad así reduplicada es la actualización en la inteligencia de una realidad que es en sí misma respectiva; e) sólo serán aceptables aquellos conceptos y aquellas conceptualizaciones que den cuenta cabal de ese carácter respectivo, estructural y dinámico de la realidad”²⁷.

²⁶ Es una consideración equivocada suponer que cuando Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se refiere a la unidad de la realidad intramundana excluye la realidad divina. Lo que Ellacuría señala es que la realidad intramundana por su aperturidad es capaz de abrirse, valga la redundancia, a esa otra realidad que es la divina. Zubiri, no omite la realidad divina de la realidad intramundana; pero tampoco las confunde. El primer acercamiento a la realidad no es la realidad divina; ella llegará a configurarse analíticamente en la medida en que la realidad intramundana posibilite su acceso. *El hombre y Dios*, la última obra en términos estrictos de Xavier Zubiri, advierte que en la unidad total que es la realidad, la realidad intramundana, el hombre es esta realidad específica que accede a la realidad divina que es Dios; pero este acceso no significa una separación entre una y otra realidad. Lo más diáfano de lo real, como lo dirá en *El problema filosófico de la historia de las religiones* es indudablemente Dios. Y esta diafinidad es presencia absoluta y plena en la unidad total de la realidad misma. Precisamente, por eso el acceso a Dios no es un acceso fuera de la realidad intramundana, sino una inmersión en ella para llegar a esa diafinidad que sin confundirse con la realidad intramundana misma está inmersa en ella.

²⁷ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad...* op. cit. p. 29.

He aquí la influencia zubiriana en Ellacuría para realizar su propia formulación. En estos incisos se puede leer dos notas fundamentales del paradigma filosófico zubiriano: el objeto del cual la filosofía debe hacerse cargo y la unidad estructural que mantiene ese objeto. Pero cabe añadir uno más que, aunque menos explícito en apariencia, se fuerza a partir de los anteriores: la historicidad como dimensión del hombre. Son los puntos que hemos de considerar resumida y brevemente.

1. Carácter físico de la realidad: el punto de partida metafísico

¿Cuál es el carácter de la unidad real? He aquí el problema que sale a la luz sobre el saber filosófico. Para empezar es necesario aclarar si lo físico es sinónimo de materialidad, y en qué sentido; o si precisa, más bien, otra connotación. Ya los griegos dejaron un legado sobre esta discusión. Para ellos, el principio que constituye la unidad del todo es algo físico, algo que le pertenece a las cosas por su naturaleza misma, algo que brota desde ellas. Hay un principio radical del universo que es *de suyo*. Ese principio es unidad radical; su radicalidad constitutiva es realidad. De esta manera, desde los inicios de la tradición filosófica, la totalidad mantiene su unidad en la realidad: unidad real del todo. La discusión surge en la medida en que esa unidad de lo real se determine en tanto lógica y conceptual o en tanto estrictamente física.

El punto de partida metafísico es la cosa real desde una cierta consideración: desde su *talidad en función trascendental*. La diferencia entre el saber científico y el saber filosófico se encuentra aquí. El punto de partida de ambos es la cosa real; la manera de abordarla es distinta.

La cosa real es estrictamente física; es realmente física. En este sentido es que físico y real son sinónimos. Sin embargo, lo físico puede ser tratado de dos maneras por el carácter de su estructura: positivamente y metafísicamente. El saber positivo es el saber científico; el saber metafísico es el saber filosófico. Mientras la ciencia describe cómo es lo que es real; la metafísica busca qué es lo que es real en tanto realidad. La primera se dirige hacia un estudio *talitativo* de la realidad; la segunda hacia un estudio *trascendental* de la realidad.

Ahora bien, se dice que el punto de partida de ambas es la cosa real; pero de manera general, sólo para hacer notar que no hay dos realidades, en la que una está subsumida en otra. Pero en términos rigurosos, el punto de partida, como el inicio desde donde se considera la cosa real, es distinto porque el problema que se plantean es también diferente. El saber científico estudia los contenidos positivos de las cosas reales, determinando su causalidad; el saber filosófico estudia el carácter de las cosas reales como formas de realidad. La estructura talitativa de la cosa real se abre en una estructura formal y última, trascendental, en cuanto realidad de tal cosa real. El aspecto positivo de la cosa real es de esa cosa, es de tal realidad; pero esa estructura tal no se agota en ella misma, sino que se radicaliza como la unidad real de la totalidad. Precisamente, por eso, el saber filosófico es un saber último de la primariedad de la unidad real de la totalidad; es un saber de la talidad en función trascendental: el saber que tales cosas coinciden en algo, un algo que es común a todas. Sin embargo, para que este saber filosófico no se convierta en especulación, hay que aproximarse a lo que la realidad es en tanto realidad a partir de lo que el saber científico va determinando de esa única realidad en cuanto tal.

En este sentido, tanto para Ellacuría como para Zubiri, no hay ruptura entre un saber y otro; esto porque simplemente no hay una realidad tal y otra realidad

trascendental. Para ambos hay *“una conexión real de lo físico-positivo (talitativo) y de lo físico-metafísico (trascendental), que exige imperiosamente, al ir haciendo metafísica, volver los ojos a lo que las ciencias van decantando de la realidad”*²⁸. Sin embargo, ello no obsta para que se haga necesario delimitar los alcances de ambos evitando equívocos.

2. Inteligencia y realidad

Ahora bien, cómo saber lo que es la realidad en cuanto realidad. Ellacuría advierte que para Zubiri sólo se podrá responder a esta pregunta tal y como las cosas reales nos son presentes a la inteligencia. Y puesto que la realidad es física, la inteligencia también será una inteligencia física: una inteligencia sentiente.

*“Como la realidad no nos es presente sino en las cosas reales y como las cosas reales que nos son presentes como reales en una inteligencia sentiente son las cosas de este mundo, no hay otro comienzo para una filosofía primera que el de realizar una metafísica intramundana”*²⁹.

Se ha dicho que la realidad es física; por lo tanto, la realidad no es intencional ni conceptual. Si la realidad es física, la aprehensión que de ella hace la inteligencia es sensible; se trata de una aprehensión en impresión. La impresión de realidad es *“el modo en que la realidad en cuanto tal se hace presente intelectivamente al hombre”*; por ello, es el punto de arranque de la filosofía primera. Se ve, pues, que inteligencia y

²⁸ *Ibíd.*, *Escritos Filosóficos II*, op. cit. p. 389.

²⁹ *Idem*, p. 391

realidad forman una unidad fundamental en el ser humano; sin embargo, hay una primacía de la realidad sobre la inteligencia. Esto quiere decir que por la impresión de realidad de una tal realidad, quedamos abiertos a la realidad en cuanto realidad, a lo trascendental, a aquello en lo que todo conviene independientemente de su talidad. Por ello, se afirma que aunque no hubiera inteligencia habría realidad.

La formalidad de realidad; es decir, la manera de quedar la realidad en la inteligencia es impresión de realidad y es anterior a la conciencia. Por la impresión de realidad el ser humano es la realidad que accede a lo que la realidad es en cuanto realidad. La intelección sólo puede ser intelección de realidad en impresión, esto es sentientemente. Lo que se entiende no son estímulos, sino realidades; por ello, la realidad se presenta como algo en propio que es un *prius* -primariedad, primordialidad- respecto de la intelección misma, esto es que la inteligencia no le da la realidad a las cosas, sino que actualiza algo en ella que la realidad misma de cada cosa ya es.

La manera primaria y fundamental de enfrentarse la inteligencia a las cosas nos permite descubrir el *prius* de la realidad y su formalidad misma. Este *prius* significa que lo real nos está presente a la presentación misma porque la realidad es algo *de suyo*. Esta primariedad queda en su plena manifestación en la actualización.

Las cosas reales son reales *de suyo* y reales en mi aprehensión. Una cosa real tiene unas notas que la hacen ser esa cosa real y no otra; es real en y por sí misma independientemente de la aprehensión. Sin embargo, ocurre que la cosa se me hace presente en mi aprehensión como real; entonces, la cosa que es real en y por sí misma, ahora, es real en y por sí misma en mi aprehensión.

El que la cosa real me esté presente en la aprehensión quedando en mí de cierta manera, constituye el núcleo del acto de aprehensión, que es único y unitario: la cosa que me está presente se me hace presente según el modo como quedan en mí su *de suyo*;

a decir de Zubiri, ella no se me presenta desde su plenitud formal de aquello en que consiste, sino desde las notas que les son propias que tienen un modo como quedan en mí. Esto es la formalización³⁰.

Este acto único y unitario es el primer enfrentamiento con las cosas reales; en él se montan los otros dos modos ulteriores de la intelección, el logos y la razón, que corresponden al despliegue de ese único acto. Este acto que en cuanto sentiente es impresión y que en cuanto intelectual es aprehensión de realidad; es decir, aprehensión primordial de realidad, tiene una índole formal, una manera de quedar la cosa real en la inteligencia sentiente como impresión de realidad por la aprehensión primordial de realidad, que es la actualización. La actualización es anterior a todo juicio y concepto; significa un estar de la cosa en la inteligencia sentiente desde su propia realidad. Este estar es un estar presente de la cosa real como un sistema de notas que son *de suyo*. En esta aprehensión primordial de realidad, consistente en impresión, la cosa real se despliega en su esencia talitativa, constructo de unidad y notas, en función trascendental, un constructo de realidad, un *de suyo*.

Así, puede hablarse de que la actualización nos remite primariamente a la realidad de las cosas; en este sentido, inteligencia y realidad quedan implicadas. Ahora, la inteligencia sentiente habrá de plantearse en qué consiste la realidad como talidad en función trascendental. La forma en que Zubiri plantea el problema de la inteligencia y la realidad es retomada por Ellacuría como el aspecto central que permite al hombre construir posibilidades históricas que manifiestan una ruptura opcional con todo aquello que le es dado. Esta ruptura, que manifiesta abiertamente su carácter desideologizador, constituye el momento mismo de la praxis histórica.

³⁰ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998, pp-12-13.

3. Estructura esencial de la realidad

¿Qué es la realidad en tanto realidad? Esta es la pregunta que para la filosofía, en tanto metafísica, ha constituido el viejo problema de la esencia. La manera en que Zubiri trata el asunto abre la perspectiva que lleva a Ellacuría a fijarse en el carácter dinámico de la realidad. La estructura esencial de la realidad y la estructura dinámica de la realidad son el enfoque metafísico que permite comprender por qué lo más real de la realidad es la realidad histórica.

Ignacio Ellacuría, siguiendo a Zubiri, afirma que la esencia es punto crucial de la realidad. Y la esencia es un principio estructural. Y estructura para Zubiri no lo será en los términos planteados por el estructuralismo de las ciencias sociales, concretamente de la antropología levi-straussiana, sino desde el realismo filosófico, un estado constructo, que se acerca más a lo planteado por la física, la biología y la lingüística³¹.

La esencia en tanto estructura tiene una consideración talitativa, una principialidad talitativa, y una consideración trascendental, una principialidad trascendental. Se insiste en que no son dos estructuras de dos realidades; es una sola estructura que en una función *sui generis*, por mencionarlo de algún modo, constituye el principio radical de lo real. Ese momento estructural y físico de la cosa real es la esencia³².

Como Zubiri lo mostrará en *Sobre la esencia*, ésta no equivale al sentido husserliano, ni al concepto hegeliano, ni al correlato real de la definición aristotélica, sino que es unidad interna, primaria y radical constitutiva de la cosa real.

³¹ Cf. Ignacio Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri" en *Escritos Filosóficos II*, op. cit. p. 446

³² Este es el esquema como Ignacio Ellacuría plantea el artículo mencionado en la nota anterior.

La esencia dentro del orden talitativo funda el ámbito de lo esenciado y lo esenciable. Es decir, estos son formal e intrínsecamente dos caracteres de la esencia.

El ámbito de lo esenciable, como lo señala Ellacuría, se refiere a lo real; dicho en palabras de Zubiri: “*el ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad*”. En sentido riguroso, lo necesariamente esencial de la cosa real no radica en aquello que hace la diferencia respecto a otras cosas reales, sino en que es real. Sobre la realidad de la cosa, la cosa tal, se fundarán aquellas notas que la hagan ser esto o lo otro, tal o cual cosa. La consideración que con ello se quiere hacer es que la esencia es lo propio de las cosas reales, de las cosas físicamente reales; no es lo propio de las cosas-sentido o de lo intencional. De estas últimas sólo hay concepto. Lo real, lo propio de la esencia, es lo físico no entendido en tanto naturaleza, ya sea como el principio intrínseco (*physis*) del horizonte griego o como la ley del horizonte moderno, sino como el sistema de propiedades que la cosa posee y por el cual actúa³³.

El ámbito de lo esenciado es lo que corresponde a la sustantividad; es decir, a la **realidad** en tanto **estructuralmente sustantiva**, valga la redundancia. La sustantividad es estructura sistemática como unidad primaria e intrínseca del conjunto de las diversas notas que se exigen a sí mismas y que son momentos de actualización de la totalidad de la unidad. Por esto puede decirse que la principalidad talitativa de la esencia es la unidad en tanto actualidad exigencial.

Ahora bien, esta esencia constitutiva no es la estructura del conocimiento; por lo tanto, no hace referencia al logos predicativo. No se trata de conceptuar la esencia en términos de sustancia y definición. Si la esencia es física habrá que referirse a ella como estado constructo; es sólo a partir de él como se descubre que la realidad se conceptúa en términos estructurales, como unidad sistemática.

³³ Cf. Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos II*, op. cit. p. 410; también, Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1985, pp. 12, 107.

Así, frente al tratamiento de la realidad como sustancia, se opone la realidad en cuanto sustantiva; frente a la realidad definida conceptualmente, se opone la realidad como algo físico.

Efectivamente, para entender la sustantividad, que nos llevará a la comprensión de la esencia, se requieren analizar una serie de conceptos fundamentales conectados entre sí. El punto de llegada consiste en tener claro que la **sustantividad**, en última instancia, se refiere a la **configuración funcional** que se exigen las notas formalmente constitutivas respecto de ellas en unidad coherencial: carácter constructo del sistema. Esto es lo que se advierte como la principalidad talitativa de la esencia: *“el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea tal”*³⁴.

Sin embargo, esto parece insuficiente para establecer qué es la esencia estrictamente hablando; es decir, es necesario considerarla aún en su principalidad trascendental. En otras palabras, habrá que clarificar aquello que funge como la unión entre el contenido de estas notas constitutivas, no constitucionales ni adventicias, y el carácter de *de suyo* propio de la realidad. Si la constitución talitativa tienen una función trascendental, ésta consiste en principiar la realidad como algo *de suyo*; donde, además, ese *de suyo* es *de suyo* según un modo propio de ser real en distinta medida (perfección, estabilidad, duración). Es decir: *“lo real no sólo se pertenece a sí mismo, sino que se pertenece según un modo propio en cada esencia”*³⁵.

La función trascendental de la totalidad talitativa vincula la manera de ser *de suyo* como propio de una esencia abierta o como propio de una esencia cerrada. La principalidad trascendental de una esencia abierta constituye lo propio de la realidad personal; la principalidad trascendental de una esencia cerrada constituye lo propio de una realidad natural. Con ello se puede señalar, finalmente, que el carácter de la unión

³⁴ Idem, p. 415.

³⁵ Idem, p. 418

aludida radica en que, tanto la constructividad talitativa como la constructividad trascendental, hacen de la esencia, de la realidad en tanto realidad, un constructo formalmente estructural, cuyo despliegue bien puede consistir en que su *de suyo* se agote en sí o en que su *de suyo* se posibilite de otro modo propio siendo tal³⁶.

Si la realidad está “*estructurada esencialmente* (plano talitativo) y *principiada estructuralmente* (plano trascendental)”, hay que añadir además que es, por el mismo hecho, estructuralmente dinámica. La realidad es en sí formalmente activa y el dar de sí es su expresión misma. Este es un punto fundamental para Ellacuría; por ello habrá que destacar lo más básico de él. En cierto sentido, la *realidad histórica* constituye una versión del dinamismo más radical de la realidad.

4. Estructura dinámica de la realidad

Estructura dinámica de la realidad es la obra que conjunta una serie de conferencias que Zubiri impartió en el invierno de 1968. El objetivo de ellas fue dejar asentado que la realidad deviene; contrario a lo que muchos de sus críticos le echaban en cara por considerar que en *Sobre la esencia* la realidad aparecía como algo estático. Como lo menciona Diego Gracia, Zubiri plantea un análisis doble: la realidad en cuanto que es actual y en cuanto que deviene. En *Sobre la esencia* toca el primer aspecto; en *Estructura dinámica de la realidad*, el segundo. No hay ruptura; hay continuidad.

La lectura de este texto permite comprender por dónde traza el curso de sus planteamientos Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica*, y observar el particular carácter de los mismos. Ya en “La idea de filosofía de Xavier Zubiri” Ellacuría, en un inciso explícito, hace referencia a este dinamismo de la realidad,

³⁶ Cf. Idem, pp. 419-420.

enmarcándolo según el orden talitativo y según el orden trascendental. Hay allí una especie de síntesis, interpretación y apropiación de lo que Zubiri formula; en parte, suficiente e interesante, pero también, en cierto modo, poco clara para quienes desconocen la propuesta zubiriana, según mi apreciación. Sin embargo, en última instancia, sí queda entendido que Ellacuría logra montar la categoría de *realidad histórica*, precisamente, a partir del carácter dinámico de la estructura de la realidad.

En la primera parte de *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri inicia planteando el problema a partir de la negación de tres afirmaciones sobre el devenir.

En primer lugar advierte que desde el horizonte griego, precisamente, el horizonte de la movilidad, el devenir constituye un problema ontológico. El devenir se centra en una dialéctica entre el ser y el no-ser. Se trate de Parménides que niega el movimiento, de Platón que lo admite o de Aristóteles que le confiere a la unidad dialéctica conceptual del ser y no-ser el carácter de unidad física, la filosofía clásica hace del devenir un problema del ser.

En segundo lugar, desde la posición anterior, el devenir como problema del ser se presenta como un problema del sujeto. Quien deviene; es decir, quien es y no es en el devenir es un sujeto. El sujeto padece el devenir. Esta idea aristotélica permea toda la historia de la filosofía: de los griegos a los modernos.

En tercer lugar este sujeto que padece el movimiento experimenta un cambio; mejor dicho, el devenir, que se expresa como movimiento, implica, principalmente o exclusivamente, un cambio. Y quien padece este cambio es un sujeto. El devenir es, pues, cambio en un sujeto.

A estas afirmaciones Zubiri le opone sus negaciones. Primero, el devenir no es un problema del ser sino de la realidad: lo que deviene es la realidad. Segundo, puesto que la realidad es lo que deviene habrá que considerar si ésta es formalmente

subjetualidad o no; y la realidad no es subjetualidad, sino *de suyo*: la realidad que deviene es *de suyo* y constructividad. Tercero, puesto que el devenir afecta a la realidad y la realidad es constructividad, entonces, el devenir afecta a la estructura de la realidad: el devenir de la realidad es estructural³⁷.

