

# La praxis histórica

## **Hacia la superación de la ruptura entre racionalidad política y racionalidad ética.**

ILADES-Pontificia Universidad  
Gregoriana

Discernimiento de las grandes Ideologías.

Prof.: Pablo Salvat.

Alumno: David Velasco Yáñez, sj

Junio 15 de 1994.

Santiago, Chile

# CONTENIDO

**I Introducción:** Alcances y límites del presente trabajo. Contextualización teórica: Zubiri como trasfondo

**II Génesis de la *Filosofía de la realidad histórica***

**III La realidad formal de la historia**

A. La definición real de la historia

A.1. La historia como *transmisión tradente*

A.2. La historia como *actualización de posibilidades*

A.3. La historia como *proceso creacional de capacidades*

B. La estructura dinámica de la historia

B.1. Las fuerzas que intervienen en el proceso histórico

B.2. Los dinamismos del proceso histórico

**IV Conclusión:** La novedad del concepto de *praxis histórica*

**ANEXOS:** Bibliografías de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría

## Una revaloración del concepto de *praxis histórica* en Ignacio Ellacuría, sj<sup>1</sup>

**I. Introducción:** Alcances y límites del presente trabajo. Contextualización teórica: Zubiri como trasfondo.

*(volver al índice)*

Uno de los elementos históricos recientes que considero importante como base para un correcto *discernimiento* de las grandes ideologías políticas modernas, es la diferente perspectiva histórica con la que se puede discernir.

Dos acontecimientos casi simultáneos, en el tiempo, han impactado no sólo la visión de las grandes ideologías políticas modernas, sino la posible lectura que de ellas hagamos. En la Europa oriental ocurrió, en noviembre de 1989, la caída del muro de Berlín y con él, el desplome de los *socialismos reales* y lo que luego dio en llamarse la *caída de las utopías*. Sin embargo, por las mismas fechas, más exactamente el 16 de noviembre de 1989, Ignacio Ellacuría, sus compañeros y dos colaboradoras caían asesinados por una unidad del ejército salvadoreño y sus sesos diseminados por el jardín de la casa, casi como símbolo de lo que había resultado su gran atrevimiento: pensar la realidad salvadoreña desde un dinamismo de posibilidad de humanización para los más pobres. Por las mismas fechas, en febrero del mismo año, los sandinistas perdían las elecciones presidenciales en Nicaragua.

Estos acontecimientos han marcado, de alguna manera, el rumbo de las historias, europea y centroamericana -o latinoamericana-, aparentemente divergentes y, sin embargo, en una única e indivisible historia.

Pregonar desde el Norte desarrollado la *caída de las utopías* o el *fin de las ideologías* y dar por sentado sin más el triunfo definitivo del capitalismo, no es sino repetir una de las bases clásicas del liberalismo.

Por otro lado, dejar de lado la disputa ideológica capitalismo vs. socialismo, sin preguntarse por lo que está detrás y de fondo, es caer sin más en la misma ideología de la dominación, bajo nuevos esquemas, quizás más de moda, como la disputa modernidad/posmodernidad.

Sin dejarla de lado, porque no deja de tener su importancia, al menos recontextualizada latinoamericanamente, un criterio de discernimiento de mayor hondura es la pregunta por el origen de las racionalidades que llevaron a la ruptura entre racionalidad política y racionalidad ética. Aquí no se da sin más la disputa entre idealismos y materialismos, entre un positivismo naturalista y un espiritualismo personalizante.

El pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, representa la apertura de un nuevo horizonte, una manera distinta de pensar, más allá del idealismo y del materialismo.<sup>2</sup>

Desde este horizonte filosófico, Ignacio Ellacuría, discípulo cercanísimo de Zubiri, postula una

---

<sup>1</sup>Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Editorial Trotta, Madrid 1991.

<sup>2</sup>Aquí me remitiría al reciente trabajo elaborado para el curso de Fundamentos Epistemológicos de las Ciencias Sociales, al que titulé: *Xavier Zubiri, un aporte epistemológico para las Ciencias Sociales*. Santiago, Mayo de 1994. El presente trabajo, prácticamente lo hago en continuidad con aquél y en estrecha relación.

visión de la historia en la que la categoría de *praxis histórica* radicaliza las posturas de su maestro, quien reivindicaba un *materialismo realista abierto*, hacia una propuesta de la actividad histórica de la humanidad como objeto de la filosofía, y no de cualquier filosofía, sino aquella que posibilita la liberación de las posibilidades de humanización.

Con esta propuesta, se abre una perspectiva de reflexionar la racionalidad ética y la racionalidad política como racionalidades complementarias. Es a partir de la noción de *praxis histórica*, como podemos tener una noción distinta de la historia, de lo que es, ha sido y puede llegar a ser.

El trabajo pretende, por tanto, presentar de manera muy esquemática, el pensamiento de Ellacuría en el capítulo referente a *la realidad formal de la historia*. Es el capítulo que resume el texto completo de su *Filosofía de la realidad histórica*. Obviamente, para quien quiera tener una comprensión más completa de su visión filosófica de la realidad histórica, habría que remitirlo, no sólo a los cuatro capítulos anteriores del libro preparado por Antonio González, sino también y sobre todo a su capítulo introductorio, en el que Ellacuría propone *el objeto de la filosofía*. Un texto importante para comprender lo que es su *filosofía de la historia*.

El desarrollo del trabajo es muy simple, en la parte II exponemos de manera sencilla la génesis de *Filosofía de la realidad histórica*, en la que presentamos los datos generales de Ignacio Ellacuría, quién es y qué hacía. Luego, de manera sintética establecemos la relación con su maestro Xavier Zubiri y en qué punto radicaliza y profundiza su pensamiento. Finalmente, en este apartado ubicamos el concepto de *praxis histórica* de tal manera que sirva como clave de interpretación de la tercera parte del trabajo.