El devenir para Zubiri no se juega en ámbito del ser, ni del sujeto, ni significa principalmente cambio. El devenir es propio de la realidad que lo es por el carácter estructural de la misma y cuyo dinamismo es causalidad. En este último, principal y radical, se montan los dinamismos de la variación, la alteración, la mismidad, la suidad y la convivencia; a su vez, en ellos se hacen posibles otros tantos; por ejemplo, el de la personalización, la posibilitación, la incorporación y la historia³⁸.

Para Zubiri, el ser no puede establecerse como el centro del devenir. El ser es actualidad de la realidad en esa respectividad que es el mundo; es un acto segundo, metafísicamente hablando, un momento ulterior, no cronológico, de la realidad. Lo primero es la realidad; lo segundo el ser. Esto es que una determinada realidad se afirma como tal realidad frente a las demás realidades del mundo, pero esta afirmación o actualización de la realidad que es está montada en lo que le es *propio de suyo*. En otras palabras, toda realidad está forzosamente en el mundo siendo ella misma respecto de otras realidades, y esta respectividad es posterior a lo que propiamente *de suyo* ella es³⁹.

Zubiri, pues, postula la principalidad de la realidad respecto al ser, y hace tal planteamiento en contraposición con la idea de la realidad como existencia y de la propuesta aristotélica de la realidad como sustancia. La realidad no es existencia; la realidad no es sustancia: la realidad es un sistema de notas. Y este sistema es ante todo constitucional, es sustantividad. Pero, también, es constitutivo, es esencia. La cosa real

³⁷ Cf. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2da. Edición, Madrid, 1995, pp. 18-20.

³⁸ Cf. Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos II*, op. cit. pp. 426-428, 435.

³⁹ Cf. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica...* op. cit. pp. 24-28.

es así sustantividad y esencia, como ya se vio previamente. Este sistema básico y constitutivo que es la esencia es una unidad coherencial primaria de notas y se actualiza como estado constructo. Lo que es *de suyo* de la cosa real es una estructura. De esta manera, la realidad esencialmente es estructura y constitución. El que la realidad sea estructura indica la posición de las notas dentro de la unidad⁴⁰; el que la realidad sea constitución quiere decir que la unidad como estructura tiene un modo propio de ser una⁴¹.

Desde esta consideración se inscribe el problema del devenir. El devenir es algo propio de la realidad como constitución. El dinamismo es algo que le pertenece a las estructuras de la sustantividad. Por lo tanto, el dinamismo es de la estructura de la realidad. Pero este dinamismo tiene una característica propia; no es cualquier dinamismo, es un dinamismo causal. Este dinamismo causal es el que caracteriza todo dinamismo de la realidad. Causal no indica la relación entre las variables causa y efecto, al modo de la ciencia; sino que advierte el carácter de funcionalidad de lo real como dependencia de una serie de condiciones⁴². Lo que se afirma con el **dinamismo** son las **posibilidades de la realidad**; el dar de sí de la realidad. El dinamismo es la expresión del carácter formalmente activo de la realidad y esto se debe a que está constituida por una unidad accional de notas. Esta accionalidad brinda el carácter dinámico a la realidad.

⁴⁰ Ídem, p. 37.

⁴¹ Ídem, p. 38.

⁴² Ídem, pp. 84-85

5. Dinamismos de la realidad

Se ha dicho que la realidad es en sí misma dinámica por su carácter estructural, que le confiere una unidad sistemática, accional y funcional. Este dinamismo estructural es propiamente un dinamismo causal y sobre él se desenvuelven distintos tipos de dinamismos causales. Zubiri menciona cinco fundamentales, los cuales están montados en el dinamismo básico de la variación, y a su vez cada uno considerado superior a otro, por decirlo así, no anula los dinamismos que lo preceden; por el contrario, los asume de una manera propia y nueva.

Ellacuría advierte, como también lo hace Zubiri, que estos **dinamismos** desde el **orden talitativo** se refieren al carácter de las notas del sistema de la sustantividad; desde el **orden trascendental** se refieren a la estructura dinámica de la realidad en cuanto real. El dinamismo de la variación es el que se manifiesta en las notas adventicias o adherentes del sistema; el dinamismo de la alteración corresponde a las notas constitutivas o esenciales. El dinamismo causal es lo que muestra que la realidad en tanto realidad consiste constitutivamente en dar de sí lo que ya es; éste constituye la funcionalidad de lo real en tanto respectividad de todo lo real, sobre el que se montan los distintos tipos de dinamismos causales, desde el de la variación hasta el de la convivencia⁴³.

El dinamismo de la variación es el más básico de todos los dinamismos de la realidad. Está sostenido en la capacidad que tienen las distintas notas adherentes de la sustantividad para dar de sí. Este dar de sí no se refiere al simple cambio de lugar en el sentido aristotélico de movimiento mecánico; es decir, de un desplazamiento de lugar debido a la acción de la fuerza de un cuerpo sobre otro. El dinamismo de la variación sí implica un movimiento local al interior o exterior de la cosa real, pero este no es un

⁴³ Cf. Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos II*, op. cit. pp. 426-427, 432.

desplazamiento por una fuerza externa, sino un prefijar desde sí el conjunto de las notas adherenciales en que pueda estar una realidad; dicho en otras palabras, consiste en dar lugar a la configuración de la sustantividad a partir de sus notas no esenciales. Este “dar lugar” tiene que ver con la estructura física del espacio como respectividad donde se produce un dinamismo local, referido a las notas adventicias⁴⁴.

El dinamismo de la alteración es posible gracias al dinamismo de la variación. Por este último, las cosas se colocan en su lugar y dicha función implica un distanciamiento, que produce una alteración, un alter, algo distinto. El dinamismo de la alteración afecta a la esencia, pero no significa la alteración de la estructura de una realidad, sino que esta sustantividad pueda producir otra sustantividad ya sea por transformación, por repetición o por génesis de estructuras. Esta última constituye un *phylum*, que no se entiende como una categoría exclusiva de la biología, aunque Zubiri la retome de ella en un diálogo con ella, como también lo hizo en el caso del dinamismo de la variación con el espacio, dialogando con las matemáticas y la física, y como lo hará con el concepto químico-biológico molecular en el caso de la mismidad. El *phylum* es lo que genera la especiación vía la generación o vía la evolución, en la que queda envuelta la mutación⁴⁵. La evolución es un dar de sí cualitativamente mayor que remite a un orden jerárquico (*táxis* aristotélica), a la individuación, a la especiación, a distintos tipos de materia y a distintos tipos de espacio⁴⁶.

El dinamismo de la mismidad es viable gracias a los dinamismos anteriores. La evolución del universo permite un cierto tipo de estructuras sustantivas más o menos estables donde aparece este dinamismo. El dinamismo de la mismidad indica que hay realidades con cierta persistencia que continúan siendo las mismas dinámicamente en una u otra forma. Y estas sustantividades indican ya la estabilización de la materia,

⁴⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica...* op. cit. p. 154.

⁴⁵ Ídem, pp. 133, 159.

⁴⁶ Ídem, pp. 149, 152-154

constatable en el nivel molecular, y las estructuras vivas. Estrictamente hablando, la sustantividad transmolecular estructura la vida como modo de realidad. Las estructuras vivas son sustantividades en equilibrio dinámico reversible, colocadas en un lugar en el universo entre las demás cosas (*locus*) en una situación determinada (*situs*). Y desde este *locus* y desde este *situs* responden a las cosas que hay a su alrededor (*medio*) suscitando una respuesta⁴⁷. Las estructuras vivas, la vida como modo de realidad, significa poseerse: la totalidad de la sustantividad se afirma a sí misma en la totalidad de sus actividades para ser lo que ya era⁴⁸. Y este poseerse, puesto que es un dinamismo, es un dar de sí desde la interiorización de la materia viva en el núcleo hasta la formalización creadora⁴⁹.

El dinamismo de la *suidad* está encauzado por el dinamismo de la mismidad. El de suyo de la vida como realidad ya no sólo se corresponde a su propia mismidad, sino que sube de grado en un hacerse de suyo plenamente. Trascendentalmente esto únicamente es posible en una esencia abierta; talitativamente lo es en aquellas estructuras vivas hiperformalizadas⁵⁰. Sólo a las realidades humanas les compete el dinamismo de la *suidad* que abre el dinamismo de la personalización. Y la personalidad consiste en configurarse persona en una versión “con” y en una versión “desde”. El hombre hace su vida, se posee, “con” las demás cosas, “con” los demás hombres y “con” él mismo “desde” sí mismo a través de posibilidades para construir proyectivamente el curso de la vida⁵¹. Por ello, las cosas y la vida cobran un sentido: las cosas ya no son cosas reales, nuda realidad; sino cosas-sentido, posibilidades⁵².

⁴⁷ Ídem, pp. 161, 202.

⁴⁸ Ídem, p. 185.

⁴⁹ Ídem, p. 202.

⁵⁰ Ídem, p.205-206.

⁵¹ Ídem, p. 247-248.

⁵² Ídem, p.226-227.

Finalmente, el dinamismo de la convivencia que está montado en el dinamismo anterior, puesto que el hombre hace su vida con los demás hombres desde sí mismo, no significa una interacción; tampoco un contrato o asociación, como lo observa Ellacuría. El dinamismo de la convivencia es estructuralmente esencial a los hombres desde dos planos: la sociedad y la historia.

El dinamismo de convivencia en tanto que sociedad implica una versión genética entre los hombres, debida al *phylum*; sin embargo, ésta no es lo más radical. La versión en forma de realidad es lo propio de la convivencia humana. No sólo se está vertido a los demás físicamente, sino que ella se presenta de un modo en que los otros son realidades. La convivencia en tanto que sociedad tampoco es mera relación entre individuos ni una sustantividad o sustancialidad; es estructura que por tener carácter de hábitud supone la afectación de los demás en tanto que otros. Esto mismo supone que la sociedad es despersonalización y el lugar donde la realidad como tal se hace común y pública⁵³.

Para Zubiri resulta claro que el dinamismo de la convivencia no sólo supone a la sociedad, sino a la historia, que indudablemente es viable por aquella. Y la **historia** es en sentido estricto la **actualización de posibilidades del cuerpo social**. Éste es ante todo el sistema de posibilidades que constituye nuestro mundo, cuyas dimensiones dinámicas son su carácter áruico, de suerte y de destino. Pero, además, el mundo desata ese dinamismo de incorporación al cuerpo social por tradición, aspiración y conspiración. El carácter formal de este dinamismo que es la historia, que supone un dinamismo de mundificación, es el puro y simple transcurso de posibilidades⁵⁴.

⁵³ Ídem, pp. 252-257.

⁵⁴ Ídem, pp. 261, 263, 266, 269, 272.

6. La dimensión histórica del ser humano

En *La dimensión histórica del ser humano*, una lección que luego se publicaría en *Realitas I*, Zubiri plantea por qué la realidad sustantiva llamada hombre, en la medida en que está modulada por los demás, implica una refluencia filética que es lo que constituye la *historia*. Para Zubiri la realidad sustantiva que es el hombre, como toda realidad, tiene ser. El **ser** es **reactualización de la realidad**; por lo tanto, algo fundado en ella y ulterior a ella. **Actualización** es que algo se hace **presente desde sí mismo**. En esta realidad sustantiva que es el hombre, su actualización es ser persona; es decir, la realidad sustantiva hombre se presenta desde sí misma como persona. Sin embargo, este ser persona vuelve a presentarse ahora como Yo, el ser del hombre. Se vuelve a actualizar, se reactualiza, de una manera específica. Se afirma persona en tanto Yo.

Ahora bien, esta reactualización específica significa codeterminación de los demás. De esta manera, el Yo, como sola unidad, expresa tres modos de afirmar la realidad sustantiva que es. La dimensión individual, social e histórica, son la reactualización de la realidad sustantiva llamada hombre que se da por la refluencia del *phylum* en ella. En otras palabras, en la medida en que los demás están vertidos en mí codeterminan mi Yo, lo que soy⁵⁵.

La especie, el *phylum*, es fundamental porque es quien determina el ser de la realidad sustantiva del hombre. El *phylum* tiene tres caracteres que reactualizan el Yo tridimensionalmente. En primer lugar el *phylum* es pluralizante, lo que significa que la unidad primaria es la especie y ella se pluraliza en individuos. En segundo lugar la especie es continuante, lo que indica que indica el carácter físico de la convivencia. En

⁵⁵ Cf. Xavier Zubiri, "La dimensión histórica del ser humano" en *Realitas I*, Madrid, 1973, pp. 17-18.

tercer lugar el *phylum* es prospectivo, lo que marca la refluencia radical y constitutivamente genética de la especie en los individuos. El carácter prospectivo del *phylum* es lo que refiere a la dimensión histórica del ser humano.

Lo que Zubiri quiere dejar claro es que estas dimensiones del Yo están fundadas en las dimensiones de la realidad, y puesto que la historia es una dimensión del yo, entonces, habrá que ver en qué consiste el carácter histórico de esa realidad sustantiva que se actualiza como ser persona y se reactualiza como Yo. De allí, la importancia de que esta realidad sustantiva sea específica; es decir, que el *phylum* sea un momento constitutivo de ella. Efectivamente, por el *phylum*, la realidad humana tiene tres dimensiones en la que se apoyarán las tres dimensiones de su ser, del Yo. Esas dimensiones reales son la diversidad individual, puesto que el *phylum* es pluralizante, la convivencia social, puesto que el *phylum* es continuante, y la historia, puesto que el *phylum* es prospectivo.

El *phylum*, en tanto su carácter prospectivo, indica transmisión genética; sin embargo, la historia no es sólo transmisión genética. Es decir, la realidad sustantiva que es el hombre no se basta con la mera replicación del esquema psico-orgánico, una pura herencia biológica. La realidad sustantiva del hombre es también entrega de formas de estar en la realidad, y esta entrega no es por transmisión, sino por tradición. En este sentido, para Zubiri la historia es transmisión tradente. Y ello es movimiento procesual.

Vemos así que para Zubiri la historia es proceso de transmisión genética y entrega de tradición que refluye, actualizándose, sobre la realidad del ser humano, y en este sentido es dimensión de este ser, del Yo. Así, la **historia como proceso**, la **historia como transmisión tradente** y la **historia como dimensión del Yo** son los tres rasgos característicos de la **conceptuación de historia en Zubiri**.

La historia como proceso no indica un movimiento de “sucesión”, como si cada momento no tuviera nada que ver con el que le precede. Por el contrario, el proceso histórico indica que cada momento procede y está apoyado en otro; a su vez que cada momento posibilita y apoya a otro.

La historia como transmisión es la replicación genética del esquema biológico de la especie. Esto es lo que permite la continuidad de esa misma especie en aquellos que pertenecen a ella. La transmisión genética de ciertos caracteres propios, muy suyos, de la especie -por ejemplo, la inteligencia sentiente- no es suficiente para la historia, pero sin ella no habría posibilidades para la tradición. De allí que la historia no sea sólo transmisión, sino también tradición. La historia como tradición quiere decir que se otorgan formas de estar en la realidad por las cuales se optan y a las que se modifican.

Zubiri observa tres aspectos que definen lo que es la tradición:

- 1) Los momentos estructurales.
- 2) El sujeto.
- 3) El carácter formal.

Los momentos estructurales de la tradición son tres. El primer momento es el **constituyente** que permite la instalación en una forma de estar en la realidad. El segundo momento es el **continuyente** que lleva a cabo la entrega de lo dado que es recibido y revivido desde sí mismo. El tercer momento es el **progreidente** donde aquello dado lleva hacia una nueva manera de entregarlo⁵⁶.

En cuanto al sujeto inmediato de la tradición, Zubiri lo coloca en el *phylum*. La especie refluye sobre los individuos pertenecientes a ella en dos aspectos distintos, pero conexos: biográficamente y socialmente. Estos son dos modos en el cual la tradición afecta a las personas. El primero tiene que ver con la vida propia de cada hombre en cuanto a lo que es su biografía personal: cómo lo dado por la especie construye la

⁵⁶ Idem, pp.24-26

persona de cada uno. El segundo modo se refiere a la afectación del individuo en cuanto convive con los demás: cómo lo dado es tradición social, impersonal. La historia es, precisamente, este modo de afectación impersonal a la persona.

Lo impersonal es una reducción de la acción personal a la acción de la persona. No importa quién es “fulanito”, sino qué hizo él. Y esta reducción puede efectuarse vía la alteridad, que es lo propio de la sociedad, o vía el *operatum*, que es lo propio de la historia. A la historia, pues, pertenece el *opus operatum*, lo operado, lo obrado, pero no el *opus operans*, la operación misma. Por la vía del *operatum*, la historia es historia social e historia biográfica; pero esta última no se confunde con la biografía personal⁵⁷. La historia como *operatum* es lo que corresponde al concepto dimensional de ella.

Con base en lo anterior y a partir de la **confrontación con tres tesis** que enuncian lo que la historia es esencialmente, Zubiri plantea cuál podría ser la definición formal de ella. Para Zubiri la tesis que considera que la **historia** consiste esencialmente en **vicisitud** es inexacta y falsa. La historia no es sólo “contar” lo que “le pasa” a alguien, sino también “comprender” eso que “le pasa”. Por otro lado, la segunda tesis que hace de la **historia** esencialmente **testimonio** tampoco es válida. La historia no expresa su continuidad en aquellos vestigios legados, sino en lo que se entrega a través de ellos. En estos testimonios se entrega algo; por lo tanto, lo esencial no son los testimonios en sí, sino la entrega misma de ese algo a que el testimonio refiere. Sin embargo, aunque la historia sea esencialmente entrega, se debe explicitar ese algo que se entrega, puesto que no todo aquello que puede ser entregado es lo esencial. Es así que la tesis que advierte que la **historia** es entrega o transmisión de **sentido** tampoco resulta correcta. Lo más primario y radical que se entrega en la historia como tradición no son sentidos de la realidad, sino la entrega de la realidad misma.

⁵⁷ Idem, pp. 27-33

Esta cuarta tesis que señala Zubiri, de la **historia como entrega de realidad**, es la única que define esencialmente a la historia. Lo que se entiende como entrega de realidad Zubiri lo precisa con dos incisos. En el primero plantea que la realidad entregada se realiza mediante formas de estar en la realidad de alguna manera. En el segundo advierte que entre las distintas formas de estar en la realidad que son entregadas siempre hay una elección u opción de unas sobre otras. Optar por unas conlleva el límite de lo que se puede hacer con ellas respecto a optar por otras. De esta forma la opción es una opción de posibilidades apropiadas⁵⁸.

La historia es esencialmente un proceso de posibilitación que transcurre en los individuos. La realidad de la historia cobra peso en la realidad del individuo, por eso el individuo es histórico, y su ser, su Yo, es también una dimensión histórica: *“El individuo histórico es el individuo en cuanto determinado dimensionalmente por la historia”*⁵⁹.