En esta tercera parte, exponemos de manera esquemática lo que Ellacuría entiende por *la realidad formal de la historia*. Para esto, seguimos el mismo esquema utilizado por el autor en el capítulo quinto de su libro póstumo.

Al final, elaboramos una relación de conclusiones y agregamos dos anexos que pueden ser importantes. Son las bibliografías de Xavier Zubiri y de los principales escritos filosóficos de Ignacio Ellacuría.

## II. Génesis de la *Filosofía de la realidad histórica*.

*(volver al índice)*

### A. Ellacuría, discípulo de Xavier Zubiri.

Ellacuría es español de origen y salvadoreño por nacionalización y adopción entrañable. Nació en Portugalete, Bilbao, el año 1930.

Su relación con Xavier Zubiri es muy temprana. Se doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*.

Alterna su trabajo académico en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas y en el Seminario Xavier Zubiri, en España, del que es fundador. Entre 1970 y 1989, año de su asesinato brutal, se dedica a la investigación filosófica y a la preparación de la publicación de las principales obras de Zubiri, en colaboración con Diego Gracia, otro de los discípulos de Zubiri y quien publicó quizá la obra introductoria de su pensamiento más didáctica y brillante.<sup>1</sup>

La relación de Ellacuría y Zubiri es, por tanto, cercana, estrecha y, podríamos decir, dada la íntima amistad que los unía, sumamente entrañable.

Sin embargo, cabe señalar que Ellacuría no es simplemente un *vocero* de Zubiri. Es un pensador con personalidad propia, si bien marcado por el horizonte filosófico inaugurado por su maestro. Dadas las circunstancias históricas típicamente latinoamericanas, Ellacuría reelabora el pensamiento de su maestro desde una perspectiva centroamericana.

Esta visión de la realidad lo lleva a realizar una labor universitaria realmente creativa y ejemplar en la UCA de San Salvador, al lado de sus compañeros jesuitas injustamente asesinados y otros, como Cesar Jerez (+)<sup>2</sup> que llevan y reproducen el modelo de universidad en Managua, con una impronta filosófico-política de desentrañar las posibilidades de la historia centroamericana y latinoamericana.

### B. Ellacuría, catedrático universitario.

Quizá uno de los rasgos más característicos de la personalidad intelectual de Ignacio Ellacuría, lo constituye el hecho de haber realizado una profunda labor intelectual, -como filósofo, cientista social y teólogo- profundamente enraizado en la realidad salvadoreña, centroamericana y latinoamericana.

Su labor dentro de la UCA fue promover un modelo de universidad insertada en la realidad nacional y desde donde se pudiera pensar un proyecto de país, en momentos en los que El Salvador estaba siendo sacudido por una sangrienta guerra civil, con más de 80 mil víctimas y

---

<sup>1</sup>El trabajo citado en la nota 1, está basado justamente en el libro de Diego Gracia: *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Editorial Labor, Barcelona. 1986

<sup>2</sup>Cesar Jeréz es el jesuita que promovió a nivel latinoamericano el seminario que lleva su nombre y que abordó el tema *El nuevo escenario mundial y los proyectos de economía y sociedad para América Latina: desafío para la justicia*. Este seminario se realizó en Zipaquirá, Colombia del 5 al 10 de julio de 1992.

cientos de miles de desplazados y emigrados.

En estas circunstancias, Ellacuría tuvo un papel de mediador entre el gobierno y el FMLN y propuso la vía del diálogo en una guerra en la que no quedaba claro quién fuera a ganarla y, en caso de que hubiera un ganador, sería de fatales consecuencias para el pueblo.

Esta situación ocasionó represión y diversos atentados al local de la universidad e innumerables amenazas de muerte. Además de que le imposibilitaba a Ellacuría esporádicas salidas del país, pues la amenaza era de que no pudiera volver a entrar.

En una de esas esporádicas salidas de El Salvador, en 1978, Ellacuría dictó un curso de Ética Filosófica para los estudiantes jesuitas en la ciudad de México. Fue la ocasión que tuve para conocerlo, tratarlo y estudiarlo. Desde entonces se me quedó grabada la impronta ética de un pensamiento filosófico fecundo e inspirador y la necesidad de tener como referente de toda práctica humana, la necesidad de hacerla realmente *praxis* en vistas a una mayor y más creciente humanización del hombre y de la historia, superando toda unilateralidad: ni la humanización de la historia que deshumanice a los hombres -contra las posturas de muchos guerrilleros que sacrificaban sus vidas *por la causa*-, ni humanizar a los hombres, olvidando la deshumanización de la historia. De ahí la importancia de otra categoría de raigambre zubiriana: que el hombre *se haga cargo de la realidad, cargando con ella*, complementaría Ellacuría.

Su cruel asesinato nos mostró el verdadero rostro de la muerte como el extremo de *padecer* las fuerzas de la historia y de que sólo se le puede vencer, y por tanto liberar a la historia, *cargando* con el mal instalado en la historia, con sus fuerzas negativas.

### **C. La radicalización del pensamiento de Zubiri en Ellacuría.**

Formado y hecho en la filosofía de Zubiri y, en alguna medida, continuador de su obra de investigación y co-responsable de la publicación de varios de sus escritos, la perspectiva latinoamericana le proporcionó a Ellacuría los elementos necesarios para llevar a mayor hondura el pensamiento zubiriano.

Mientras Zubiri reivindicaba un cierto *materialismo realista abierto*, Ellacuría elabora su *filosofía de la historia* en base a la categoría de *praxis histórica* en la que sintetiza el conjunto de la visión zubiriana de la realidad y sus múltiples dinamismos. Desde esta categoría, Ellacuría va a criticar las diversas formas como ha sido utilizada de manera reductiva.

### **D. La aportación filosófica de Ellacuría: el concepto de *praxis histórica*.**

La categoría de *praxis histórica* nos va a permitir una clave de lectura de la filosofía de la historia elaborada por Ellacuría, desde el horizonte filosófico inaugurado por Xavier Zubiri.

Por principio de cuentas, es importante advertir del reductivismo tradicional en Latinoamérica, al menos, donde fue generalizado el uso del término *praxis* para designar determinadas prácticas políticas orientadas a la transformación de la realidad.

El uso de la categoría de *praxis histórica* critica ese uso, no sólo por reductivo, sino porque deja de lado dimensiones importantes de la realidad humana y una comprensión de la historia que supere reductivismos materialistas e idealistas.

La *praxis histórica* va a ser un concepto englobante de la dinámica natural y propiamente humana, que incluye los dinamismos naturales, que forman la componente de la historia y de lo histórico.

Desde esta categoría, Ellacuría va a cuestionar las concepciones tradicionales de la historia como insuficientes, como lo veremos más adelante.

### III. La realidad formal de la historia.

*(volver al índice)*

#### A. La definición real de la historia.

Ellacuría realiza su estudio a partir de una pregunta: "qué hay en la realidad histórica total de formalmente histórico, qué es la historia en tanto que historia".<sup>1</sup>

Los capítulos anteriores de su obra se han detenido en el análisis de los elementos que intervienen en la historia, pero no en directo a responder lo que pudiéramos llamar, la esencia de la historia. Por eso, con los elementos que intervienen en la historia, va a realizar ahora el análisis de lo que hace que la historia sea historia.

Su análisis se va a concentrar en una serie de aproximaciones diferenciativas. En buena medida sigue la *estructura* de la filosofía primera de Zubiri, en la que distingue el momento de la aprehensión, del momento de alteridad, y dentro de esto, la diferencia entre el momento talitativo de la realidad y su momento transcendental.

De esta manera, Ellacuría nos dice precisamente que su acercamiento a lo que hace que la historia sea historia, lo realizará "a través de diversas caracterizaciones de lo histórico nos acercamos a una intelección global y unificante de lo que es la historia. También a una intelección diferenciativa."<sup>2</sup>

La primera diferenciación que realiza Ellacuría es la que establece entre historia y naturaleza. Nos hace la advertencia de que no se trata de definir lo que sea la historia como sucesión de acontecimientos, sino lo que permite comprenderla en lo que tiene de histórico. "No se trata de definir el curso histórico de los contenidos que han ido acaeciendo en la historia, sino lo que es la historia misma, lo que hace que esos contenidos puedan llamarse formalmente históricos."<sup>3</sup>

De esta manera, nos dice Ellacuría que vamos a llegar a la concepción de la historia en tres pasos: la historia como *transmisión tradente*, como *actualización de posibilidades* y como *proceso creacional de capacidades*.

#### A.1. La historia como *transmisión tradente*.

*(volver al índice)*

¿Qué significa que la historia sea *transmisión tradente*? Y, ¿qué es lo que se transmite? Ellacuría nos va a responder recordando uno de los elementos fundamentales que interviene en la historia, pero que no es propiamente histórico. Así, nos indica que "ni aun cuando se pretende alcanzar su definición real y diferenciativa, puede olvidarse cómo se da realmente la historia, máximo

---

<sup>1</sup>FRH, p. 387. En adelante, todos los textos de Ellacuría los vamos a citar así, por facilidad. Se refiere a la obra citada en la nota # 1.

<sup>2</sup>Ib.

<sup>3</sup>Ib.



cuando ésta **se basa y se funda en lo que no es formalmente histórico.**"<sup>1</sup>

Ellacuría nos llama la atención sobre la componente material y biológica de la historia. El ser humano, por pertenecer a una especie animal concreta, tiene una estructura que le es propia y lo mantiene arraigado en la naturaleza, en la materialidad biológica. "Es el *phylum* humano el que por su carácter pluralizante, por su carácter continuante y por su carácter prospectivo ofrece lo que pudiera llamarse el cuerpo material de la historia".<sup>2</sup> Con esta observación, tenemos un esquema muy sencillo sobre esta materialidad de la historia:

- + unidad plural de diversos individuos;
- + continuidad de diversos convivientes;
- + prospección que implica una sucesión y transmisión tanto individual como grupal.

El autor señala que no se trata de reducir la transmisión a su mera dimensión biológica, sino a ubicarla en sus raíces físicas, que no serán sólo biológicas.

De esta manera, hace una importante diferenciación, al considerar que las especies y el mundo de la naturaleza, en general, tienen una transmisión, lo mismo que hay transmisión en la sucesión histórica. Por eso se pregunta por el punto de coincidencia y por la diferencia. Así nos dice que "entre el proceso de transmisión genética tal como ocurre en el *phylum* humano y el que ocurre en los no humanos hay una diferencia radical... viene dada por el *momento de realidad*. El hombre esta entre cosas y con ellas "realmente"... está en la realidad y realizándose... Con todos sus caracteres psico-orgánicos, que ha recibido por transmisión genética, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad, entre las cuales habrá de optar, porque la opción le es necesaria para poder seguir viviendo."<sup>3</sup>

Este *momento de realidad* distintivo del ser humano va a permitirnos una noción de la historia desde su carácter físico y material y a ayudarnos a comprender lo que en ella hay de transmisión: distintas formas de estar en la realidad. Pero esto mismo no se transmite sólo genéticamente. Por eso Ellacuría advierte que "las formas de estar en la realidad no son transmisibles por vía puramente genética."<sup>4</sup>

Al mismo tiempo que el autor nos hace esta advertencia, nos señala lo transmitido:

- + la posibilidad radical y la necesidad imperiosa de estar en la realidad para poder seguir viviendo;
- + la necesidad exigitiva de adoptar una forma de estar en la realidad.
- + el primer estado psíquico con el cual el nuevo viviente va a enfrentarse con lo que lo rodea.