En la medida en que se habla de la dimensión histórica de la persona humana se hace referencia a dos aspectos. Por un lado, al individuo histórico como realidad; por otro, a la afirmación de esa realidad como ser del hombre, como su Yo. Se abren así dos problemas dimensionales que refieren a la realidad histórica de cada hombre y al ser histórico del mismo, al Yo histórico. En la medida en que el ser se apoya en la realidad; es decir, que se manifiesta como momento ulterior de ella, Zubiri considera primeramente al individuo como realidad histórica para pasar, apoyado en ello, al Yo como ser histórico.

Tomando al individuo como realidad histórica, la historia puede ser caracterizada como maduración o como desvelación. Sin embargo, para Zubiri ambas tesis no son del todo exactas ya que la historia consiste en *poder*, pero no en un poder

⁵⁸ Idem, pp. 36-39.

⁵⁹ Idem, p. 42.

madurar, ni en un poder desvelar. La **historia** es **desde el individuo** como realidad histórica un **poder optar** por estar en la realidad de una u otra forma. Este *poder* no se refiere a la potencia o la facultad, sino a la posibilidad: el poder como posibilitante. Este poder de **posibilitación** “no es un poder yuxtapuesto a potencias y facultades, sino que es estas mismas potencias y facultades en cuanto alcanzan determinados objetos y actos suyos. Es lo que llamamos dotes.”⁶⁰. Y las dotes pueden ser vistas como operativas o como capacidades. La capacidad es formalmente principio de posibilitación. En este sentido, la historia como determinación del individuo en tanto realidad histórica consiste en ser proceso tradente de capacitación. “Es la capacitación para formas de estar en la realidad”.⁶¹

Ahora bien, tomando en cuenta al **ser histórico**, el **Yo** es en primer lugar “**ser-cada-cual**”, en segundo lugar es “**comunal**” y en tercer lugar es “**etaneidad**”. Este último es lo que Zubiri llama el ser metafísico de la historia o la actualidad histórica del ser humano: “Es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella: su actualidad etánea”⁶². Ser etáneo es que el tiempo, como realidad incrustada en la realidad sustantiva hombre, funda la temporalidad del ser humano como figura temporal o concreción histórica del yo, donde uno de sus momentos es la etaneidad.

Quizá resulta demasiado arriesgado afirmar que la historia es sólo una dimensión del ser humano. Es verdad que Zubiri explícitamente así lo propone; sin embargo, él considera que esto resulta demasiado acotado. En este curso de la dimensión histórica del ser humano no habla, como bien lo dice, de la realidad en tanto histórica, sino sólo de lo histórico como dimensión del ser humano. Pero si el ser está fundado o es actualización de la realidad; lo histórico, como dimensión de ese ser, está fundado en la realidad histórica. Zubiri pone esta realidad histórica en el individuo, aunque en

⁶⁰ Idem, p. 49.

⁶¹ Idem, p. 53.

⁶² Idem, p. 60.

Estructura dinámica de la realidad la advierte como un dinamismo de la totalidad de lo real. Esto es lo desarrollado por Ellacuría en *Filosofía de la realidad histórica*. La historia no sólo es la realidad del individuo que actualiza su Yo histórico; la historia es sobre todo la unidad última de la realidad.

CAPÍTULO 3

EL PARADIGMA DIALÉCTICO

Dentro del campo filosófico, Ellacuría discute de manera explícita, por lo menos en el artículo introductorio a su *Filosofía de la realidad histórica*, con el paradigma dialéctico. Desde él también apuntala diversas conceptualizaciones para su propio paradigma. Evidentemente, son dos aspectos cruciales con los cuales se enfrenta, por un lado, con la conceptualización hegeliana de la realidad y de la historia como movimiento del Espíritu; por otro lado, con la conceptualización materialista de la realidad y de la historia como el desarrollo de las fuerzas productivas.

Ellacuría advierte que son estas dos variantes del paradigma dialéctico, más el zubiriano, con los cuáles deberá discutir para realizar su propia propuesta. Otros paradigmas, como el ontológico que haría de la historia una desvelación del ser (Heidegger), son tomados en cuenta con mucha menor importancia. Y menos aún, la conceptualización postmoderna del fin de la historia. Su oposición hacia estos dos últimos radica en los sustentos propios de sus tesis respecto de las posiciones que cada paradigma ocupa en el campo de la filosofía, más que en una discusión explícita con sus propuestas, tal y como sí lo hace con Hegel y Marx.

El punto de partida para confrontación con el paradigma dialéctico es la conceptualización de la unidad de la realidad como objeto de la filosofía. Ellacuría en “El objeto de la filosofía” plantea de Hegel, Marx y Zubiri la conceptualización de este objeto, pero al mismo tiempo va dando la pauta para señalar el peso y la concepción de la historia en ellos. Posteriormente, lo que en su *Filosofía de la realidad histórica* plantea es la convergencia de ambas.

De Hegel Ellacuría dice que el objeto de la filosofía es la unidad de la totalidad real pero conceptualizada en una dialéctica abstracta del Absoluto: la realidad en tanto realidad es un movimiento ideal que afanosamente busca la realización de la libertad plena del espíritu universal. De allí que la historia sea el devenir de ese espíritu que se manifiesta objetivamente.

De Marx Ellacuría menciona, con todas las reservas respecto a su quehacer filosófico, que si bien el objeto de la filosofía también se encuentra en la totalidad de lo real, éste no está conceptualizado en los términos hegelianos; por el contrario, el aspecto más radical de la realidad se localiza en las condiciones materiales para el sostenimiento de la vida, dadas en el proceso económico de la producción de mercancías. Precisamente, debido a que su planteamiento no es formalmente filosófico, sino científico, es que en esta realidad así caracterizada, la historia no es sino el desarrollo de las fuerzas productivas para el sostenimiento de la vida.

La confrontación con ellos parte de la apropiación de Ellacuría del planteamiento de Zubiri de que *“la realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal”*⁶³. De esta manera, la realidad en su dar de sí, va dando origen a formas cada vez más complejas de realidad. Uno de los dinamismos de la realidad es la historia, y en este sentido constituye la dimensión histórica de la realidad sustantiva que es el hombre, pero además, también, su ser histórico.

⁶³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 25

1. El objeto de la filosofía y la conceptualización de la historia en Hegel

Uno de los interlocutores de Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica* es Hegel; si bien es cierto que no aparece ningún capítulo explícito sobre él, como tampoco sobre Marx, no obsta para no considerar la importancia de este filósofo en la propuesta ellacuriana. En “El objeto de la filosofía” el tratamiento que Ellacuría le da tanto a Hegel como a Marx parece demasiado esquemático y limitado; ciertamente este artículo es un añadido póstumo, pero ha sido colocado allí, precisamente, para mostrar la genética de la *Filosofía de la realidad histórica*.

Las varias temáticas que se tocan en esta obra, y por supuesto, el alcance de la categoría de realidad histórica, están fraguadas a la luz de una consideración previa. Es en “El objeto de la filosofía” donde se advierte que lo venidero consta de un soporte que necesariamente debe ser conocido para plantear correctamente el problema de la realidad histórica.

Hegel, el principal referente también para Zubiri, otorga a la realidad su unidad en un universal abstracto: el Espíritu Absoluto. Ello requiere explicar en qué consiste esta conceptualización de la realidad y de la historia como idealidad y por qué Ellacuría se opone a ella. Habrá que tomar en cuenta, también, las posibles imprecisiones u oscuridades que Ellacuría pueda cargarle a Hegel.

Hegel arranca de una tradición filosófica, el idealismo alemán, y de un contexto histórico, la ilustración y revolución francesas, la Reforma protestante y la nueva física. Este es marco genético de su producción intelectual y no debe ser olvidado. Lo que Hegel conciba como la razón de la historia, cristalizada en el Estado, significa la conceptualización de la realidad como la totalidad del Espíritu Absoluto.

Con Hegel la modernidad filosófica alcanza su madurez. Y ésta se puede definir desde dos principios: a) el principio de universalización de un caso particular, y b) el principio de individualidad de la libertad humana. Ellos son las piezas claves en las que se monta la razón, y desde las cuales se sustentan las posturas kantiana y hegeliana. Ahora bien, estos principios tienen una génesis que los determina.

El desarrollo de un **nuevo paradigma** en la **física** conforma un primer acontecimiento en la reformulación de la idea de universalidad en la filosofía. Lo que realmente importó fueron la posibilidad de establecer leyes generales a partir de casos particulares y la oportunidad de mostrar el conocimiento filosófico como conocimiento científico. En otras palabras, se cree en la posibilidad de establecer leyes universales de todo aquello perteneciente al *cosmos* a partir del único universal constatable propio del hombre: la razón. Así, entonces, lo universal se formula como algo abstracto, como pensamiento⁶⁴.

Otro acontecimiento histórico de igual magnitud para el campo filosófico lo constituyó la **Reforma**. El núcleo central de su planteamiento fue la autoridad autónoma del individuo respecto a cualquier otra autoridad eclesiástica. El hombre es el único responsable de su conciencia frente a Dios; cualquier otra mediación significa anular la autoridad directa de Dios respecto al hombre.

El individuo posee en sí mismo su propio sustento para acceder a la verdad; su *ratio*, por un lado, le obliga frente a sí mismo y frente a Dios; y por otro, le posibilita la condición de la libertad para llegar a él, aun y a pesar de sus propias contradicciones. Tanto el imperativo categórico de la razón práctica y la astucia de la razón del Espíritu Absoluto quedan implicadas en la misma lógica que las hace brotar: el individuo⁶⁵.

⁶⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1ª edición, 1996.

⁶⁵ Ídem

Sin embargo, esta libertad de la razón que obliga al individuo a hacer salir de sí las últimas consecuencias de sus actos, es una razón escindida del mundo social; es decir, de las contradicciones reales. La libertad está sujeta al interior del hombre, y en el interior del hombre quien manda es la razón. ¿Y quién es entonces el hombre libre? Aquél capaz de reflexionar sobre sí y sobre el mundo desde sí. Reflexionar, entonces, significa volver a sí, introspección; o dicho en otras palabras, hacer y deshacer sin estar determinado por el mundo práctico.

La **Revolución Francesa** también influye en el paradigma de la filosofía moderna. Herbert Marcuse considera que el idealismo alemán de Kant, Fichte, Schelling y Hegel está inspirado en ella. No quiere decir que estos filósofos establecieran una lectura teórica de la misma, sino que a partir de este reto de Francia por fundar un orden social y político racional estructuran conceptualmente su sistema filosófico. Hegel hace alusión, de alguna manera, a esta situación en su *Fenomenología del Espíritu* cuando habla de “La libertad absoluta y el terror”; es decir, de la Revolución Francesa y de su negación, el terror jacobino⁶⁶.

La preocupación fundamental de la Revolución Francesa consiste en asegurar universalmente la libertad y los intereses de un individuo racional; para ello, son necesarias aquellas instituciones sociales y políticas que garanticen los derechos del hombre y del ciudadano, además de una estructura económica que defienda, por encima de todo, el derecho de propiedad. En este sentido, no es descabellado afirmar que los ideales de la Revolución Francesa solidifican el marco del idealismo alemán; pero, además, construyen también el sistema democrático de los estados nacionales y las bases ideológicas del capitalismo industrial⁶⁷.

⁶⁶ Cf. G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Tr. Wenceslao Roces, 1ª. Edición en español, 1966, pp. 344-345.

⁶⁷ Cf. Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Tr. Julieta Fomona de Sucre, Barcelona, Ediciones Altaya, 1998, pp. 9-10.

Sin embargo, este orden racional que representa la Revolución Francesa no sólo es producto de los revolucionarios; sobre todo, está diseñado en el pensamiento político de los ilustrados franceses. La Ilustración francesa conforma, también, este marco contextual; y a nuestro juicio responde mejor a la comprensión de la propuesta hegeliana de la historia.

Estos pensadores importan por filosofía política, pero indudablemente, también, por su filosofía de la historia⁶⁸. A este respecto, es particularmente significativo Montesquieu, quien afirma que la **historia** es esencialmente **Estado** a cargo de un legislador, que mediante la razón, cristalizada en el **Derecho**, da cauce a la creación libre del futuro.

En el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu queda de manifiesto que la historia tiene una estructura que es el origen de lo político. La multiplicidad de instituciones políticas empíricas evidencia la unidad de una realidad que no puede ser sino histórica porque la esencia misma de esta unidad consiste en impulsar su movimiento. La historia es esencialmente Estado cuyos principios son las pasiones humanas regidas o controladas por el legislador, el cual gobierna las fuerzas de la naturaleza mediante el conocimiento para crear libremente el futuro adecuado para tal sociedad⁶⁹. El buen legislador ha de confiarse a su sola razón; por más limitada que ésta pueda ser, es preferible a sus caprichos. Abandonarse a la razón le permite al legislador una buena comprensión de los principios y fuerzas generales de la historia; con ello puede canalizar el orden de las leyes naturales (clima, suelo, etc.) para posibilitar la creación de un futuro seguro⁷⁰. No se trata de deshacerse de las pasiones humanas, sino de

⁶⁸ Es una falsedad la idea del antihistoricismo ilustrado. No sólo la ilustración francesa es una muestra de ello; esta inquietud en Alemania tiene como representante a Herder, un romántico, y por supuesto a Vico en Italia. Hegel, así como los demás idealistas alemanes, no pueden ser ajenos a ello; sobre todo, respecto a la ilustración francesa. Cf. Daniel Brauer, "La filosofía idealista de la historia" en *Filosofía de la historia*, op. cit., p.105.

⁶⁹ Ídem, pp. 236, 240-241.

⁷⁰ Ídem, p.240.

someterlas a un principio regulador, y de esta forma lograr que la historia y la política se rijan por la razón concretada en las leyes, en el Derecho.

La ley, el Derecho, es la razón humana misma; y en el Estado los ciudadanos no ejercen por coacción su respeto a ellas. Por el contrario, es la libertad internalizada, que consiste “*en poder hacer lo que se debe querer y no en ser obligado a hacer lo que no debe quererse*”⁷¹, la que gobierna la ley. De esta manera, la razón es la única capaz de conducirnos a la auténtica libertad política.

Efectivamente, hay en esta realización libre de la razón en la historia vehiculada por el Estado una coincidencia de Hegel con Montesquieu; más aún, ésta se ensancha en la medida en que la ley, que no puede sino representarse en el Derecho, adquiere un papel central en el filósofo francés, de la misma manera que para Hegel en quien el Derecho es la última gran manifestación del Espíritu que se sabe a sí. Precisamente, la *Filosofía del derecho* es importante porque la razón que se realiza en el Derecho es la manifestación última de un espíritu que se sabe libre:

*“El campo del Derecho es lo espiritual, y su lugar preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su sustancia y determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu expresado por sí mismo...”*⁷²

Desde la mirada de Ortega podemos señalar que Derecho y Estado tienen que ver con el desenvolvimiento del Espíritu, con la historia, como historia del Estado.

Para Hegel el hombre es una realidad que se mueve entre la naturaleza y el espíritu; es decir, entre el “estar en sí” y el “estar sobre sí”. En la medida en que el hombre vive fuera de sí, “estar en sí”, significa que es esclavo; pero si el hombre vive

⁷¹ Ídem, p. 409

⁷² G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 2ª Edición, 1985, pp.31-32.

dentro de sí, “estar sobre sí”, adquiere plena libertad. En esa ruptura entre naturaleza y espíritu lo que está en juego es la libertad. El espíritu es ante todo libertad; lo cual significa que es capaz de crearse a sí mismo por su propia determinación.

Como Montesquieu, para quien el espíritu de las leyes radica en el interior del ciudadano, en la razón, y de la que el legislador tiene que cuidar, Hegel advierte que quien se manda a sí mismo es quien se da a sí mismo la ley. Y quien esto puede sólo es el Estado; ni el individuo, ni mucho menos la naturaleza, son capaces de tal proyección. Por eso, el Espíritu aparece en forma de Estado con su Derecho. Es en este sentido que Ortega cree que la historia espiritual, el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto, una realidad total e impersonal, es la historia del Estado⁷³.

Este “sujeto impersonal”, no atado ni a la naturaleza, ni a la vida social o a la vida individual es la conceptualización de la realidad como una unidad ideal y, en última instancia, la conceptualización de la historia, como esa realidad que es el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto. Y es aquí, entonces, uno de los nudos donde se asienta el carácter ideal de su filosofía.

Para Ellacuría, el problema de la idealidad y la materialidad como conceptualizaciones filosóficas de la realidad; es decir, como planteamientos metafísicos, no son parte de una posición ideológica o doctrinaria. La idealidad o la materialidad vienen a definir la estructuración de una posición teórica delimitada y no la postura de una ubicación política.

En este sentido, para comprender la crítica de Ellacuría a la filosofía de Hegel puede ayudar lo que el mismo Zubiri plantea al respecto en una conferencia pronunciada en Madrid en 1931, titulada “Hegel y el problema metafísico”, compilada

⁷³ José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 4ª Edición, 1972, pp.120-121.

luego en *Naturaleza, Historia, Dios*. Allí Zubiri expone el punto de partida del pensamiento hegeliano: el racionalismo moderno de Descartes.

El horizonte griego, de la naturaleza y el movimiento, quedó desplazado por el cristianismo. Con la nihilidad y el concepto de espíritu -todo aquel ente que puede entrar en sí mismo y que por el mismo hecho puede existir segregado del resto del universo- la filosofía occidental da inicio a su especulación metafísica. Este giro empieza a marcar un centramiento en lo más interior y propio del sujeto: la razón.

Ya San Agustín advierte que Dios ha sido el creador de todo. La creación ha sido obra suya a partir de la nada. Los símbolos griegos de alfa y omega significan que la totalidad de cuanto hay tiene su origen en una unidad de creación divina y su fin en la misma divinidad. Pero, además, en esa creación que es el hombre, Dios es la raíz misma de su interior; por eso, para San Agustín, retornar a sí mismo significa conocer a Dios, llegar a la verdad⁷⁴. Precisamente, de todos los seres creados quien puede entrar en sí mismo es el hombre, el espíritu humano; sólo él es capaz de ir hacia su interior.

El horizonte creacionista proyecta al hombre hacia lo divino, descubriendo en sí mismo la manifestación de la divinidad. Lo divino es entendido esencialmente como logos, el cual constituye la razón última del todo, la razón del hombre. El logos, la razón universal que es Dios, es compartido al hombre en su interior. Efectivamente, el logos se halla en el espíritu divino aunque se le comparte al hombre; el logos es algo propio de Dios y no algo propio del hombre. Y es este el punto que los nominalistas, como Ockham, van a rechazar. Ellos argumentan que la esencia de la divinidad no es el logos, sino el libre albedrío. Afirman que la necesidad racional es lo propio del hombre, pero no de Dios. Lo propio de Dios es la libertad; lo propio del hombre es la razón.

⁷⁴ Cf. San Agustín, *Confesiones*, Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca, México, Editorial Porrúa, 1986, pp. 107-108.