La distinción entre lo que se transmite en el nivel de la especie, en el ser humano a diferencia de los no humanos, va a ser nuestra primera aproximación a la realidad

---

<sup>1</sup>SRH, p. 388

<sup>2</sup>Ib., p. 388

<sup>3</sup>SRH, p.389

<sup>4</sup>Ib., p. 389

histórica. "A diferencia del resto de los animales, lo que el hombre recibe genéticamente lleva en sí un *principio de apertura e indeterminación*, que sólo va a cerrarse por opción de su forma de estar en la realidad.

"Es este 'modo humano' de ser introducido en la vida humana para que en su momento esté en la realidad de una forma determinada lo que nos acerca a lo que es la realidad histórica. *La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.*<sup>1</sup>

La coincidencia con el mundo de la naturaleza, especialmente con las especies animales no humanas, está en la transmisión genética. La diferencia, en la transmisión de *formas de estar en la realidad*. Por eso, Ellacuría recalca el punto de diferencia, pero también subraya sus raíces físicas y naturales, al decir que "el hombre, por tanto, además de recibir por transmisión genética determinadas estructuras psico-orgánicas, recibe también, aunque no genéticamente, determinadas formas de estar en la realidad."<sup>2</sup>

Este acercamiento a la realidad de la historia, tiene fuerte inspiración zubiriana. De ahí, una importante cita de su maestro: *Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite su vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que además, inexorablemente y **velis nolis**, le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le **transmiten** caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le **entrega** un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama **parádoxis, traditio**, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición.*<sup>3</sup>

La vida humana comienza, por tanto, como una manera de estar en la realidad. Desde el comienzo, los otros tienen algo que ver conmigo. Mi manera de estar en la realidad, desde el comienzo, es estar entre otros, como habiéndola *recibido*. El ser humano es, así, desde su comienzo, el resultado de una entrega. Lo que queremos destacar es la relación de lo natural con lo histórico, la raíz genética y biológica de lo humano y de lo histórico.

Esta relación va a quedar subrayada con una cita que hace Ellacuría de Zubiri: *Las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por eso, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente.*<sup>4</sup>

Este es el primer acercamiento a la noción de la realidad de la historia, a partir de la relación de dos elementos que han sido manejados como antagónicos u opuestos. De ahí que Ellacuría recalque el punto señalando que "Zubiri insiste aquí tan sólo en uno de los elementos esenciales de la historia y ello a partir de un punto preciso: la relación de lo

<sup>1</sup>Ib., p. 390. Ellacuría cita aquí a su maestro Zubiri en *DHSH*, p. 127 El subrayado es mío.

<sup>2</sup>Ib., p. 390

<sup>3</sup>*DHSH*, p. 127, citado en *Ib.*, p. 390

<sup>4</sup>*DHSH*, P. 128, *Ib.* p. 391

biológico con lo histórico, la relación de la especie con la historia."<sup>1</sup>

La importancia de este primer acercamiento a la noción de la realidad de la historia, Ellacuría la va a remarcar tanto, al grado de que es un elemento sin el cual la historia no es historia. Es parte de la *talidad* y la *transcendentalidad* de la historia. Pero por ser parte, no es toda la realidad de la historia. Así lo subraya el autor: "La tradición de formas de estar en la realidad es el mecanismo por antonomasia de lo histórico; es, más aún, un ingrediente formal de la historia, pero no es toda la historia. (...) Lo transmitido en la génesis, la constitución biológica de la especie con todas sus consecuencias, es vector intrínseco de la historia y se hace presente en todos los problemas históricos."<sup>2</sup>

En este primer acercamiento a la realidad de la historia, como *transmisión tradente*, el énfasis está puesto en la tradición. Así lo explica Ellacuría al referirse a la historia: "es unitariamente transmisión y tradición, aunque la razón formal de lo histórico esté en la tradición y no en la transmisión. Punto importante para cuando haya que decidir qué es lo natural y qué lo histórico en lo que ocurre, tanto en la sociedad humana como en la vida de cada cual; punto importante asimismo para no aceptar una historia 'pura', que no tuviera ingredientes naturales".<sup>3</sup>

Con esto queda ratificada la relación que se da en la raíz de la historia, entre lo biológico y físico con lo propiamente humano e histórico. Pero queda claro que no es toda la realidad de la historia la que queda definida de esta manera. Al subrayar el aspecto de la tradición, Ellacuría va a dar otro paso para describir lo que llama *los momentos estructurales de la tradición*.

En primer lugar, Ellacuría precisa que lo tradicional de la historia no tiene nada que ver con tradicionalismo alguno. Por hacer referencia a la entrega, en la línea de Zubiri, prefiere hablar de *tradicionalidad*, para evitar los connotados tradicionalistas. Pero, además, subraya su carácter proyectivo. En este sentido, la *transmisión tradente* como elemento esencial de la historia, tiene más que ver con el futuro, que con el pasado.

De esta manera, Ellacuría encuentra tres momentos estructurales en la tradición: un momento *constituyente*, un momento *continuyente* y un tercer momento *progreidente*.