Como consecuencia de esta postura, el hombre se concibe, ahora, separado del universo y de Dios. La ruptura con el horizonte griego, hecha por el cristianismo, es la ruptura con la comprensión del cosmos y la *physis*, es la anulación del logos como el *decir* lo que las cosas son. La ruptura con el horizonte creacionista, comenzada por los nominalistas y radicalizada por Descartes, es la ruptura con la divinidad en la medida que se arranca de ella el logos, la necesidad racional, para hacerlo algo propio del hombre. Esta es la situación en la que Descartes se encuentra: el saber ya no se apoya ni en el logos griego que refiere al logos divino. ¿Cuál será, entonces, en nuevo punto de apoyo? Para responder a ello, Descartes no puede más que recurrir al único y último reducto de seguridad del saber, el yo, el sujeto⁷⁵. Es el inicio de la modernidad filosófica, de la cual Hegel es su madurez.

Si de Descartes a Kant hay una contraposición del mundo de la naturaleza griego con el mundo del espíritu; en Hegel hay un cierto vínculo que se unifica en el Absoluto. Frente a la naturaleza que es *ser en sí*; el espíritu es *ser para sí*. La totalidad de todo cuanto hay es naturaleza y espíritu. Efectivamente, el universo, la totalidad, es unidad real; sin embargo, para Hegel lo que determina esta unidad real, su punto de apoyo, no es *ser en sí*, la naturaleza, lo que está ahí; sino *ser para sí*, el espíritu.

El espíritu es devenir sistemático. Es sistema en cuanto una articulación interna de todo lo que hay con él. La articulación interna quiere decir que la totalidad de las cosas son un momento suyo; esto significa que le pertenecen, y que son engendradas por él, de alguna manera. Por lo tanto, el espíritu, en cuanto tal, tiene que brotar de sí mismo para mantener la unidad real del todo. Ahora bien, como el espíritu no es ninguna cosa en particular, puesto que todas las cosas son momentos suyos, es la totalidad de la unidad real; pero ello conlleva a la problemática de la nihilidad, porque,

⁷⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 6ª Edición, 1974, pp. 229-230.

entonces, el espíritu a fuerza de ser todo no es nada: es vaciedad. En esto consiste el devenir: en evitar la nada⁷⁶.

Esta conclusión del espíritu, que es ser todo en la medida en que no se identifica con nada, lo fuerza a salir de sí; y en el intento de superar esta contradicción, irremediablemente se vuelca otra vez sobre sí. El devenir es, pues, su forma de existir. En este devenir, el espíritu se hace algo, es principio de algo; pero lo es, porque él mismo consiste en el principiar mismo. Por eso dice Zubiri que Hegel al darse cuenta de que en esta actividad fundante el espíritu se posee a sí mismo, manteniendo su unidad e identidad a través de su propia negación, se sabe: es concepto o idea⁷⁷. Es de esta manera que se puede afirmar, como lo hace Ellacuría, que la unidad total de lo real se configura como idea; es decir, lógicamente.

El saber absoluto es conciencia. Una conciencia, un saber, que no recae en el *en sí* de la naturaleza; pero que, tampoco, es el yo, el sujeto, el *para sí* “simple”. Ese saber absoluto es lo más radical del yo en cuanto que no se identifica con ningún yo en particular, es impersonal. Es una conciencia que trasciende la *yoidad*, lo particular, lo propio, pero que la funda en algo que la totaliza. Esa totalidad que mantiene la unidad de lo real, objeto de la filosofía, es pura abstracción. Lo más propio del yo, la razón, consiste en ser pensamiento abstracto, algo impersonal; este es un *de suyo trascendente deviniendo*. Lo más propio del yo no está sujeto a él; es un absoluto a él y por él. Es la universalidad de la razón humana que en su confrontarse consigo misma manifiesta una realización suya que *concibe* aquello en lo que consiste la totalidad, y que por ese mismo proceso se da cuenta de lo que es ella misma. La historia es ese momento

⁷⁶ Idem, p. 234

⁷⁷ Idem, p. 235.

permanente de reencuentro: es eternidad. La filosofía es captar en su eternidad al absoluto⁷⁸.

Puede afirmarse que Zubiri logra mirar el planteamiento filosófico del asunto, su núcleo metafísico; sin embargo, visto únicamente de esta manera, el sentido pleno de lo que quiere decir Hegel aparece oscuro; por ello, quizá, recurrir a Ortega puede iluminar no sólo la filosofía hegeliana, sino la comprensión que probablemente Ellacuría también tenía del filósofo alemán.

Ortega ha sido claro en que el movimiento del espíritu nos indica el drama de un personaje, la vida histórico-universal, que se revela en un apasionado monólogo. Esta vida es la única realidad total y es a la que Hegel llama espíritu; el cual se concreta en los pueblos, pero de manera especial en el germano. Y así como hay que decir de la naturaleza, de las cosas materiales, la verdad absoluta, también hay que hacerlo con el espíritu, con la historia. Por eso Hegel penetra en la historia con la *Lógica*⁷⁹; es decir, con el proceso con el cual el espíritu de la humanidad se va elevando y reconociendo desde la conciencia, la autoconciencia, el espíritu y la religión hasta el saber absoluto que es la libertad.

Marcuse advierte, de igual forma, que la Historia tiene que ver con la razón y ésta con el Estado. Y la comprensión de todo ello no puede agotarse en una interpretación puramente metafísica, sino a partir de “*los esfuerzos por un orden de vida libre y racional*”⁸⁰. En este sentido, podemos coincidir tanto con Marcuse como con Brauer en que la *Fenomenología del espíritu* es el enlace del proceso epistemológico de la conciencia, la *génesis de formas cognitivas*, con el proceso

⁷⁸ Idem, pp. 235-236.

⁷⁹ Cf. José Ortega y Gasset, op. cit., pp. 105, 111, 113 y 115.

⁸⁰ Marcuse, op. cit. p. 11.

histórico de la humanidad, donde los diferentes modos de entender el mundo significan los diferentes modos de situarse en él, desde la esclavitud hasta la libertad.⁸¹

*“La historia es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo -el espíritu enajenado en el tiempo...Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu...El reino de los espíritus...constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino”.*⁸²

En la *Fenomenología del espíritu* se configura la *Lógica* del saberse absoluto del espíritu, pero al mismo tiempo se muestra esta configuración como desenvolvimiento dialéctico en tanto retrospectiva; es decir, en tanto recuerdo. Precisamente, el retorno del espíritu a sí mismo es el recuerdo que advierte Hegel en su salida al mundo de los “espíritus”, que no son sino las manifestaciones histórico-políticas en que el espíritu humano ha ido apropiándose de lo más radical que lo constituye: su libertad. El carácter ideal de su filosofía consiste también en este aspecto.

La historia, en tanto realidad del Espíritu Absoluto, se presenta como algo suspendido en el tiempo que para que adquiera temporalidad debe recorrer el camino inverso a su punto de llegada. En este recorrido la humanidad se reconoce en sus opuestos como algo necesario para llegar a ser lo que es. La realidad es la especulación dialéctica que reconoce lo que eternamente es como su constitutiva libertad: el saber conceptual. La unidad de la realidad está dada en ese mirarse al espejo allegándose

⁸¹ Cf. Marcuse, op cit. p. 98 y también Daniel Brauer, “La filosofía idealista de la historia” op. cit. p.106.

⁸² Hegel, *La fenomenología...* op. cit., pp. 472-473.

hacia el origen como devenir a lo que se es. Quien se ve reflejada allí es ella misma superada de su naturaleza, y puesta sólo como aquello que le ha dado su total plenitud: el espíritu. El idealismo hegeliano consiste en afirmar que la realidad sólo es plena realidad en un proceso de introspección cognoscitiva de sí dada por el saber conceptual que es la filosofía.

La *Fenomenología del espíritu* es la conceptualización de la realidad dada en su historia de como va siendo concebida y refutada. Podemos señalar cuatro grandes partes en ella. Primeramente una introducción a la que le sigue lo que podríamos llamar la forma lógica como opera el espíritu y su ruptura con la naturaleza, después las formas sociales como este espíritu se desenvuelve reconociéndose así cada vez mejor, y finalmente la forma como este espíritu deviene unidad total y absoluta de la realidad, como religión primero, y luego como ciencia; es decir como metafísica, como el saber último que es la filosofía.

*“Los momentos (del espíritu) son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu (vida histórico-universal)... La religión presupone todo el curso de estos mismos y es la simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellos... La religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, retornan y han retornado como a su fundamento, constituyen en conjunto la realidad que es allí de todo el espíritu...El espíritu total, el espíritu de la religión es, a su vez, el movimiento que consiste en llegar partiendo de su inmediatez, al saber de lo que él es en sí...La realidad es encerrada en él y superada en él...es la realidad pensada, universal... (Pero) el espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal...”*⁸³

⁸³ Ídem... pp. 397-398, 396.

Esta es la conceptualización ideal de la unidad real del todo a que se refiere Ellacuría en su crítica a Hegel. Ellacuría no puede aceptar que la realidad esté conceptualizada idealmente; sin embargo, en lo que supone como lo más valioso de su planteamiento es en el carácter dinámico de este movimiento ideal del Absoluto. Si bien para Ellacuría no se puede afirmar que el dinamismo de la realidad sea unívocamente dialéctico, ya ideal como en Hegel o material como en Marx, lo que no se puede negar es que la realidad no es estática; es decir, la realidad consiste en una unidad procesual cuyos momentos determinan un dinamismo estructural.

*“Hegel y Marx admiten que toda la realidad forma, de una u otra manera, una sola unidad real, dinámica y procesual...No hay, por tanto, que buscar un concepto unificante y abarcante de algo físicamente distinto y disperso, sino un concepto que refleje del mejor modo posible la unidad ya dada, aunque ésta sea una unidad de contrarios en perpetuo movimiento y cambio. En esta unidad entran para Hegel tanto el Absoluto como las más bajas presencias de la materia”.*⁸⁴

Esta visión filosófica ideal hegeliana de la unidad total de lo real es una visión histórica: una filosofía de la historia. Lo real concreto del acontecer histórico sólo encuentra su plena realización en el pensamiento. La historia constituye la unidad de la totalidad pero en su dimensión ideal.

Hegel advierte una razón manifiesta en esta unidad real de la historia. Es el fin rector último universal. La razón como guía del movimiento dialéctico supone un proceso eterno de no repetición de la historia, que tiene un sentido y un fin: la autoconciencia del espíritu de saberse libre. El salir de sí y el regresar a sí, constituye esa eternidad: el espíritu siempre se reencuentra consigo mismo. Sin embargo, es un reencuentro

⁸⁴ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991, p. 25.

ascendente: el espíritu se supera sabiéndose cada vez más libre. Este es el fin universal de la razón explicitado en la historia: un progreso en el que el espíritu llegue a saber y tomar conciencia de lo que verdaderamente es y lo realice: la libertad.

El espíritu se mira como algo concreto (individuo-pueblo) y como algo activo (dialéctico) en constante realización. Esta realización que significa libertad se lleva a cabo en el sujeto individual y en el sujeto colectivo; es decir, en cada persona y en cada pueblo. Si la persona concreta realiza el espíritu del pueblo o de un grupo determinado, en el cual se supone que se desenvuelve la idea de la historia; entonces, es claro que toda persona debe querer y debe querer realizar ese fin universal que consiste en ser libre.

Pero la libertad necesita realizarse explícitamente en el Estado. Allí, se establece la unión de la voluntad subjetiva y lo universal. Esto significa que el individuo como persona, pero más aún, como ciudadano, goza y tiene su libertad porque sabe y quiere lo universal.

Considerando lo anterior, podemos observar dos puntos claves en la filosofía de la historia hegeliana. Uno hace referencia al carácter del *telos* de la historia; otro al Estado como la instancia principal en donde se desarrolla una auténtica libertad.

Según Requejo Coll, siguiendo a E. Weil, lo que le importa a Hegel en el devenir de la historia es su sentido y su dirección en su totalidad y no en su concreción⁸⁵. El *telos* de la historia hegeliano apunta a la realización de la *Vernunft*. A decir de Bloch, éste no significa tanto “un deslizarse hacia delante, sino ruptura y salto mediado”⁸⁶. Ruptura implica la lucha dialéctica entre los opuestos que llegan a una novedad o síntesis; es decir, que esta ruptura supone un salto hacia otra cosa distinta, pero es un salto no producto del

⁸⁵ Cf. Ferrán Requejo Coll, *Teoría crítica y estado social: Neokantismo y social democracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1ª Edición, 1991, pp. 96-100.

⁸⁶ Ernst Bloch, *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, Tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 222.

azar o mera cuestión de la naturaleza, sino un salto sustentado por medio del espíritu manifiesto en los hombres. Es un devenir que presenta, por lo menos, tres características:

- 1) un devenir cuya lógica es dialéctica;
- 2) un devenir que se manifiesta con toda su fuerza en la historia humana en donde el espíritu rompe con la naturaleza;
- 3) un devenir donde el espíritu cada vez toma mayor autoconciencia de que es libre.

El carácter dialéctico del devenir de la historia deja abierto el mundo de las contradicciones, como posibilidades positivas de realización. Sin embargo, la razón manifiesta en la historia es la rectora de este devenir. La “astucia de la razón” consiste en la capacidad de sacar provecho del acontecer histórico sea cual sea éste. La “astucia de la razón” en Hegel dirige la historia para conseguir la autoconciencia cada vez mayor del espíritu de saberse y realizarse libre: éste es el fin universal de la razón explicitado en la historia.

Desde aquí va a perfilar sus críticas Marx, quien no concebirá a la historia y a la realidad como idea o abstracción, sino como una unidad en proceso dialéctico que está montada en las determinaciones económicas, que en última instancia atienden a las necesidades materiales del hombre. Por supuesto, para Ellacuría también es criticable esa separación ideal de la historia de Hegel respecto a la naturaleza. Si es verdad que no hay historia natural; es imposible pensar que la historia pueda ser posible sin la materialidad misma de la naturaleza. Pero, por otro lado, juzgar que la historia sea una determinación económica constituye para él, también, una grave afirmación.

2. El objeto de la filosofía y la conceptualización de la historia en Marx

En “El objeto de la filosofía”, Ellacuría hace la crítica de Hegel a través de Marx. El estilo mismo del apartado, “La unidad del objeto filosófico en Hegel y Marx”, es de oposición. La crítica marxista consiste en refutar el carácter dialéctico del desenvolvimiento del pensamiento abstracto y en afirmar que la unidad de lo real se apoya en las determinaciones materiales estructurales.

En el llamado “joven Marx” existe, según algunos filósofos, una reflexión humanista crítica al idealismo alemán. Este punto ha sido rescatado por autores como Fromm y Sánchez Vázquez. Los *Manuscritos económicos-filosóficos*, cuatro escritos de 1844, son la principal obra en que estos y otros pensadores sustentan sus afirmaciones respecto a las tesis filosófico-humanistas marxianas.

En realidad, la reflexión filosófica de Marx está dada en su confrontación con Hegel. El “humanismo” que se advierte en los *Manuscritos* sería parte de esta propuesta filosófica de Marx. Sin embargo, otros textos, *Crítica a la teoría del estado en Hegel*, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, *La ideología alemana*, nos permiten también observar en qué medida su filosofía resulta en una negación de la filosofía misma.

Efectivamente, para algunos autores como Marcuse, e incluso el mismo Ellacuría, Marx jamás hizo filosofía; en todo caso, lo que pretendió fue su aniquilación como verdad, aunque para ello tuviera que recurrir al mismo lenguaje filosófico. El único objetivo de Marx consistió en la formulación científico-materialista de la realidad; por ello, es necesario un acercamiento cuidadoso a la lectura marxiana en relación con Hegel y en las objeciones que le hace Ellacuría.

Marx parte de la crítica a Hegel desde la crítica de Feuerbach. De ésta Marx rescata el carácter de la filosofía como una dogmática, una religión y una enajenación,

de la cual hay que desprenderse oponiendo a su absoluto, a la concepción abstracta de ella, “*un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo*”: la relación social⁸⁷.

*“La filosofía hegeliana de la historia... no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros... Esta concepción es realmente religiosa; presenta al hombre religioso como el protohombre de quien arranca toda la historia...suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas... Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa... (Pero) no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación... resuelve la esencia religiosa en la esencia humana... (Sin embargo) no ve que el sentimiento religioso es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad”.*⁸⁸

Hegel queda atrapado en el pensamiento abstracto como punto de partida del proceso histórico. Su *Lógica* se compara con la mercancía llamada dinero, en el sentido de que el pensamiento puramente especulativo adquiere existencia propia independientemente del hombre material en relación social y del proceso histórico real: es un fetiche que ignora a la naturaleza y al hombre concreto.

⁸⁷ Varios filósofos, no sólo los marxistas, insisten en ver una especie de teología o de una filosofía de la religión en el sistema hegeliano. Esto, sin lugar a dudas, permite una clave de lectura para la *Fenomenología del espíritu*. No se trata, sin más, de una justificación teológica; más bien refiere la preocupación de Hegel por la conciliación de lo individual con lo universal, de la subjetividad con la objetividad, de la conciencia con la autoconciencia. El espíritu que se desenvuelve como historia no adquiere su plenitud cuando ha alcanzado la religión natural, tampoco cuando ha hallado la religión del arte, sino en cuanto le ha sido revelada la religión verdadera. Aquí el espíritu encuentra la unidad de conciencia y la autoconciencia. Respecto a lo anterior puede consultarse:

Juan José Tamayo-Acosta, *Imágenes de Jesús*, Colección Hacia la comunidad, Madrid, Trotta, 1996. Especialmente el apartado “Hegel: de la Historia de Jesús a la Fenomenología del espíritu”, pp. 130-135.

⁸⁸ Karl Marx, *La ideología alemana*, Tr. Wenceslao Roces, México, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.

Para Marx, el error de Hegel no está sólo en la *Lógica*, sino en la totalidad de su *Fenomenología*: la realidad se concibe como pensamiento puro. El espíritu que se objetiva externamente, únicamente se identifica consigo mismo al retornar a sí; hay una apropiación objetiva sólo en la abstracción. La apropiación objetiva es la apropiación de ideas y movimientos intelectuales. De esta manera, el mundo real, empírico, está subordinado a la abstracción: la realidad material se comprende como fenómeno mental del espíritu⁸⁹.

Marx reconoce que Hegel concibe al hombre como un proceso. Coincide con él en cuanto a la caracterización de este proceso como dialéctica, producto del propio trabajo del hombre. Sin embargo, Marx se opone a que este trabajo sea trabajo mental abstracto. El hombre en tanto ser genérico, es el aspecto phylético en el cual está de acuerdo Ellacuría, no individual, hace uso de todas las fuerzas propias de su género, y por este mismo hecho deviene. Pero si estas fuerzas no son materiales, sino abstractas; entonces, el devenir consiste en hacer uso de toda esta fuerza de abstracción: en trabajo mental abstracto, en filosofar.