Por el momento *constituyente*, todo ser humano o grupo humano queda constituido como tal, en la recepción de una manera de estar en la realidad. A tal grado, que, -Ellacuría cita a Zubiri- *aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad*.<sup>4</sup> (...) En un grado o en otro, todos los hombres y todos los pueblos 'constituyen' tradición, pues sobre lo recibido pueden modular los modos de estar en la realidad."<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 391

<sup>2</sup>Ib., pp. 391-392

<sup>3</sup>Ib., p. 392

<sup>4</sup>DHSH, P. 131, Ib., p. 392

<sup>5</sup>Ib., p. 392

Por el momento *continuable*, Ellacuría señala y cita a Zubiri, diciendo de lo tradicional de la historia, que "es continua porque forzosamente lo impulsa hacia adelante, lo cambia. *La continuidad de la tradición no es un problema de identidad numérica, sino el problema de la mismidad en la vida. La tradición a veces toma formas distintas no a pesar de ser la misma, sino justamente al revés, para seguir siendo la misma.*"<sup>1</sup>

Por el momento *progresiva* que se basa en los dos anteriores. Ellacuría va a insistir en este momento, por el que destaca un principio de dinamismo histórico, basado y fundado en el dinamismo propio de la realidad. "Hay aquí un principio de dinamismo histórico bien preciso: el carácter específico-social de la tradición lleva consigo *forzosamente la necesidad de no poder estar quieto*. Este es constitutivo de la tradición estructuralmente entendida, tanto por su momento de entrega como por su momento de recepción y su momento de realización."<sup>2</sup>

Ellacuría desglosa este carácter constitutivo del dinamismo de la tradición en las siguientes razones:

- a) por el momento esencialmente prospectivo de la especie;
- b) por la forzosa estructura de nacimiento-generación-muerte, que es esencial a la especie en tanto que especie;
- c) porque la transmisión tradente enlaza individuos y situaciones, que por su propio entrelazamiento dinamizan la transmisión;
- d) porque la propia transmisión tradente es en sí misma dinámica por su intrínseca referencia a quienes la mantienen, que son realidades dinámicamente situadas;
- e) porque desde sí misma obliga a optar, en cuanto es una determinada instalación en la realidad, ordenada a que el receptor encuentre su propia forma de realizarse."<sup>3</sup>

Con esta caracterización, Ellacuría pretende insistir en la unidad de la raíz de la historia, en lo que tiene de transmisión genética y de transmisión de formas de estar en la realidad. La historia no es algo etéreo, sino una realidad fincada genética y biológicamente, pero no únicamente en ellas.

Al subrayar el carácter humano de la historia, dado desde la *transmisión tradente*, Ellacuría se pregunta ahora por el *sujeto* de esta tradición.

En primer lugar, distingue que no es formalmente el mismo problema, el del *sujeto de la historia* que el del *sujeto de la tradición*. Entre otras razones, dice el autor, "por una metodológica: estamos estudiando la tradición como raíz de la historia y no como la historia misma. Podría resultar que, tras la investigación, se identificasen el sujeto de la historia y el de la tradición. Pero

---

<sup>1</sup>DHSH, p. 132, Ib., p. 393

<sup>2</sup>Ib., pp. 393-394. El subrayado es mío.

<sup>3</sup>Ib., p. 394

siempre se trataría de dos cuestiones formalmente distintas."<sup>1</sup>

Esta diferenciación va a resultar importante por algo que en el pensamiento de Ellacuría va a resultar relevante, como ya lo indicábamos más arriba: el señalamiento de los que *padecen* la historia. Este elemento lo introduce el autor, al ubicar la pregunta por el sujeto, que "la pregunta por el sujeto se desdobra en dos: el sujeto que se hace historia o tradición y el sujeto que padece tradición o historia. La diferencia es fundamental, porque ambas tienen un momento de actividad y uno de pasividad, de actividad accional y de actividad pasiva, si se quiere usar la terminología zubiriana, muy precisa al conceptualizar la presunta pasividad."<sup>2</sup>

Al mismo tiempo que hace la diferenciación, entre sujeto de la historia y sujeto de la tradición, Ellacuría está preocupado por señalar el desdoblamiento en los momentos de actividad y pasividad, que vale para los dos sujetos, aun cuando posteriormente puedan identificarse. Por esta razón, señala el carácter taxativo de la afirmación de Zubiri: *El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el phylum en cuanto tal. Es él, el phylum, el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al phylum: los afecta por refluencia. Esta tradición, la parádosis, como refluencia, tiene dos aspectos muy distintos, pero esencialmente conexos. Estos dos aspectos son concretamente los dos modos según los cuales puede la tradición afectar a los hombres. Los dos son traditio en el sentido que acabo de explicar; pero son dos momentos distintos de ella.*<sup>3</sup>

Este doble aspecto de *actividad y pasividad* en la tradición, queda diferenciado en dos tipos de sujetos, "el vector de la tradición y los individuos sobre los que refluye la tradición... Esto implica, por lo pronto, que la tradición tiene siempre un momento específico y tiene asimismo un momento social. La tradición no es formalmente de individuo a individuo, aunque forzosamente pase por los individuos; la tradición es siempre social."<sup>4</sup>

Esta diferenciación va a resultar importante, dado que se ha discutido mucho en torno al sujeto de la historia, no sólo desde la tradición marxista, sino en general, como *la* pregunta fundamental de toda filosofía de la historia. Ellacuría, siguiendo la tradición zubiriana, va a subrayar el carácter *filético* de este sujeto. Es la *especie* la que transmite activamente la tradición y son los individuos los que pasivamente la reciben y *padecen*.

Con esta diferenciación entre sujetos, de la historia o de la tradición, del *phylum* o del individuo, parecería que se anula el carácter personal del ser humano. Sin embargo, Ellacuría se ve obligado a rescatar a la persona y ubicarla en esta tradición. Por ello afirma que "este carácter absoluto de la vida personal no supone que la persona pueda evadirse del carácter físicamente vinculante de la tradición", y explica este argumento en las siguientes razones:

- 1) porque no es lo mismo ser persona que ser individuo; la socialidad puede vivirse personalmente;

---

<sup>1</sup>Ib., p. 394

<sup>2</sup>Ib., p. 394

<sup>3</sup>DHSH, pp. 133-134; Ib., p. 395

<sup>4</sup>Ib., p. 395

2) aunque el argumento de la vida no se confunda con la vida misma, le es esencial y hace que la vida sea una u otra; ahora bien, en el argumento de la vida es esencial el momento de tradición, sea para aceptarlo o para rechazarlo;

3) la propia realidad sustantiva, que se autoposee, es en cuanto realidad sustantiva una realidad filética: a su modo de poseerse a sí misma le pertenece constitutivamente el poseerse filéticamente; la individuación humana es constitutivamente filética y la personificación humana es constitutivamente animal. Por ello, el momento de transmisión tradente es constitutivo de la autorrealización personal, en sí misma social y socializante."<sup>1</sup>

A tal grado va a subrayar el carácter personal de la recepción de la tradición, que Ellacuría recupera su clásica visión ética de la persona humana -el hombre como agente, actor y autor de su historia- para destacar la importancia de esta dimensión de *autor*, sin la cual, dice, el hombre deja de serlo para convertirse en una máquina programada. De ahí la importancia de lo que él llama *personalizar la tradición*. Para lo cual cita a su maestro Zubiri: *La tradición es, desde este punto de vista, lo filéticamente absorbido en lo personal, en la persona humana en cuanto persona.*<sup>2</sup>

Esta observación es importante para destacar el papel de la persona en la realidad de la historia. Por eso Ellacuría nos advierte que "la tradición, cuando se personaliza, es la recepción personal de lo social; lo que recibe la persona es algo social, incluso algo filético, pero algo que la persona debe recibir en cuanto persona. En este primer momento, la marcha es de lo social a lo personal."<sup>3</sup>

En adelante, Ellacuría se plantea por el siguiente momento, el de lo personal a lo social. Aquí, va a utilizar un término que quizá pueda sorprender, pues va a plantear la *impersonalidad de la historia*. Este carácter impersonal, no tiene nada que ver con a-personal. Tiene otro significado, también de raigambre zubiriana.

La inmersión de la persona en la historia tiene un componente social. Lo que haya de transmisión tradente en la historia, es social. El proceso de socialización marca la componente de la historia. Incluso Ellacuría echa mano de su maestro Zubiri para reforzar este argumento. Así nos dice que "en cuanto la historia es transmisión tradente, es tradición social. Lo importante para la historia es lo que se transmite socialmente, porque, aunque en ella intervengan los individuos y las personas, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo o de otro, se convierte en social. Si la recepción de la tradición implica un proceso de personalización, la inmersión del producto personal en la historia implica un proceso de socialización."<sup>4</sup>

Ellacuría cita el ejemplo de personalidades famosas de la historia como Alejandro o Miguel Ángel, para insistir que aun en esos casos, lo que interviene en el proceso histórico es la

---

<sup>1</sup>Ib., p. 396

<sup>2</sup>Ib., p. 396. DSHS, p. 135

<sup>3</sup>Ib., p. 396

<sup>4</sup>Ib. p. 397

componente social.<sup>1</sup>

En este punto, Ellacuría va a recuperar el concepto *impersonal*. Para explicarlo, vuelve al ejemplo de Alejandro y Miguel Angel y va a distinguir en ellos lo operado por sus acciones y sus acciones mismas. Así, nos dice: "Intervinieron en la historia por sus acciones, entendiendo aquí por acción *cualquier forma de presencia efectiva ante los demás y ante su mundo*. Estas acciones son personales en cuanto surgen de una persona y son formas de realización personal. Pero esa misma acción realiza algo, de modo que es posible considerar tan sólo lo operado en esa acción: se puede separar lo operado por la acción personal de la acción personal misma; lo operado, una vez obrado, *cobra su propia independencia y su propia efectividad respecto de lo que ha sido como acción y como intención personal de su autor*. La acción sigue siendo de la persona, pero ya no es personal, sino **impersonal**."<sup>2</sup>

*Impersonal*, por tanto, tiene un primer sentido referido a lo hecho por *otras personas*. Esta es lo que Ellacuría llama la *impersonalidad social*. Pero hay otro sentido, al que se refiere la *impersonalidad histórica*. Resulta ser reduplicativamente impersonal: primero por lo que se refiere a las acciones de los individuos, como hechas en un cuerpo social y, segundo, por lo que queda de esas acciones en la historia.

Con esto se vuelve a presentar el problema de la relación de persona e historia o, como el propio Ellacuría lo destaca, el difícil problema entre biografía e historia. Para esto, cita largamente a Zubiri y señala que el hilo de la conexión está, justamente, en la historia: *De ahí que lo que suele llamarse biografía es, en rigor, historia biográfica. Lo que usualmente suelen llamarse historia y biografía son dos tipos de historia: la historia que yo llamaría social y la historia biográfica. Es el ámbito entero de la impersonalidad por la vía del operatum. Esta reducción de lo impersonal por la vía del operatum no es formalmente idéntica a la reducción por la vía de la alteridad. Son dos modos distintos de reducción de lo personal a ser sólo de la persona. La vía de la alteridad: su resultado es la sociedad. La vía del operatum, su resultado es la historia tanto social como biográfica. Estos dos modos, el modo de la alteridad y el modo del operatum, no son incompatibles. Todo lo contrario. A los otros, a la sociedad, pueden entregarse las acciones todas, pero tan sólo como opera operata, como acciones de la persona. La historia, tanto social como biográfica, es esencialmente impersonal... Lo social y lo histórico pueden constituir, y constituyen siempre, un momento de la vida personal, porque el sujeto de la historia es el phylum en cuanto tal, y el phylum afecta intrínsecamente a cada individuo en forma constitutiva, constituyendo toda su convivencia social como su prospección histórica (sea social o biográfica).*<sup>3</sup>