Hegel supone que este saber absoluto, producto del trabajo mental abstracto, tiene como su objeto a la conciencia en sí. Para superar esto que en el fondo es insuperable, el espíritu sale de sí y necesariamente regresa a sí. De esta manera, su centro, su objetivo está en sí; por lo tanto, el hombre es un ser no objetivo, un no ser, un ser abstracto, contrapuesto a la naturaleza. En sentido contrario, Marx observa que el ser humano es un ser natural y, por lo mismo, tiene un proceso de génesis que es histórico. Para Hegel, la historia no es naturaleza; entonces, no es la historia el proceso de génesis del hombre en tanto ser natural, sino en tanto conciencia⁹⁰. Es la misma crítica que

⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, *Manuscritos económicos-filosóficos* en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 166, México, 1ª. Edición en español 1962, reimpresión 1997, pp. 180-182.

⁹⁰ *Ídem* pp.189-190.

también Ellacuría hace respecto al idealismo, y que supera advirtiendo que, si bien la historia no es naturaleza y no se puede hablar en sentido estricto de una historia natural, la historia está montada en la naturaleza a tal grado que puede haber naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza. El tratamiento que Ellacuría da a la solución de este problema se fundamenta en la investigación de Marx respecto del trabajo humano⁹¹.

En la medida en que lo verdaderamente humano es la historia, entendida como desarrollo de la conciencia del espíritu, y no la naturaleza, todo aquello que se manifieste como historia es objeto de la conciencia como “cosificación enajenada”; por lo tanto, mera apariencia de la cual la conciencia tiene que liberarse. Pero en la medida en que conoce este algo como la nulidad del objeto, se conoce a sí misma: lo que aparece como objeto es sólo ella misma en su único acto, el del conocimiento. Este acto es, pues, formal y abstracto. El acto de génesis de la historia es formalidad, abstracción. Esa alteridad con la que se encuentra la conciencia parte de la pretensión de ser otra; sin embargo, en esa alteridad aparente se reconoce a sí misma. Hay una identificación porque la alteridad es la conciencia misma⁹².

Cada vez que el espíritu se desliza hacia la realidad para conocerla se da la negación de la negación: la conciencia se confirma, vuelve a sí, oponiéndose a lo aparente, a lo ilusorio. Y en este proceso o movimiento se da una superación que se constituye como momentos de éste, hasta llegar al saber absoluto. A decir de Marx, Hegel no anula las estructuras reales, sino que las convierte en momentos del espíritu a manera de modos de existencia del hombre (derecho privado, moral, familia, sociedad civil, estado e historia universal), gracias a la operación conceptual abstracta (cualidad,

⁹¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad...* op. cit. pp. 112-113, 140 y especialmente 118-136.

⁹² Cf. Karl Marx, *Manuscritos...* op. cit. pp 191, 195.

cantidad, medida, esencia, fenómeno, realidad, concepto, objetividad, idea absoluta, naturaleza, espíritu subjetivo, ética o espíritu objetivo, arte, religión y saber absoluto)⁹³.

Esta inversión de Hegel consiste en poner, por encima de toda realidad concreta, una conceptualización abstracta. De esta manera, la vida humana y la realidad, prescinden de sus contenidos materiales; se convierten en categorías vacías, en formas lógicas. Existir humana y realmente quiere decir proyectar todo lo que ello significa en la abstracción. Y ésta se manifiesta en la verdadera ciencia del espíritu: la filosofía, la lógica⁹⁴.

Para Marx, lo mismo que para Ellacuría, Hegel no pretende que la naturaleza sea un producto de la abstracción pura, sino que su esencia que consiste en ser sensible es error o defecto, algo que no debe ser, pero que está puesto⁹⁵. Con la intuición Hegel no pretende reivindicar a la naturaleza; más bien, advertir ese matiz en su caracterización. Con la intuición Hegel confirma que la naturaleza, la exterioridad, es la forma de alteridad del espíritu; el hecho de que su esencia sea sensible, indica que la única esencia verdadera es la idea. Esto es lo que quiere decirse cuando se habla de la conceptualización ideal de la realidad por parte de Hegel.

Aunque puede parecer que la crítica de Marx respecto de Hegel es bastante agria y negativa; por el contrario, como lo señala esa frase tan trillada, Marx se queda con el núcleo y desecha la corteza. Más aún, tanto Marx como Engels son demolidores de quienes son burdos pastiches de Hegel o de quienes pretenden denostar su filosofía sin

⁹³ Ídem, pp 192-193.

⁹⁴ Ídem, pp. 195-197.

⁹⁵ Es curioso advertir que los filósofos ilustrados ven en la naturaleza, pero sobre todo en las instituciones sociales y políticas un orden que puede ser perfectible por la razón. El clima, el suelo, la hidrografía y todas aquellas condiciones naturales, si bien influyen en la vida social, pueden ser sometidas o encauzadas por aquellos descubrimientos técnicos-científicos producidos por la razón inventiva del hombre. Si esto ha sido posible con la naturaleza; entonces, las instituciones pueden ser perfeccionadas o en su defecto ser sustituidas por aquellas instituciones racionales que se opondrían a éstas que son irracionales. Como se ve, todo ello es producto de la razón humana. A este respecto puede consultarse, entre otros: Irving Zeitlin, *Ideología y teoría sociológica*, Tr. Néstor A. Míguez, Buenos Aires, Amorrotu/editores, 2ª Edición en español, 2001, pp. 13-55.

atinar de lo que hablan. La recepción del pensamiento hegeliano por Marx y Engels es transformado de un planteamiento metafísico, filosófico, por un planteamiento científico-materialista. Y este es el punto de discusión:

“...las exigencias del ‘sistema’ obligaban con frecuencia a recurrir a aquellas forzadas construcciones... Pero estas construcciones sirven solamente de marco y andamiaje a su obra (la de Hegel); si... sabemos penetrar a fondo en (su) gigantesca estructura..., descubriremos en ésta incontables tesoros que aún conservan su valor íntegro. En todos los filósofos es... el ‘sistema’ lo más precario de todo... porque responde a la perenne necesidad que el espíritu humano siente de superar todas las contradicciones. Pero, una vez logrado esto, habremos llegado a la llamada verdad absoluta y la historia del mundo habrá terminado, a pesar de lo cual debe seguir adelante... en una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como nos percatamos -y nadie nos ha ayudado más que el propio Hegel a llegar a esta convicción- de que la tarea de la filosofía, así planteada, no es otra que la tarea... de resolver lo que sólo puede resolver la humanidad entera en su desarrollo progresivo... hemos dado al traste con toda la filosofía en el sentido tradicional de la palabra. Echamos por la borda la ‘verdad absoluta’...y nos lanzamos a buscar las asequibles verdades relativas por el camino de las ciencias positivas...Hegel nos enseña el camino por el que podemos salir de este laberinto de los sistemas para arribar al conocimiento positivo real del mundo”⁹⁶

El materialismo histórico es la ciencia de la historia; no es filosofía, como tampoco el materialismo dialéctico lo es. Quizá se ha querido ver en este último una fundamentación filosófica que Engels lleva a cabo para acompañar algunos ángulos del

⁹⁶ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en *Obras filosóficas*, Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels Vol. 18, Tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª Edición, 1986, p. 543.

materialismo histórico; sin embargo, el materialismo dialéctico desarrollado por Engels corresponde a una formulación también científica. La dialéctica se muestra no como una categoría filosófica, sino como una categoría de la materia, en sus relaciones naturales y en sus relaciones sociales. Estructural y dinámicamente la unidad total de la realidad es dialéctica. De allí, el materialismo histórico de Marx enfatiza este hecho, el de la dialéctica, desde una formación económica social específica y generalizante.

No es el momento de plantear si la crítica de Marx a Hegel es sólo a su posición filosófica idealista o a la filosofía como tal. Lo que es un hecho es que esta crítica posibilita una conceptualización diferente de la unidad total de la realidad.

Marx supone que si la realidad intramundana, la única realidad, ha sido revelada a través de la ciencia y ello ha dado por resultado el conocimiento de sus leyes; entonces, la historia es plenamente un quehacer científico porque ha hecho posible la comprensión de las leyes del devenir humano. Y estas leyes no están en una otra realidad extramundana que se hace presente en la masa de hombres, a quien dirige a fin de cuentas a un único destino al que permanecen ajenos. La conciencia, el absoluto o la razón no tienen su origen en sí mismos como algo extraño a la propia realidad intramundana; su principio está en ella misma. Y lo más radical y originario de ella está en la unidad que posibilita su desarrollo: las condiciones materiales de la vida humana.

Esa unidad, que es la condición originaria y el movimiento de la historia, tiene tres momentos fundamentales:

1ro. La producción de aquellos medios que son indispensables para la satisfacción y continuidad de la vida material de los hombres.

2do. La creación de nuevas necesidades, a partir del cumplimiento de la premisa anterior.

3ro. La reproducción de la vida personal y social.

De ellos se puede concluir que la producción de la vida se manifiesta como una relación natural y como una relación social. De allí que a un modo de producción vaya siempre aparejado un modo de organización social⁹⁷.

La realidad como tal es para Marx una unidad cuyo motor siendo dialéctico descansa en la ley económica. En un primer momento ésta es conceptualizada por Marx en la categoría de fuerzas productivas; sin embargo, según Ellacuría, es aún una categoría demasiado general que obvia la lógica más propia de ella. Por ello, tiene que partir de otra categoría: la mercancía. La ley económica es una ley que queda sostenida en la materia; es decir, en aquello más radical del devenir humano: las condiciones de producción de la vida. El materialismo histórico, en este sentido, es la ciencia que ha puesto de manifiesto el carácter esencial de esta realidad.

La conceptualización de la realidad en Hegel tiene su unidad en la historia en términos ideales desde un planteamiento filosófico; en Marx, la conceptualización de la realidad también establece su unidad en la historia, sólo que aquí la base real (fuerzas productivas, capitales, formas de intercambio social), a la que se accede por la ciencia, juega un papel decisivo.

Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* toma distancia de todo materialismo precedente que sigue aún mirando a la realidad como objeto de contemplación. Advierte que este materialismo no se percata de que la realidad es a la vez algo subjetivo en tanto actividad humana sensorial⁹⁸. Efectivamente, para Marx la objetualidad o externalidad de la realidad es un error que ha permitido desarrollar al idealismo el lado activo de la subjetividad de una manera abstracta.

La crítica de Marx, en un cierto sentido, apunta a este modo de escindir realidad e inteligencia. La actividad humana es una actividad objetiva en cuanto que la realidad

⁹⁷ Cf. Karl Marx, *Manuscritos...* op. cit. pp. 208-210.

⁹⁸ Cf. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach* en *La ideología alemana*, op. cit. pp. 633-635, especialmente la 1ª Tesis.

queda perteneciendo *de suyo* a lo más propio de la subjetividad, esto es a su carácter activo y transformador. Por eso mismo, Marx acierta a decir que no es la contemplación, la mera abstracción del trabajo o actividad intelectual, sino la transformación de la realidad, la actividad como fuerza de trabajo, lo más radical de la esencia del hombre⁹⁹.

La actividad intelectual en Marx no tiene una naturaleza puramente contemplativa o “teórica”; es decir, pasiva frente a la realidad. Lo constitutivo de la actividad intelectual humana está dado en su actividad práctica; dicho de otra manera, en su enfrentamiento con la realidad. Este enfrentamiento es una apropiación. Y la apropiación consiste en transformación. De esta manera, la realidad no se da en términos ajenos a la actividad sensorial.

Marx no anula lo especulativo o abstracto del inteligir como uno de sus rasgos; lo que hace es subordinarlo a su estructura más radical que es la praxis. El inteligir no consiste primera ni exclusivamente en la elaboración de conceptos sueltos, *absolutos*, de las relaciones naturales y sociales, que adquieren pleno sentido por sí mismos y por medio de los cuales se puede determinar la ultimidad de lo real. Pero tampoco el inteligir consiste en un mero acto reflejo, donde la realidad se proyecta sobre una inteligencia pasiva. Por el contrario, frente al idealismo y al materialismo ingenuo, que operan un reduccionismo de la realidad y la inteligencia, sobreponiendo una respecto a la otra, Marx observa una unidad en ellas que las determina. Ni la inteligencia es un dinamismo abstracto, ni es tampoco una especie de *tabula rasa* donde quedan impresas las huellas de la realidad. Ni la realidad es producto de un acto racional, ni es mucho menos objetualidad pura. La inteligencia siente la realidad porque ésta es materialmente

⁹⁹ Cf. Ídem

dialéctica. De esta forma, para el materialismo histórico, en tanto ciencia de la historia, inteligencia y realidad son de alguna manera congéneres¹⁰⁰.

No es exagerado afirmar, aunque sea como hipótesis, que el materialismo histórico contiene una teoría de la inteligencia y una teoría de la realidad que, desde su propio tratamiento y sin pretender ver en ello un anticipo, ni mucho menos una semejanza, con el realismo zubiriano, apunta hacia mismo rumbo de éste. Quizá por ello, Ellacuría descubre que el diálogo con el marxismo puede ser útil para afinar o contrastar el planteamiento zubiriano.

Sin embargo, habrá que enfrentarse a un problema. Esto es que, aunque, efectivamente, ambos planteamientos llevan el mismo rumbo, corren por vías distintas: Zubiri hace filosofía; Marx hace ciencia social. Ellacuría pretende un diálogo de ambas.

Marx jamás se interesa en hacer filosofía, sino una crítica de ella. No vale decir, si lo que entiende por filosofía equivale, como se señala en *La ideología alemana*, al idealismo alemán. La miseria de la filosofía significa que ésta se asume como la realidad misma; ello equivale a pura ideología, a mera apariencia.

Para Marx, la filosofía es superestructura; por lo tanto, ideología. Lo que se presenta como realidad no es la verdadera realidad; es la manifestación de algo que no se muestra en sí mismo. Si Marx hace la crítica de la filosofía es porque le interesa dejar en claro que la filosofía pretende hacer pasar por realidad lo que sólo es apariencia manifiesta¹⁰¹. Partir de la apariencia para llegar la realidad en sí misma no constituye el

¹⁰⁰ Habrá que advertir que el problema de articular lo “positivo” con lo “racional” es un planteamiento que se desarrolla en la Ilustración. Newton, en su método científico para su física logra unificar con éxito estos opuestos, y con ello logra que los filósofos ilustrados lo empleen en su crítica social. Marx parece redimensionar el problema y llevar a cabo un tratamiento también efectivo para las ciencias sociales. Al respecto puede consultarse: Zeitlin, op. cit. pp. 15-18.

¹⁰¹ Resulta por demás interesante, respecto a este asunto, fijarse en la diferenciación que hace Heidegger sobre el fenómeno en *Ser y tiempo*. A la raíz griega de *phainomenon* (fenómeno, lo que se muestra), que puede resultar equívoca, opone y complementa la raíz germana de *Erscheinung* (fenómeno como manifestación) y *bloÙe Erscheinung* (fenómeno como mera

error de la filosofía; por el contrario, su equivocación consiste en partir de la mera apariencia para quedarse allí. La unidad de identidad de los contrarios no significa sino que la realidad es lo racional; es decir, la especulación filosófica con todas sus tesis.

En este sentido, para Marx la filosofía no puede servir para descubrir la dialéctica de la realidad porque siempre verá en ella lo que se juega en el plano de la apariencia, y en torno a ello construirá la conceptualización de la unidad total de lo real. Descubrir el carácter dialéctico de la realidad como unidad total sólo nos lo puede ofrecer la ciencia.

El materialismo es ciencia porque es capaz de conceptualizar lo que es la realidad en sí misma desde sí misma y no desde aquello ajeno, en última instancia, a ella. Este es el sentido del marxismo sobre la realidad, su constitutividad intramundana cerrada en sí misma, que parece suponer Ellacuría¹⁰². El materialismo es histórico porque el proceso, por el cual la realidad ha llegado a ser lo que es, tiene fundamento en el desarrollo dialéctico de las fuerzas productivas.

Para el materialismo histórico, el motor de la historia es la especie humana en cuanto que se apropia del *trabajo* como algo que le pertenece *de suyo*, que forma parte esencial de su realidad. Pero el *trabajo* no es una necesidad ideal; es decir, no está en función de un proceso cognitivo por medio del cual se puede comprender, en primera instancia, lo que la realidad es, y en un segundo momento ver que esa comprensión nos descubre la acción de lo más radical del espíritu humano, el conocimiento. Por el contrario, para Marx, el trabajo es una necesidad material para transformar la naturaleza, y es en este proceso donde lo cognitivo queda inserto. De tal manera que

manifestación). Ello puede ayudar a comprender la crítica de la ideología de Marx. Véase Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

¹⁰² Cf. Ellacuría, *Filosofía...* op. cit. p. 26.

naturaleza e historia quedan imbricadas en el *trabajo*, cuya esencia es la transformación de la realidad que envuelve la comprensión misma¹⁰³.

En la apropiación del *trabajo* por el hombre como algo *de suyo*, se desarrollan contradictoriamente las fuerzas productivas. Esto significa que la transformación de la naturaleza opera como producción de medios de vida para la subsistencia sobre la división de trabajo, la cual no es sino la expresión de relaciones de propiedad¹⁰⁴.

Ahora bien, hemos dicho hipotéticamente que en el materialismo histórico inteligencia y realidad son congéneres. Pero el carácter de este ser congéneres está determinado dialécticamente. Y este es un punto crucial en la crítica filosófica de Ellacuría, tanto a Marx como a Hegel. Ciertamente, para Ellacuría la realidad no está conceptuada como unidad dialéctica ideal. En esto coincide con Marx. Sin embargo, tampoco puede conceptuarse como unidad dialéctica material; es decir, como dialéctica del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Para Ellacuría, ambas propuestas reducen la riqueza de lo real. La realidad no se conceptúa en los términos ideales de Hegel, ni en los términos materialistas de Marx; pero mucho menos, el dinamismo de la realidad se reduce a la dialéctica.

La dialéctica del materialismo histórico es material en el sentido de la determinación estructural. Esta forma de entender la dialéctica desde el grado de desarrollo de las fuerzas económicas opera un cambio sustancial en el horizonte moderno; no sólo en la teoría social, sino en el planteamiento metafísico. La recepción que Ellacuría hace de ello, a través del realismo zubiriano, es la superación de ambas conceptualizaciones. Es la *Filosofía de la realidad histórica*, en el sentido pleno de la expresión, una apropiación superadora y posibilitante.

¹⁰³ Cf. Engels, "El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre" en *Obras filosóficas*, op. cit., pp.412-424..

¹⁰⁴ Cf. Marx, *La ideología...* op. cit. pp. 19-20, 27-29.

La dialéctica del materialismo histórico consiste en esta unidad del hombre con la naturaleza a través de la *industria*, la cual conlleva una lucha que desarrolla las fuerzas productivas. Este hecho es algo empírico que nos muestra la realidad histórica tal y como se ha dado. No hay divorcio entre hombre y naturaleza. La dialéctica ya no está en función de la antítesis naturaleza e historia porque siempre hay una naturaleza histórica y una historia natural; dicha unidad se mantiene por una base real¹⁰⁵.