Este razonamiento, Ellacuría lo va a explicar con los siguientes razonamientos:

"1) Los individuos y la sociedad confluyen en el campo de lo histórico... hay una conexión. (...) La historia no surge sin más de la confluencia de las acciones de los individuos, sino de los individuos en cuanto constituyentes de un cuerpo social, que como tal no se reduce a la suma de los individuos.

---

<sup>1</sup>Cfr. pp. 397-98

<sup>2</sup>Ib., p. 398

<sup>3</sup>DHSH, p. 139 Citado en Ib., p. 399

2) Esta confluencia se basa en la posibilidad real de que lo uno y lo otro puedan constituir un ámbito de impersonalidad.(...) Toda obra del cuerpo social es impersonal, pero también toda acción de la persona humana tiende a objetivarse impersonalmente, quede o no dentro del propio ámbito individual. Por este carácter (animal) de toda acción humana, lo biográfico y lo histórico tienen una profunda coincidencia formal.

3) Hay constantes influencias entre persona y sociedad, entre historia biográfica e historia social:

a) Lo histórico social puede ser resumido personalmente por el individuo;

b) la persona transmite contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, lo cual si de una parte humaniza la historia y el cuerpo social también impersonaliza a entrambos, porque esa transmisión es lo "obrado", algo cuyos resultados concretos escapan de las decisiones personales para quedar sometidos a las leyes estructurales del cuerpo social y a sus peculiares dinanismos.

4) Si se toma la transmisión tradente en su conjunto y desde esta transmisión se pregunta por el sujeto de la historia, Zubiri responde que el sujeto es propiamente el *phylum*, lo cual si no niega que la historia tenga sujeto y sujeto activo admite que la subjetividad histórica no se da en el plano subjetivo de los individuos y de sus opciones individuales, sino en el plano de lo impersonal."<sup>1</sup>

Descrito así el concepto de *impersonal*, vemos que no tiene necesariamente un sentido negativo, sino la manera como se unifican las acciones personales con las acciones históricas. Así, explícita Ellacuría que "lo obrado personalmente es lo que abre directamente el ámbito de la historia, pero, una vez obrado, actúa de una manera que desborda lo que pudiéramos llamar una causalidad puramente personal."<sup>2</sup>

Por ser la historia *transmisión tradente*, Ellacuría va a llamar la atención sobre la conjugación de estos dos elementos. Por un lado, encuentra un elemento natural al que hace referencia el término *transmisión*. Con esto nos recuerda que en la evolución hay transmisión, pero no tradición y que en la historia, justamente hay transmisión de estructuras genéticas y tradición de formas de estar en la realidad. Con esto, Ellacuría recuerda también la crítica a una concepción idealista de la historia, resultado ésta de concebir sólo la tradición de formas de estar en la realidad, pero sin la transmisión de elementos objetivos. Simultáneamente, Ellacuría hace la crítica de una concepción crasamente materialista que se contentara con la transmisión sin atenerse a la tradición de formas de estar en la realidad. Una y otra, nos dice el autor, no hacen justicia a la realidad integral de la historia.

Desde estas nociones, Ellacuría nos va a llevar a la noción -tradicional en la teología católica- de *opus operatum*, para explicar la autonomía que adquieren las acciones personales y su incidencia en la historia. "La funcionalidad personal y la funcionalidad histórica son distintas, aunque ambas

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 399-402

<sup>2</sup>Ib., p. 403



sean reales y aunque no sean completamente distintas y, menos, independientes entre sí. Puede hablarse, entonces, de un *ex opere operato* histórico, en el sentido de una efectividad que es formalmente independiente de lo que quieran las personas y aun de lo que sean las personas, pero no por ello esa efectividad deberá considerarse como algo necesario ni como algo místico o inverificable."<sup>1</sup>

Si las acciones personales, una vez operadas, adquieren autonomía de sus autores, aquéllas no fundan sin más la historia, sino una cierta unidad irreductible entre lo histórico, lo personal y lo natural. Así lo explica Ellacuría: "El *opus operatum* histórico como contrapuesto al *opus operantis* biográfico y personal y el *opus operatum* meramente natural ofrecen una alternativa significativa para conceptuar peculiar y específicamente la funcionalidad histórica: mantienen características de entrambos, pero en una unidad que, como tal, es irreductible."<sup>2</sup>

Haber desgajado estos tres elementos ha originado concepciones de la historia de carácter idealista o materialista. Esta unidad irreductible la reivindica Ellacuría al exponer las consecuencias de haber separado estos tres elementos constitutivos de la historia y que son aportados desde el concepto de la realidad histórica como *transmisión tradente*. "Si se desdeñara el aspecto filético e impersonal, la historia sería la biografía de un Espíritu Absoluto o de un gran ser, etc., o en el otro extremo, la acumulación de pequeñas biografías personales, subordinadas tal vez a la biografía de algunos grandes hombres, que fueran rigiendo el curso de la historia. Si se desdeñara el carácter individual y la participación personal -bien que en forma de impersonalidad-, lo histórico se confundiría con lo natural y la historia se reduciría a ser mera continuación del proceso evolutivo. Tomados a una ambos aspectos, la historia con su propia especificidad y peculiaridad puede abarcar tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo biográfico como lo social: el concepto mismo de transmisión tradente puede y debe abarcar la personalidad de la tradición y la naturalidad de la transmisión, la individualidad de la tradición y la colectividad de la transmisión."<sup>3</sup>