En la *Lógica* Hegel muestra cómo opera la dialéctica. Lógica es logos como relación. Y la relación más importante es la contradicción. Sin embargo, ésta sólo juega en la realidad en cuanto comprensión ideal. En este sentido, el logos hegeliano rescata el sentido más originario del logos griego, pero lo ajusta al pensamiento abstracto del hombre¹⁰⁶. Hay una continuidad de Hegel con los clásicos y al mismo tiempo una radicalización.

Efectivamente, para los presocráticos, Parménides y Heráclito, el logos manifiesta la unidad de la totalidad de la realidad en el plano cosmológico. El logos es un problema del cosmos. La dialéctica es el principio natural del cosmos. Por el contrario, para Platón la dialéctica que muestra el logos es la unidad necesaria entre *ónoma* y *rema*, nombre y sustantivo; mientras para Aristóteles la sustancia y las categorías son la relación originaria del logos. La dialéctica es así la unidad que se juega en plano discursivo y cognitivo. Por su parte, para Hegel el logos es relación también; pero la relación más radical, la dialéctica, que significa la manera cómo el saber humano conoce la realidad. La unidad dialéctica es la unidad realidad-racionalidad. Pero esta unidad cobra su peso en la racionalidad que es contemplación o actividad intelectual.

En el caso de Marx la unidad dialéctica es también una relación entre realidad y racionalidad, pero no en términos metafísicos o filosóficos. El logos ya no manifiesta la

¹⁰⁵ Cf. Ídem, pp. 45-46.

¹⁰⁶ Sobre el concepto originario del logos puede verse Heidegger en *Ser y tiempo*, op. cit. pp. 55-57.

unidad del pensamiento al que se adecua la realidad. El logos como relación dialéctica sigue siendo la relación fundamental de realidad-racionalidad, pero ahora el acento recae en la realidad que es transformada por la actividad sensorial subjetiva del hombre. La unidad de realidad y racionalidad está dada en los términos científicos-materiales, en los hechos empíricos comprobables y evidentes.

Esta unidad de realidad y actividad sensorial subjetiva se verifica en aquello más inmediatamente radical de la realidad: las condiciones de producción de los medios de subsistencia para la vida. La actividad del hombre y la realidad no adquieren su justa dimensión sino sólo en las relaciones contradictorias que suceden en el desarrollo de las fuerzas productivas. Para Marx la historia real está dada en las contradicciones infraestructurales. La realidad como unidad total es historia y naturaleza asentada en el grado de desenvolvimiento de las fuerzas de producción. De esta manera, la realidad sólo puede entenderse y transformarse desde un método científico-materialista, y no desde aquel que se supone metafísico-filosófico.

Para Ellacuría este es, precisamente, el mérito de Marx: constatar que el dinamismo social y de la historia se asienta en las condiciones materiales de la vida. Sin embargo, a pesar de que éste se abre en una determinación económica al fundamento de la historia en cuanto historia, se mantiene cerrado a cualquier posibilidad de realidad más allá de esta realidad intramundana: es la crítica que Ellacuría lanza sobre Marx.

CAPÍTULO 4

TESIS BÁSICAS DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Para comprender el paradigma de la producción teórica de Ignacio Ellacuría hay que advertir, en primer lugar, cuál es su conceptualización de la unidad total de lo real; en segundo lugar, hay que establecer el lugar de la historia en esa totalidad. Sólo así se verá que este paradigma, tejido en el realismo zubiriano, se sostiene en una metafísica o filosofía primera y en una filosofía de la historia, opuesto a otros paradigmas del campo filosófico referentes a estos temas.

El paradigma filosófico de su producción intelectual se mantiene sobre la base de tres nudos del paradigma filosófico zubiriano -la noción de filosofía, la noción de estructura y la noción de historicidad-, y en torno a ellos utiliza todo el andamiaje conceptual zubiriano con el cual da forma a un nuevo paradigma dentro del propio campo de la filosofía de la historia.

Todo lo señalado en los capítulos precedentes nos dejan abiertas las líneas para situar acertadamente su propuesta de la realidad histórica. La unidad que constituye el objeto de la filosofía con la conceptualización estructural de la realidad en términos históricos es el punto clave del desarrollo de Ellacuría. La totalidad de lo real es el objeto de la filosofía vista en el dinamismo último que lo constituye: la historia. Un dinamismo presente en el núcleo mismo de lo real: la materia. Un dinamismo que lleva a dar de sí a la realidad hasta llegar a la vida y de allí a la historia, donde queda plenificada y absorbida la totalidad de la realidad.

La realidad es, entonces, constitutivamente histórica y sólo puede conceptuársele desde allí. No basta con afirmar sus momentos básicos, sino que es necesario definirla formalmente; es decir, esencialmente, en lo que constituye su estructura radical.

1. La totalidad de lo real: objeto de la filosofía

Para Ellacuría el principio de lo intramundano es su unidad real. Esta unidad o totalidad tiene carácter material, estructural y dinámico. Estos tres caracteres ya nos indican la realidad en cuanto física; es decir, su unidad última radica en sí misma y no en algo externo o artificial a ella¹⁰⁷. Por estos tres caracteres la realidad se ha ido incrementando, se ha hecho más realidad, cualitativamente más que cuantitativamente. Por este plus, la realidad es principialidad (unidad) y ultimidad (totalidad o culmen) de lo intramundano. Esto es lo que permitió, en un momento preciso de su proceso, el surgimiento de la realidad que llamamos hombre, una realidad cualitativamente superior a cualquier otra. El plus de la realidad humana descansa en su inteligir sentiente; por un lado, aprehende la realidad de una manera totalmente distinta a cualquier animal; por otro lado, esto enriquece y fuerza el proceso de la realidad en cuanto ascendencia (complejidad) cualitativa. Esta capacidad del hombre de forzar, de abrir desde la realidad otras posibilidades de realidad y de modos de estar en ella, constituye la raíz de la historia.

La realidad histórica significa esta condición que adquiere la totalidad de la realidad de lo intramundano al momento en que en ella irrumpe el hombre, trastocándola radicalmente. De tal manera, la realidad histórica es la culminación de las posibilidades de toda la realidad, no como “repercusión”, sino fundamentalmente como

¹⁰⁷ Zubiri, *Sobre la Esencia*, op. cit. p.p. 11-13

“re-presentación”; es decir, las posibilidades de nuevas realidades abiertas por el *phylum* humano constituyen la máxima expresión de la realidad en sí misma vuelta a presentar en los límites por ella señalados, con base en los tres caracteres mencionados. En otras palabras, lo que la realidad histórica dé de sí es el grado último de complejidad respecto de cualquier otra realidad existente en la totalidad del universo. La realidad histórica que surge con el hombre, sólo puede desaparecer con él; si el hombre desaparece, la realidad en tanto que histórica también, lo que quede será una otra realidad distinta cualitativamente disminuida.

De esta manera, se va prefigurando que el objeto de la filosofía es la realidad histórica. Para saber qué es la realidad histórica en cuanto realidad hay que echar mano del método filosófico con el cual se llegue a ese conocimiento. Ese método es una metafísica que conceptúa la totalidad de la realidad histórica en función trascendental. Con esto se quiere indicar que la filosofía accede a la totalidad de las cosas intramundanas en tanto lo que ellas son, y no en tanto como son o como acontecen. Esto último constituye el método propio de las ciencias. La filosofía es así filosofía primera o metafísica en tanto su objeto, la realidad histórica, y en tanto lo que es ese objeto, unidad última o ultimidad primaria.

El que la realidad histórica sea la unidad de la totalidad real, y por ello el objeto de la filosofía, viene a ser la conclusión de las cinco tesis que Ellacuría muestra para fundamentar su propuesta, y sobre las cuales se trazan las premisas básicas que constituyen en sí la *Filosofía de la realidad histórica*: la materialidad, la socialidad, la personalidad, la temporalidad y la formalidad de la historia.

La primera tesis establece que el todo de la realidad intramundana es una unidad. Ésta es lo primario y radical, y su carácter es estructuralmente físico; es decir, algo que *de suyo* le pertenece y que no es puesto o descubierto por alguna inteligencia o por

alguna entidad abstracta como la razón. Debido a ello, la unidad de la realidad intramundana indica la respectividad intrínseca y extrínseca de todas las cosas. La respectividad constituye aquél carácter de la realidad que consiste en que una cosa está en función de las demás y que el conjunto de las notas que componen cada una de ellas también estén en función unas de otras. Por lo mismo, esta unidad no puede entenderse como un mero monismo, en donde, si bien es cierto que hay una unidad de la totalidad, ésta se consigue a fuerza de anular las diferencias y volver el todo una especie de masa indiferenciada y además estática¹⁰⁸.

La segunda tesis se formula, precisamente, tomando en cuenta que la respectividad remite funcionalidad y actuosidad: la funcionalidad de lo real en tanto que real. La unidad de la realidad intramundana es, entonces, dinámica. Y este dinamismo es diferente según corresponda a un tipo de realidad o a otra. El dar de sí nunca rompe la unidad; por el contrario, la realidad desde sí, desde lo que ella misma es de suyo, puede dar algo más de ella, superando lo que ella es sin anularlo, sino más bien, envolviéndolo. El dinamismo como dar de sí no significa propiamente movimiento ni proceso; los implica, pero no equivale a ellos. Efectivamente, los dinamismos estructurales de la realidad (variación, alteración, mismidad, suidad y convivencia) son dinamismos causales, que no tienen que ver con la relación física de la causa-efecto, ni tampoco con el movimiento como mero cambio, ni aún más con el cambio y novedad que experimenta un organismo, tal y como es la idea moderna del proceso. El dinamismo causal tiene que ver con esa funcionalidad de lo real, que consiste en dar de sí¹⁰⁹.

La tercera tesis afirma que este dinamismo estructural que es el dinamismo causal, el cual no equivale ni a movimiento ni a proceso, tampoco equivale a un

¹⁰⁸ Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit. pp. 30-31.

¹⁰⁹ Ídem, pp. 32-33.

dinamismo dialéctico, por lo menos de la misma manera para toda la realidad. En el dinamismo dialéctico la negación es el motor del movimiento y lo que constituye la unidad, de tal manera que hay una anulación superadora. Como se ha visto, el dinamismo causal es función de lo real, esto es respectividad. Ésta no supone la anulación para la superación; por el contrario, el dar de sí supera conteniendo en sí a la realidad superada. Lo que Ellacuría pretende poner de manifiesto es que la dialéctica no es el dinamismo que le compete a la realidad de suyo, aunque esto no lo deja tan claro puesto que más adelante señala que la realidad es una totalidad estructural, dinámica y dialéctica. Lo que sí queda asentado es que la dialéctica es un dinamismo, pero no es el dinamismo estructural de la realidad. Es una tesis, como él mismo señala, “*que va contra los usos mecánicos y formalistas de la dialéctica*”¹¹⁰.

La cuarta tesis enfatiza que dado que la realidad estructuralmente es dinámica da de sí un proceso de realización. No es sólo un surgimiento de realidades nuevas y superiores; el carácter de realización del dinamismo de la realidad quiere advertir que unas realidades cualitativamente inferiores, desde sí dan pie a otras realidades cualitativamente superiores, siendo ellas mismas otras cualitativamente distintas. No hay ruptura entre unas y otras realidades, lo que hay es una continuidad que indica el enriquecimiento de la realidad a partir de ella misma. Este hacerse cada vez más rica la realidad es, estructuralmente hablando, un proceso de realización. La evolución da cuenta de esta afirmación: lo superior necesariamente proviene de lo inferior, manteniéndolo y al mismo tiempo superándolo. La materialidad como la primariedad, el núcleo, de la realidad intramundana cobra una relevancia especial, puesto que es a partir del dar de sí de ella que se hace posible la forma de realidad más superior: el hombre¹¹¹.

¹¹⁰ Ídem, p. 33

¹¹¹ Ídem, pp. 36-38.

La quinta tesis se deriva a partir de la aparición que esa realidad que es el hombre hace en la realidad. La realidad queda de una manera distinta y posibilitada en nuevos marcos a partir de la humanidad. Lo que le pasa a la realidad cuando en ella irrumpe el ser humano es que la totalidad queda proyectada de una forma tal que la historia no sólo se convierte en una dimensión de la misma realidad, sino que es su unidad plena. En la realidad histórica quedan englobadas todas aquellas otras realidades materiales, biológicas, personales y sociales. Por el carácter ascendente y procesual de la realidad, ésta se vuelve cada vez más realidad, más rica en realidad; el ser humano, una realidad cualitativamente superior a cualquier otra realidad, posibilitó una nueva realidad mucho más rica que él mismo: la realidad histórica. Por ello, ésta lo envuelve en una propia dimensión; pero como tal, la realidad histórica supera esta propia dimensión humana de manera que se convierte en el *summum*, el culmen, de la realidad total¹¹².

En estas tesis básicas sobre la realidad histórica y en la conceptualización propia de la misma, se anuda la sustancia del paradigma de la producción filosófica de Ellacuría. Se define hacia a dónde se dirige el saber filosófico, cómo abordarlo y en qué consiste su radicalidad última. A partir de aquí, se desenvuelve el carácter práctico de la filosofía y el sentido de su quehacer.

¹¹² Idem, pp. 38-42.

2. Las bases de la realidad histórica

Ellacuría observa que la realidad en cuanto realidad se explica últimamente como realidad histórica; es decir, que la realidad material, la realidad personal y la realidad social logran su adecuada y plena explicación en ella. Estas realidades son un plus cualitativo, de *de suyo* y de aperturidad dado sólo en la realidad histórica.

Podemos advertir dos grandes partes en la *Filosofía de la realidad histórica*. Una se refiere, precisamente, a esas tres realidades de la realidad histórica: la materialidad, la socialidad y la personalidad; la otra enfatiza sobre la definición y la estructura dinámica de la realidad histórica. Hay ciertamente un capítulo que se refiere a la temporalidad; sin embargo, ésta sólo puede establecerse en función de su inserción en la realidad humana y en la realidad histórica. Esto no significa restarle importancia; por el contrario, quiere decir conceptualizar el tiempo como algo que le pertenece a la realidad.

Así, pues, en este inciso, “Las bases de la realidad histórica”, se tocará la conceptualización de esas tres realidades y de la temporalidad. Posteriormente, en inciso siguiente, se planteará el asunto de la formalidad de la realidad histórica: su definición real y su composición estructural.

Se habla de las bases de la realidad histórica en el sentido de que sin ellas no es posible ésta; pero, ellas, cada una por su lado, no pueden ser lo último de la realidad, sino que constituyen y pertenecen necesariamente a esta unidad total de la realidad. Estas llamadas bases son, dicho en otros términos, los momentos procesuales de ese todo. Pero, además, son bases en la medida que cada momento está apoyado y sustentado en otro. La materialidad es en última instancia el momento posibilitante de la persona y de la sociedad; por ello, la realidad histórica es material en sí misma. Y la

materia tiene a su vez un propio dinamismo que lleva a la aparición de la especie humana, y con ella a la irrupción de la historia.

2.1 Materialidad

Los momentos básicos de la materialidad de la historia considerados por Ellacuría son la materia misma, la espacialidad, la temporalidad y la vida. Este conjunto quiere establecer que la historia está montada en lo que es denominado comúnmente como naturaleza. Frente a aquellos que insisten en que la historia es un ámbito separado de la naturaleza, Ellacuría argumenta que se puede demostrar exactamente lo contrario; es decir, “*la presencia de la naturaleza material en la historia*”¹¹³.

No se trata de establecer la diferencia entre historia y naturaleza; por supuesto que cada una tiene su propia especificidad. Lo que se quiere es tomar la historia en su realidad integral, en su totalidad real; por lo tanto, la naturaleza material entrará en lo constitutivo de su realidad.

Se puede notar que para Ellacuría materialidad equivale a naturalidad; por lo menos, en el sentido de que no hay una diferenciación explícita. Esto supone que lo más básico de la realidad es físico y no conceptual. Así, la historia es también algo físico y no algo ideal. Esta materialidad o naturalidad de la historia comienza en la materia misma y adquiere su pleno *dar de sí* en las estructuras biológicas que operan una transformación radical con el trabajo.

La materia en riguroso sentido es una *estructura constitutiva posicional*. Esto quiere decir que la materia es unidad última respectiva. La estructura viene a establecer el carácter sistemático de materia; por ese carácter sistemático sus notas esenciales están

¹¹³ Ídem, p.43.

vertidas unas hacia las otras siendo notas de las demás. La materia es, pues, un estado constructo de elementos o notas uniformes; por tal motivo, hay diversos tipos de materia con una configuración disposicional determinada de la uniformidad de sus elementos¹¹⁴.

La materia, entonces, por un lado, no está planteada en términos del contenido de lo que está hecho algo ni en términos de la percepción de esos contenidos por nuestros sentidos; por otro lado, tampoco está definida como la concentración de un algo indiferenciado. La materia es simple y llanamente *estructura diferencial de notas*. En este sentido, la materia resulta elemental, corporal y biológica.

Ahora bien, este carácter de la materia es, también, constitutivamente dinámico. El movimiento -o mejor dicho, el dinamismo- es algo propio de la materia por su *estructura constitutiva posicional que da de sí*. Esto indica la intrínseca *procesualidad superadora incluyente* de la materia; es decir, que lo que la realidad es y podría llegar a ser en grado último, abarcador y más rico, resulta de ese *dar de sí* que significa un proceso donde cada momento está apoyado en otro que lo supera y al mismo tiempo lo incluye. Esto es a lo que se refiere Ellacuría cuando señala que la naturaleza tiene un proceso lineal abierto¹¹⁵.

La materia tiene también como algo propio la espaciosidad y la temporalidad. En cuanto a la espaciosidad, ésta se entiende como versión de las cosas materiales en el sistema, y en este sentido es ex-tensión. La espaciosidad no equivale al espacio como el punto de ocupación de un cuerpo de la física clásica, aunque lo incluye. El proceso de espacialización de la materia posibilita la aparición de nuevas formas de realidad que tienen una manera propia de estar en el espacio. Por ejemplo, en el hombre, el espacio

¹¹⁴ Ídem, p. 46.

¹¹⁵ Ídem, p. 58.

no sólo es ex-tensión, sino *trans-tensión*, trans-cendencia, (interioridad)¹¹⁶. De esta manera, la realidad histórica se presenta como algo definido y localizado, dentro de unos ciertos límites. La espaciosidad de la materia ubica la historia.

En cuanto a la temporalidad material cabe señalar que aparece en aquellas realidades donde unas notas vienen “*después de otras*”. A esto Ellacuría lo llama distensión. Advierte que en el tiempo hay un pasar que se presenta como unidad compleja de “ahoras” que tienen la forma lineal de antes-ahora-después. La temporalidad es una temporalidad procesual y no cíclica; no hay posibilidades de retornar a lo esencialmente originario puesto que éste aparece transformado y dotado de novedad. La temporalidad en esta concepción lineal permite proyectar tres tipos de caracteres del tiempo¹¹⁷:

- a) Conexión (continuidad, aperturidad, aperiodicidad y ordenabilidad)
- b) Dirección (sucesión, edad, duración y precesión)
- c) medida.

Ahora bien, la materia, su espaciosidad y su temporalidad por más importantes que sean no constituyen el momento básico de la historia. El carácter procesual de la realidad histórica no impide reconocer que es la materialidad, en cuanto biológica, el momento básico de ella. La materia biológica ha superado inclusivamente a las partículas elementales y a los cuerpos, conformando una espaciosidad y una temporalidad propias. El proceso de hominización es el hecho que manifiesta la naturalidad de la historia; por lo tanto, lo biológico presente en ella. La naturalidad de la historia no sólo incluye la materia elemental ni la materia corporal, sino una nueva clase de materia montada en las anteriores: la materia viva. Ésta se desenvuelve procesualmente en lo que implica la aparición del hombre. Y esta nueva realidad que es

¹¹⁶ Ídem, pp. 61, 63.

¹¹⁷ Ídem, pp-65-67.

el hombre no sólo es pura transmisión genética; es decir, de estructuras morfológicas y psíquicas, sino entrega de formas de estar en esa naturalidad. En esta nueva realidad material que es el hombre, el *phylum* humano, la naturaleza y la historia quedan implicadas de tal forma que constituyen una estricta unidad estructural; esto no indica que sean lo mismo, que haya una identificación o confusión de ellas.

A este respecto, Ellacuría demuestra que siendo una unidad estructural naturaleza e historia, a ellas corresponden esencialmente dos procesos distintos: la evolución y la tradición. Para la naturaleza, su dinamismo esencial lo constituye el proceso evolutivo; pero éste significa mutación. Para la historia su dinamismo radica en la entrega de tradición; es decir, de invención. Mientras el proceso natural se da por mutación; el proceso histórico se da por invención¹¹⁸. La necesidad y el azar son lo propio de la naturaleza dada en este proceso de evolución; para la historia el proceso de invención conlleva la capacidad de optar, por tal motivo, la historia es libertad.

Sin embargo, en la medida en que naturaleza e historia, aun diferenciadas procesualmente, forman una unidad estructural, se da lugar a ese proceso único *sui generis* de la historización de la naturaleza o naturalización de la historia. Esto no significa una historia natural en el sentido de que la historia sea continuación del proceso evolutivo; por el contrario, quiere decir, que no es posible que se dé historia sin los momentos básicos de la materialidad. El trabajo humano es el ejemplo que utiliza Ellacuría para referir esta historización de la naturaleza¹¹⁹.

El trabajo humano es el proceso donde confluyen la evolución biológica y la invención. Pero no es el trabajo intelectual abstracto de Hegel. Por un lado, es el trabajo material por uso e invención de herramientas que provoca la transformación del mono en hombre (Engels); pero por otro lado, es la transformación de la naturaleza por medio

¹¹⁸ Ídem, p. 138.

¹¹⁹ Ídem, p. 140.

del gasto de la fuerza natural del hombre que produce, intercambia y acumula mercancías (Marx). Con las mercancías se opera un doble proceso transformador en la naturaleza: la conversión de un objeto de uso (valor de uso) a un objeto de cambio (valor de cambio). Además, también, se da un doble proceso transformador en la historia: el gasto de fuerza de trabajo para la satisfacción de necesidades a gasto de fuerza de trabajo para creación de necesidades. Con este doble proceso de transformación de la naturaleza y la historia se origina un cambio radical en la realidad histórica: el proceso de dominación de la naturaleza como proceso de dominación de la humanidad¹²⁰.

2.2 Socialidad

El problema de la historia significa también el problema de lo social y el problema de la persona. En la historia intervienen, a su manera, tanto la sociedad como el individuo. En este sentido es que se puede hablar del componente social y personal de la historia.

Visto de manera amplia, hay dos ejes para analizar estos dos componentes de la historia. Un primer eje analítico tiene que ver con el cómo intervienen en la historia lo social y lo personal. Un segundo eje tiene que ver con la concepción de cada uno de ellos. Este segundo eje, en qué consiste lo social y lo personal de la historia, es lo que Ellacuría trata en los capítulos segundo y tercero de la *Filosofía de la realidad histórica*. En el capítulo quinto, de alguna u otra forma, se vislumbra el cómo intervienen la sociedad y la persona en la historia.

¹²⁰ Ídem, p. 136.

Para Ellacuría hay un énfasis a lo largo de la historia de la filosofía y de la teoría social en acentuar el componente social respecto al individuo en el proceso histórico, pero ninguna de esas teorizaciones ha sido suficiente para explicar en qué consiste esta socialidad. En este sentido, habrá que plantearse el problema de otra forma diferente a la manera comtiana, durkheimiana o marxista en términos sociológicos y a la manera kantiana o hegeliana en términos filosóficos. Así, para establecer en qué consiste lo social Ellacuría recurre al pensamiento zubiriano.

Lo que la sociedad sea tiene que entenderse respecto a su fundamento y respecto a su estructura formal. El fundamento es la especie humana, el *phylum* humano; la estructura formal es lo público del cuerpo social, que construye la alteridad como la conciencia social.

Sobre la especie o el *phylum* se ha dicho que es estrictamente el sujeto de la historia. Como tal, la especie humana es pluralizante, continuante e impersonal y a través de ella se accede a lo propiamente humano vía la transmisión y la tradición. En primer lugar, por la especie el hombre conserva aquellos dinamismos propios de los animales pero como estructuras radicalmente nuevas y suyas, lo que lo liga al proceso evolutivo sin quedar sujeto a él. En segundo lugar, a través de la especie se opera el proceso de individuación otorgándole al hombre su propia realidad individual desde su pertenencia a una unidad filética, quedando al mismo tiempo libre y sujeto a esta unidad en una forma dinámica que es la praxis¹²¹.

La especie imprime la huella de lo biológico en lo social; pero no es lo único, o más bien dicho, es aquello posibilitante de lo estrictamente social: la publicidad del cuerpo social. Como se verá, en la personal interpretación, esto supone que la alteridad y la conciencia social son momentos de esta situación más radical.

¹²¹ Idem, pp. 158-165.

Lo social es siempre un hacer público, un haber público. Hacer en el más amplio sentido de comunizar lo propio en los demás. Y esta publicidad de lo social no está dada en primer lugar como algo intencional, sino como algo físico. Es simple y llanamente una inicial versión física que sostiene lo que se llama alteridad social. Y en segundo lugar, esta publicidad no refiere a la distinción moderna entre lo público y lo privado. Es primariamente aquella condición de lo humano por el cual lo más propio de la humanidad consiste en una disposición hacia todos. La publicidad, entonces, posibilita la aperturidad o aparición de los otros como necesidad o socorrancia debida a la forma estructural de aprehender la realidad misma.

Esta publicidad de lo social es sobre lo que se monta en primera instancia la constitución de la alteridad social. La alteridad no está construida desde las estructuras racionales o psicológicas, sino desde una estricta versión física de los demás. Los demás se aprehenden sentientemente, como realidades; la alteridad social es primariamente la impresión de aquellas realidades que intervienen en el haber humano. Ahora bien, en la alteridad social no sólo se vive sino que se convive con esas otras realidades, y en este sentido no toda alteridad es social.

Esta convivencia refiere al hecho del nexo social como vinculación estrictamente humana. Lo radicalmente estricto de la unión social no tiene que ver con un acto de razón o de voluntad; es decir, con el fundamento contractual de la filosofía política moderna. Pero tampoco tiene que ver con una necesidad de colaboración en el trabajo, tal y como lo sugeriría la sociología durkheimiana. Por supuesto, que esto no quiere decir que el vínculo social sea ajeno a las relaciones jurídico-políticas y a las relaciones socio-económicas. El nexo social como hecho indiscutible de la sociedad descansa en la aprehensión sentiente de los otros como realidades vinculantes.

A este respecto, Ellacuría se pregunta lo que es esta vinculación. Y responde que en lo que consiste ella es en hábitud. La hábitud es el punto medio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras, que indica el modo de habérselas de una realidad con otras con base en las estructuras que posee. La hábitud no tiene que ver primariamente con la conceptualización sociológica de reproducción; aunque también indica el ámbito no exclusivamente intersubjetivo, sino el carácter sistémico de ella. La hábitud consiste en todo el modo entero actual de habérselas con todo el haber humano¹²². Y este modo de habérselas tiene que ver con la inteligencia sentiente que es a la vez una estructura genética transmitida y una estructura que permite la entrega y apropiación de opciones posibles.

Lo propio de la socialidad consiste en la publicidad dada desde una vinculación con otros. Y esto queda referido al plano de lo estrictamente impersonal. Lo impersonal no es la anulación de la persona, sino un modo que consiste en una operación de reducción de ella. Esto significa que la persona tal y como se da en lo social es hacia unos otros, no hacia unas personas; lo que importa en esta alteridad no es el quién se da, sino el qué se da. Eso que se da públicamente constituye el conjunto del elenco de opciones con las cuáles el cuerpo social puede habérselas con la realidad.

Tenemos, pues, que la sociedad es publicidad, alteridad y cuerpo. El cuerpo social no indica el carácter organicista de la sociedad al modo del biologicismo social; por ejemplo, de Spencer. A lo que hace referencia es a esa convivencia genética o física que actualiza la presencia de los demás en la cual se monta la entrega de opciones¹²³. Ellacuría muestra siete caracteres que definen la corporeidad social: *especificidad*, *soma*, *circunscriptividad*, *alteridad*, *unitariedad*, *sistematicidad* y *procesualidad*. Lo que esto deja ver es que lo social advierte una unidad sistémica y dinámica que no es

¹²² Ídem, p. 184.

¹²³ Ídem, p. 195.

producto de un pacto entre individuos donde la voluntad general es lo esencial de la unidad, tal y como lo conceptúa Rousseau. Más bien, la unidad radica en la versión física de la especie y es anterior al carácter contractual sociológico. Este carácter corporal de lo social rompe con la visión moderna del tránsito del estado natural al estado social; pero también con la concepción ideal de la unidad humana.

Efectivamente, la conciencia social podría ser para muchos aquello que define lo propio de la sociedad, pero no es así. Ellacuría muestra cómo este problema es trabajado por Hegel, Marx, Durkheim y Ortega, sin que puedan acertar en una justa ubicación de lo que supone la conciencia colectiva o social. Ellacuría recurre a la definición de Zubiri para señalar que la conciencia colectiva es dimensión de la conciencia individual. Esto significa que el carácter impersonal de lo social queda desbordado y al mismo tiempo presente respecto a cada inteligencia individual, de tal manera que lo propio de esa conciencia radica primeramente en ser un modo de expresión de lo público desde aquello que cada individuo otorga en posibilidades al cuerpo social y que a su vez recibe de este mismo cuerpo. La conciencia social, así, es posible gracias al cuerpo social.

2.3 Personalidad

En la medida en que el individuo se realiza en la historia y en la sociedad, se requiere saber quién es ese individuo en tanto persona. Pero también se convierte en una necesidad conocer cómo la persona constituye una dimensión de la historia. Para intentar resolver estas cuestiones Ellacuría plantea dos puntos. Uno consiste en situar la importancia de la acción personal en la historia; otro trata de explicar cómo esa acción

personal califica a la persona como autor, actor y agente. La primera parte adquiere una diferenciación en cuanto el tratamiento es talitativo (acciones, habitud y estructuras) o en cuanto es trascendental (la realidad personal en cuanto realidad). La segunda se enmarca más explícitamente en lo que tiene que ver con el tiempo histórico y el ser del hombre.

Para Ellacuría, a diferencia de Zubiri, en la medida en que el individuo se realiza en la historia, desde cualquiera de estas tres consideraciones, la persona constituye una dimensión de la historia, y no al revés. Por su parte, la dimensión social de la historia indica la realización de la persona como modo de reducción impersonal. Así, la dimensión social y personal de la historia es la realización de la persona en ella de modos distintos.

En lo que refiere al primer punto, Ellacuría, al igual que Zubiri, califica a la persona como animal de realidades. Y este animal de realidades o persona se define en torno a tres planos: la acción, la habitud y las estructuras. La acción está montada en la habitud y ésta en las estructuras propias del hombre.

Si a la persona se le define en cuanto al plano de las acciones, la persona se presentará como quien se comporta con las cosas. La acción se refiere al comportamiento de la persona con las cosas como realidades y no como estímulos. Su comportamiento es real y no un comportamiento estímulo. La unidad del comportamiento refiere tres momentos: suscitación-afección-respuesta.

Si a la persona se le define en cuanto al plano de las habitudes, la persona se presentará como quien se enfrenta con las cosas. La habitud está dada por el enfrentamiento con las cosas como realidades y no como estímulos. Su unidad consiste en sensibilidad-inteligencia; es decir, en impresión de realidad. Este enfrentamiento de las cosas como realidad lleva a la voluntad y al sentimiento.

Estos modos de comportarse y de enfrentarse a las cosas como realidades están posibilitados por el plano estructural. Esto significa que si a la persona se le define en cuanto a su unidad estructural, por un lado, ésta consiste en un sistema clausurado de notas adventicias, constitucionales y constitutivas, donde cada nota es “nota de”, nota respecto a otra y nota del sistema; por otro lado, consiste en una unidad esencial o constitutiva psico-orgánica.

La primera diferenciación de la persona en cuanto acción, hábitud y estructura sólo apunta a la consideración talitativa de la personas; es decir, “*a las notas estructurales en lo que tienen de contenidos y en lo que tienen de unidad*”; sin embargo, hace falta considerar a la persona trascendentalmente, en lo que toca a la persona en cuanto realidad¹²⁴.

La persona en tanto realidad; es decir, trascendentalmente, es una esencia abierta que constituye una manera de ser de suyo. La persona es una esencia formalmente abierta a la realidad, lo cual quiere decir que la persona, como toda esencia abierta, se constituye y actúa desde su propia realidad¹²⁵. Aperturidad a la realidad por su *de suyo*, por aquello más propio que le pertenece en tanto realidad, eso es la persona en función trascendental. La persona primariamente es realidad; esto es, suidad, y a partir de ella se posibilita el Yo como reactualización de esta suidad. Luego la subjetividad, la reflexividad y la subjetualidad se fundan en la persona en tanto realidad, en tanto suidad¹²⁶.

Ahora bien, en el primer caso, la persona en tanto realidad, se habla de personeidad; para el segundo caso, la persona en tanto Yo, se habla de personalidad. En

¹²⁴ Ídem, p. 258.

¹²⁵ Ídem, p. 266.

¹²⁶ Ídem, p. 267.

un sentido se hace referencia a la realidad hombre y en otro sentido al ser humano¹²⁷. Y ello nos remite a la dimensión individual y social de esa realidad y de ese ser.

Dimensión es un carácter trascendental que significa co-determinación y la manera como la totalidad de algo está allí, en cada dimensión¹²⁸. La dimensión de la realidad humana es la diversidad, individualidad diferencial; la dimensión del ser humano es un yo, un “cada cual”¹²⁹. La dimensión social de la realidad humana es co-determinación filética, comunidad; la dimensión social del ser humano es “cadacualmente” comunal, ser comunalmente mío¹³⁰.

2.4 Temporalidad

A pesar de que el tiempo ha sido un tema crucial en la historia de la filosofía, es sobre todo en el siglo XX que ha cobrado una importancia especial, para los filósofos clásicos de la historia ha sido una cuestión marginal o subordinada. De la misma manera, aunque para Ellacuría el tiempo es un punto nodal en la historia; sin embargo, también se observa que es algo que sólo puede ser tratado desde la realidad, no como algo aislado en sí mismo, ni como el centro de atención. En cuanto que el tiempo está dispuesto desde la realidad se habla de él como un momento material. Es a este aspecto al que Ellacuría se refiere en los momentos básicos de la materialidad de la historia. Pero, además, retomando a Zubiri, advierte que la temporalidad rebasa la mera naturalidad y se incrusta en la realidad humana, y así en la historia¹³¹.

¹²⁷ Ídem, p. 277.

¹²⁸ Ídem, p. 280.

¹²⁹ Ídem, pp. 287, 289.

¹³⁰ Ídem, pp. 300, 303, 305, 307.

¹³¹ Ídem, p. 314.

Para ubicar en qué consiste esta estructura de la temporalidad de la realidad humana y cómo se presenta en la realidad histórica, hay que tomar en cuenta que la vida humana es *zoé* y *bíos*, zoografía y biografía; es decir, un proceso de naturalización y un proceso de liberación, que constituyen una unidad, aunque siempre en el primero se monta el segundo. El punto de partida es la vida porque el tiempo del hombre tiene que ver inmediatamente con su vida, que es a lo que verdaderamente se dedica el hombre. Pero esta vida no está reducida a una unidad de duración psico-física, como lo supone Bergson; tampoco se puede conceptualizar sólo como unidad de sentido, el caso de Dilthey. La unidad de la realidad humana es *zoé* y *bíos*; por lo tanto, el tiempo humano se ciñe a esta unidad. El tiempo como realidad humana es una estructura unitaria de naturaleza y libertad¹³².

En la realidad humana hay cuatro tipos de procesos a los que corresponden respectivos tipos de tiempos. La sucesión que tiene que ver con los procesos físicos, la edad que da cuenta de los procesos biológicos, la duración que refiere a los procesos de fluencia psíquica y la precesión que marca los procesos de apertura al porvenir. Estos tiempos se hacen presentes en la historia y de alguna manera la determinan desde dentro, a decir de Ellacuría. Cada uno de estos tiempos patentizan en la biografía de la realidad humana y en la historia de formas distintas. Sólo una de esas formas de presentarse el tiempo en la historia es tratada por Ellacuría: la etaneidad, la edad histórica. Y ésta no sólo se refiere al progreso del espíritu humano cristalizado en las distintas etapas de los pueblos, tal y como lo afirma Hegel, tampoco corresponde al desarrollo de las fuerzas productivas que marcan una superación de los distintos modos de producción, como lo señala Marx, ni tan siquiera significa el flujo generacional del que habla Ortega. La edad histórica tiene que ver con el proceso de naturalización y con la acción humana.

¹³² Ídem, p. 318, 331.

Y es, precisamente, en el curso de estas acciones en donde se ve involucrado el ser del hombre y el tiempo histórico. A través de la acción el hombre se expone a la realidad en la realidad. Esta exposición es proyección de realidades de un sujeto que transcurre activamente en la historia. Y este sujeto histórico es agente, actor y autor¹³³. Tanto el autor, aquel que determina su presente en el futuro, como el actor, aquel determinado en su creación por los límites de su condición natural, social e histórica, están sostenidos en la condición de agente, aquel que simplemente se realiza física y naturalmente¹³⁴.

3. La realidad formal en la historia

Para acercarse a la realidad formal de la historia, a lo que la historia es en tanto historia, la historia en tanto realidad, hay que enfocarse en dos puntos: su definición real y su composición estructural. Este es el proceso que sigue Ellacuría.

La definición real de la historia implica tres ejes:

- a) La historia como tradición tradente.
- b) La historia como actualización de posibilidades.
- c) La historia como proceso creacional de capacidades.

Por otra parte, la composición estructural de la historia; es decir, la estructura dinámica de la historia, supone dos consideraciones:

- a) Las fuerzas que intervienen en la historia.
- b) Los dinamismos del proceso histórico.

¹³³ Ídem, p. 380.

¹³⁴ Ídem, p.381.

Al respecto de este punto, los problemas que ya se han tocado son recuperados de manera novedosa, según lo afirma Ellacuría. Esto significa que no es una repetición de lo mismo de otra manera dicha; por el contrario, es una presentación de la realidad formal de la historia, donde los componentes se muestran perteneciendo a esta unidad total. Esto tiene un apoyo pleno en Zubiri, concretamente en *La dimensión histórica del ser humano*.

3.1 La definición real de la historia

Para definir realmente a la historia habrá que hacerlo desde los puntos arriba mencionados, empezando por su conceptualización como transmisión tradente.

Efectivamente, como ya se planteó, la historia se funda en el *phylum* humano, en el “género” humano. Y éste no es sólo transmisión biológica. El *phylum* humano transmite el conjunto de caracteres psico-orgánicos y con ellos la inteligencia sentiente que posibilita la apertura a distintas formas de estar en la realidad. Estas formas de estar en la realidad no se transmiten genéticamente, pero sí son posibilitadas por esa transmisión. Las formas de estar en la realidad se otorgan como un “modo humano” de vivir por parte de otros. Esto es la tradición. Y ambas, transmisión y tradición, son constitutivas de la realidad formal de la historia.

Ahora bien, la tradición tiene tres momentos estructurales que la hacen ser proceso y no mera recepción. El *momento constituyente* instala al hombre en una forma de estar en la realidad. El *momento continuante* supone que lo entregado es apropiado y vuelto a dar de otra manera; así, la tradición nunca es repetición en sentido estricto. El

momento progrediente significa que el hombre va haciendo su vida optando por una u otra forma de realidad.

Aparte de estas estructuras, la tradición tiene también un sujeto. En primera instancia, éste no equivale al sujeto de la historia. Aunque en el desarrollo de la exposición aparecen de alguna manera confundidos. De cualquier forma, ambos enfrentan una misma problemática: el sujeto activo y el sujeto pasivo: ¿quién hace la tradición (y la historia)?, ¿quién padece la tradición (y la historia)?. El asunto resulta complejo porque, a mi entender, el sujeto de la tradición es la especie en cuanto cuerpo social.

La tradición afecta a la persona en cuanto individuo y en cuanto perteneciente al cuerpo social. La recepción de la tradición supone un proceso de personalización de la historia donde el individuo acentúa el carácter pasivo; aunque sólo en forma relativa, puesto que esto dado siempre es apropiado. Esta apropiación vuelta a otorgar implica en la historia un proceso de socialización. El sujeto de la historia en este sentido es el cuerpo social.

La historia en tanto transmisión tradente tiene dos principios de impersonalidad. Por un lado, el que lleva a la vía de la alteridad y que desemboca en la sociedad; por otro lado, el que lleva a la vía del *operatum* y que desemboca en la historia social y biográfica. Y en este sentido, su sujeto propio es el *phylum*. Visto así, el sujeto último de la historia es el *phylum* y el cuerpo social¹³⁵.

El concepto modal de la historia es, pues, el modo en que la historia afecta impersonalmente a la persona. Sin embargo, existe ese otro concepto modal que se refiere a la biografía personal. Así, estos dos modos, impersonal y personal, son modos distintos como la tradición afecta al sujeto y son posteriores al modo dimensional de la historia.

¹³⁵ Ídem, p. 402.

La historia es transmisión tradente, pero también actualización de posibilidades. A este respecto, Ellacuría recupera las tesis zubirianas sobre la insuficiencia de los planteamientos acerca de la historia: vicisitud, testimonio, sentido. La vicisitud nos lleva a la versión narrativa de la historia, privando a la historia de su trascendencia al anular a ésta en el hombre: el hombre es algo totalmente acabado al que sólo le pasan cosas. El testimonio reduce la historia a la entrega expresa atestiguada, quedando la historia como historia de las ideas o de la cultura. El sentido como núcleo de la historia impide ver que aquello en donde se asienta el sentido no es el sentido mismo, sino la realidad: *“el tener que tener sentido es algo que radica en la misma realidad del hombre y de la sociedad humana”*¹³⁶. En estas tres tesis, pero sobre todo en la última, se nota una cierta preocupación por desligar la historia de su naturalidad; sin embargo, paradójicamente, las tres remiten siempre a esta naturalidad. Por ello, habrá que saber a qué realidad remiten.

En primer lugar esta realidad es una entrega; en segundo lugar esta entrega lo es de formas de estar en la realidad. Así, de cierta manera, la historia es un proceso de producción y destrucción de realidad¹³⁷. Este proceso indica la entrega de algo por lo que puede optarse; por eso, ese algo es posibilidad que puede elegirse y que una vez apropiada posibilita la entrega de otro algo que a su vez es posibilidad optativa de otros: *“Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia”*¹³⁸. La posibilidad sólo es realidad pudiendo optar por ella. La transmisión genética es relativamente la misma entre lo que fue el hombre de Cro-Magnon y el hombre actual, pero no así la multiplicidad de posibilidades que han podido ser elegidas o rechazadas

¹³⁶ Ídem, p. 409.

¹³⁷ Ídem, p. 410.

¹³⁸ Ídem, p. 412.

determinando otras posibilidades para llegar a lo que hemos llegado como humanidad¹³⁹.

La entrega de posibilidades históricas deja ver que en la historia no sólo hay hechos, como si la historia fuera sólo naturaleza. El hecho en el sentido filosófico manejado por Ellacuría se refiere a lo que el hombre hace en tanto su socialidad montada en el *phylum*; pero ello, resulta no de su opción, sino de su propia naturalidad. En la historia hay sucesos porque ella es realización de posibilidades. La edad histórica se configura por todo este “elenco de posibilidades reales de las cuales se puede disponer. El dinamismo propio de la historia es, pues, este dinamismo de posibilidad¹⁴⁰. La realidad histórica es el *summum* de la realidad porque todo entra en ella en la medida que constituye posibilidades de construir o destruir la realidad misma, así como los modos de estar en ella.

Pero la historia además de ser transmisión tradente y actualización de posibilidades, también incluye un proceso creacional de capacidades. Ellacuría explica que esto rompe tanto con la visión naturalista como idealista de la historia, y la coloca en su dimensión física y metafísica.

Por un lado, mirar a la historia sólo en lo que tiene de transmisión lleva a preponderar lo biológico y a conceptualarla en términos de maduración. La estructura psico-orgánica del hombre le permite hacer su vida y construir su persona; sin embargo, únicamente ella misma no puede sostener el dinamismo propio de la historia que es la apropiación de posibilidades. Además, en cierta forma, las estructuras psico-orgánicas son algo plenamente constituidas en un momento dado e invariable en un cierto lapso y esto no puede decirse de la vida humana. Con las mismas estructuras psico-orgánicas no pueden hacer lo mismo el tipo de hombre Cro-Magnon y el hombre actual.

¹³⁹ Idem, p. 416.

¹⁴⁰ Idem, p. 418.

Por otro lado, acentuar en la historia lo que tiene de tradición nos lleva a conceptualarla en términos de desvelación; es decir, idealistamente. La historia será, entonces, un despliegue dialéctico del espíritu (Hegel) o una comprensión del sentido vivido (Dilthey). Ellacuría rescata el aporte de ambos planteamientos; sin embargo, observa que suponer la historia como desvelación, desde uno u otro lado, puede llevar a la idea de concebir en la historia algo que se encuentra oculto desde siempre y para siempre allí.

Ciertamente la historia no es desvelación de algo oculto que está allí desde siempre. La historia es un proceso de poder o no poder hacer esto o aquello realidad. La historia es poder. Pero este poder no es potencia ni facultad, sino posibilidad; sin embargo, esto no indica independencia entre ellos, por el contrario, como apunta Ellacuría citando a Zubiri: "*Nada es factible que no fuera potencial; nada es un posible, sino fundado en lo factible*"¹⁴¹. Sin lo potencial ni lo factible son imposibles las posibilidades históricas que refluyen sobre aquellos. Si las potencias y las facultades son notas reales de las cosas, las posibilidades son actualización de algo real en la cosa y de sus notas. Aquí se da este enriquecimiento de la historia como poder actualizar posibilidades.

Las posibilidades están montadas en las facultades y en las potencias, pero reobran en ellas. A esto hacen referencia las dotes. Y, precisamente, por esto las dotes son adquisición a lo largo del curso de la historia social o de la historia biográfica. Una adquisición que no sólo es apropiación, sino incorporación. La realidad del hombre queda dotada de un modo nuevo. Sin embargo, esta novedad puede corresponder a un mero uso de las potencias y las facultades en lo que las dotes tienen como operativas; pero también, y propiamente dicho, sólo las dotes constitutivas o capacidades otorgan algo cualitativamente nuevo a la realidad del hombre.

¹⁴¹ Idem, p. 426.

Por lo dicho con anterioridad, la historia es un proceso de capacitación y no de maduración o desvelación. Pero la historia también es un proceso creacional que implica que el hombre hace su vida y no como si sólo le perteneciera o la poseyera. Así, la definición real de la historia consiste en ser transmisión tradente, actualización de posibilidades y proceso creacional de capacidades.

3.2 La estructura dinámica de la historia

La realidad histórica es estructura dinámica. Ello plantea el problema por los sucesos que mueven la historia. Esos momentos dinámicos son las fuerzas y los dinamismos históricos. Las primeras presentan, vistas de manera general, una pertinencia a la conceptualización propia de las ciencias sociales; sin embargo, el tratamiento puede ser también propio del análisis filosófico, aunque con su peculiaridad. Los segundos se enfocan en el plano estrictamente filosófico porque muestran el carácter de la realidad dinámicamente considerada; pero habría que señalar del mismo modo, quizá, que pueden ser pensados desde el marco específico de las ciencias sociales. Por supuesto que esto no será la preocupación de Ellacuría.

Las fuerzas del proceso histórico no equivalen a las fuerzas de la naturaleza en las cuales están montadas. Es importante para lo que sucede en la historia la disposición de la estructura natural del Cro-Magnon a la del hombre actual; así como lo es el modo artesanal respecto al modo de producción industrial. Las fuerzas de la naturaleza son un componente de la historia, pero no el único. Como queda claro desde el principio, la materialidad de la historia es algo innegable e inevitable y desde donde quedan sostenidos el componente social, personal y temporal de la historia.

Pero esto no indica que sean lo constitutivo de las fuerzas del proceso histórico; éstas, además, incluyen también lo económico, lo institucional, lo ideológico y lo personal. Las fuerzas económicas se refieren al sistema de producción material, las fuerzas institucionales al sistema de relaciones sociales y las fuerzas ideológicas al sistema de interpretación y valoración. Las fuerzas biográficas entran en cuanto a lo que hay de operaciones impersonales en estos sistemas.

Ahora bien, la pregunta fundamental por las fuerzas de la historia no está en su enumeración, en la descripción de cuántas y cuáles son; sino en qué tienen que ver con que en el proceso histórico haya cierta dirección y contenido. Y, precisamente, la respuesta corresponde al elenco de las fuerzas históricas en su estructura y dinamismo. Una descripción y enumeración ulterior a la presentada en renglones arriba, ubica siete tipos de fuerzas históricas:

- a) Las fuerzas de la estructura material.
- b) Las fuerzas biológicas.
- c) Las fuerzas psíquicas.
- d) Las fuerzas sociales, en donde se incluyen las fuerzas económicas.
- e) Las fuerzas ideológico-culturales.
- f) Las fuerzas políticas.
- g) Las fuerzas personales.

Estas fuerzas tienen su propia peculiaridad, pero coinciden en ser el motor de la historia. En términos rigurosos se distinguen en que las tres primeras mantienen su carácter de posibilidad en lo que dependen de la actualización de la respectividad; las restantes en que resultan del mismo proceso histórico y se actualizan como tales. Las

fuerzas de la historia es el conjunto de ellas; pero sólo son fuerzas históricas en cuanto contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación¹⁴².

Este análisis no es suficiente para decir cómo conforman el proceso histórico; por ello es necesario referirse a los dinamismos de éste. Aquí, Ellacuría observa que la primera tesis a tomar en cuenta es el vínculo dinamismo y realidad: “*La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en su constitutivo dar de sí*”¹⁴³. El dinamismo es de la realidad; es la primariedad de la realidad sobre el devenir, a diferencia de Hegel. Este estar las cosas reales en “función de las demás” le confiere a la realidad su carácter trascendental. Luego esta funcionalidad tiene que ver con el poder de lo real; es decir, en tanto que actúan *de suyo* sobre las demás y en tanto que tienen *de suyo* poder dominante sobre ellas¹⁴⁴.

A todo ello habrá que añadir el dinamismo de la historia como praxis histórica, que es la última característica que presenta Ellacuría sobre el punto. Al respecto, advierte todos los dinamismos montados unos sobre otros, empezando con el dinamismo de la mismidad. Así, en el hombre este dinamismo, que pertenece a toda realidad viviente, se convierte en dinamismo de suidad que es propiamente un dinamismo de personalización, y en él cobra toda su plenitud el dinamismo de la libertad como opción de posibilidades; es decir, un dinamismo de posibilitación. Ahora bien, este dinamismo personal adquiere un carácter especial en tanto versión, en tanto con-vivencia, que lleva al dinamismo de comunización, el cual en algún momento se vuelve estrictamente social. El dinamismo de la historia, que está sostenido en ellos, o mejor dicho, en el que se hacen presentes todos los demás, “*toma una forma especial: se hace praxis histórica*”¹⁴⁵. Esta se sitúa en aquello que el hombre hace y realiza

¹⁴² Idem, p. 456.

¹⁴³ Idem, p. 458.

¹⁴⁴ Idem, p.466.

¹⁴⁵ Idem, p. 470.

realizándose. La praxis es, entonces, un hacer real de realidad, ya sea biográfica o socialmente.

En conclusión:

“En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deviniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad...La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Idem, p. 472.

CONCLUSIÓN

Después de este recorrido en el que intentamos acercarnos a la génesis de la producción filosófica de Ignacio Ellacuría vía la categoría de realidad histórica, observamos la apropiación *sui generis* que hace de tres planteamientos que intentan conceptualizar la realidad y en ella a la historia. Además, desde esta perspectiva pretende ubicar lo propio del objeto de la filosofía.

Este esfuerzo por hacer de la realidad histórica lo más pleno de la realidad y el centro de la reflexión filosófica lo lleva a situarse en el campo de la filosofía con un paradigma de filosofía de la historia distinto al idealista, al materialista y al ontológico, que no tratamos. Pero este esfuerzo puede resultar poco preciso en algunos aspectos que se refieren a la manera de interpretar el pensamiento de Hegel, Marx y Zubiri.

Ciertamente, se requiere de una lectura crítica de toda su obra para poder definir de manera convincente los argumentos que podrían mostrar las infidelidades de Ellacuría al pensamiento de estos autores. Sin embargo, desde este método utilizado para acceder a la estructura de su paradigma queda dibujado el perfil de su obra global y la posición que ocupa en el campo filosófico.

Ignacio Ellacuría, pues, a partir de las posibilidades que le otorga la tradición filosófica, la filosofía moderna y la filosofía de la realidad, inaugura un nuevo rumbo para la filosofía de la historia. Este nuevo rumbo, emprendido ya por algunos, está aún por conceptualizar la realidad histórica en cuanto praxis, lo cual significa construir una *filosofía de la realidad política*, que necesariamente tendrá que definir de manera diferente el sujeto histórico y el sujeto político. Este es sin duda el reto que la *Filosofía de la realidad histórica* nos brinda.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, *Confesiones*, Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca, México, Editorial Porrúa, 1986.

Aguilar, Luis e Yturbe, Corina (comps), *Filosofía política. Razón y poder*, México, UNAM, 1ª Edición, 1987.

Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, Tr. Oscar del Barco et. al., vigésimo tercera edición, México, 2003.

Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bonnewitz, Patrice, *La sociología de Pierre Bourdieu*, Tr. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª Edición, 2003.

Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Tr. Margarita Mizraji, Gedisa, Buenos Aires, 1ª Edición, 1988.

.....*La ontología política de Martín Heidegger*, Tr César de la Meza,
Barcelona, Paidós, 1991.

.....*Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

.....*Capital cultural, escuela y espacio social*, Tr. Isabel Jiménez, México,
Siglo XXI, 4ª Edición en español, 2002.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, Tr. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de
Cultura Económica, 3ª Edición en español, 1972.

Castellón Martín, José J., *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Madrid, Hergué, 2003.

De la Torre, Virginia, et. al. (comps), *Antología de Doctrinas Políticas y Sociales I*,
Segunda Parte, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1ª Edición,
1995.

Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos I*, San Salvador, UCA Editores, 1ª Edición, 1996.

.....*Escritos Filosóficos II*, San Salvador, UCA Editores, 1ª. Edición, 1999.

.....*Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, 1ª. Edición , 2001.

.....*Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier
Zubiri, 1991.

Ellacuría, Ignacio y Scannone, Juan Carlos, (comps.), *Para una filosofía desde América
Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1992.

Engels, Friedrich, *Obras filosóficas*, Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels Vol. 18, Tr. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª Edición, 1986.

Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 166, México, 1ª. Edición en español, 1962.

Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Tr. Wenceslao Roces, 1ª. Edición en español, 1966.

.....*Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1982.

.....*Filosofía del derecho*, México, UNAM, 2ª Edición, 1985.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Tr. Julieta Fombona de Sucre, Barcelona, Ediciones Altaya, 1998.

Marx, Karl, *La ideología alemana*, Tr. Wenceslao Roces, México, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.

Mora Ferrater, José, *Cuatro visiones e la historia universal*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 6ª Edición, 1971.

Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 4ª Edición, 1972.

Requejo Coll, Ferran, *Teoría crítica y estado social: Neokantismo y social democracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1ª Edición, 1991.

Reyes Mate, Manuel (edición), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993.

Ricoeur, Paul, *Memoria, historia y olvido*, Tr. Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 1ª. Edición, 2002.

Strathern, Paul, *Hegel en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

Tamayo-Acosta, Juan José, *Imágenes de Jesús*, Colección Hacia la comunidad, Madrid, Trotta, 1996.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Tr. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000.

Weber, Max, *El político y el científico*, Tr. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1ª edición en “Área de conocimiento: Ciencias Sociales”, 1998.

Zeitlin, Irving, *Ideología y teoría sociológica*, Tr. Néstor A. Míguez, Buenos Aires, Amorroutu/editores, 2ª Edición en español, 2001.

Zubiri, Xavier, "El origen del hombre" en *Revista de Occidente* No. 17, 1964.

....."La dimensión histórica del ser humano" en *Realitas I*, 1972-1973,
Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1973.

.....*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 6ª
Edición, 1974.

.....*Sobre la esencia*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1ª Edición en
Alianza, 1985.

.....*Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier
Zubiri, 1ª Edición en Alianza, 2ª Edición, 1995.

.....*Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1996.

.....*El hombre y Dios*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 6ª Edición, 1998.