Luego de esta necesaria reivindicación de esta unidad irreductible de la realidad histórica, Ellacuría nos lleva a una nueva diferenciación, entre la *historia dimensional* y la *historia modal*. En esto sigue también a su maestro Zubiri, quien señala que es modal, en cuanto es un *modo* de afectar impersonalmente; y es *dimensional*, en cuanto que el sujeto tiene una *dimensión* que hace referencia a su pertenencia a la especie. Ellacuría va a explicar más esta relación *modal* y *dimensional* de la historia, citando a su maestro Zubiri: *El concepto de historia es doble. Ante todo hay un concepto modal de historia. Es lo que acabo de decir: la historia como modo de afectar impersonalmente a la persona. Modalmente, la historia se opone así a la biografía personal. Es otro concepto también modal el de la biografía personal. Pero estos dos modos (impersonal y personal) son modos distintos según los cuales la tradición afecta a su sujeto. De aquí que se inscriben dentro de una misma línea, previa en cierto modo a aquella diferencia modal: dentro de la línea de la tradición como una dimensión del sujeto mismo en cuanto filéticamente determinado por aquélla... Es el concepto dimensional de la historia. Constituye el ámbito entero de la prospectividad tradente en todos sus modos y formas, tanto impersonales como personales. Modalmente, la biografía personal se opone a la historia tanto social como*

<sup>1</sup>Ib., p. 403

<sup>2</sup>Ib., p. 403

<sup>3</sup>Ib., p. 403-404

*biográfica. Pero dimensionalmente, la biografía personal es tan historia como la historia y la biografía. Recíprocamente, biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia.*<sup>1</sup>

Lo que interesa a Ellacuría recalcar es la unidad de biografía personal e historia, incluso nos dice algo más: "nos encontramos con que la historia social no excluye sino que reclama la historia biográfica, pero en lo que ésta tiene de historia y no en lo que tiene de biografía personal."<sup>2</sup>

De esta manera, queda matizada la recuperación de la biografía personal. Para esto, Ellacuría cita a Zubiri para diferenciar los campos en la historia. En primer lugar, para subrayar el aspecto activo del sujeto de la historia: "Zubiri distingue dos campos: el de la historia y el de la biografía personal, que son contrapuestos entre sí. El primero lo subdivide en dos: la historia social y la historia biográfica, que no quedan contrapuestos, sino subsumidos en la realidad de una misma historia, pues la historia biográfica es historia en cuanto *opus operatum* de una persona, que *velis nolis* tiene una estructura filética y pertenece a un cuerpo social. Visto el problema desde lo que es el sujeto de la tradición, *el sujeto es siempre la o las personas por pertenecer a un phylum*<sup>3</sup>: esto es, el sujeto como productor constituyente de una tradición tiene siempre un carácter filético y social, porque, aunque en su constitución intervenga la persona, lo hace como miembro de un *phylum* y de un cuerpo social, lo hace filética y socialmente."<sup>4</sup>

En cambio, cuando se refiere al lado pasivo, en cuanto el cuerpo social afecta a las personas, Ellacuría nos dirá que la cosa cambia. "Una persona puede aceptar la tradición transmitida personal o impersonalmente; si la recibe personalmente, la esta viviendo biográfica y personalmente, mientras que si la recibe impersonalmente, quedará configurada por la tradición, aunque esa configuración no la asuma de momento personalmente. (...) Alguna razón hay para esta inclusión de la biografía personal en el concepto de la historia. Ya las biografías personales tienen que intervenir de un modo u otro en la constitución de la tradición... además, algunas de las características de la historia, por ejemplo la *actualización de posibilidades*... tiene que ver de algún modo con las biografías personales. Como el dinamismo de las biografías personales y la constitución misma de la biografía personal tienen caracteres muy distintos a los dinamos y a la constitución de la historia, sería bueno reservar para el primero de los casos el término de **historicidad** y para el segundo el término de **historia**."<sup>5</sup>

## A.2. La historia como *actualización de posibilidades*.

*(volver al índice)*

Una vez que ha quedado caracterizada la realidad histórica como *transmisión tradente*, con sus momentos y diferenciaciones, Ellacuría nos va a analizar otra característica de la historia: como *actualización de posibilidades*.

No es suficiente la explicación de la historia como transmisión tradente. Es necesario dar un paso

<sup>1</sup>DHSH, pp. 140-141, citado en Ib., p. 404

<sup>2</sup>Ib., p. 405

<sup>3</sup>DHSH, p. 140

<sup>4</sup>Ib., p. 405

<sup>5</sup>Ib., pp. 405-406

más y Ellacuría nos dice que "hay otros aspectos de la historia, que no se reducen a ser transmisión tradente y que atañen más de cerca al *carácter formal de lo histórico*. Uno de ellos y fundamental es el de la actualización de posibilidades."<sup>1</sup>

Para acercarse a este *carácter formal de lo histórico*, Ellacuría presenta las opiniones de Zubiri que considera algunas concepciones insuficientes de lo que es la historia.

Una de estas opiniones insuficientes, es la que piensa a la historia como *vicisitud*. "En la conciencia de los pueblos se ha dado inmemorialmente la persuasión de que las historias lo que deben hacer es contar lo que ha ocurrido sea a un individuo sea a un pueblo entero. Esto puede llevar a entender la historia como *vicisitud*".<sup>2</sup>

Acerca de esta opinión, Ellacuría destaca su importancia como contrapuesta a la mera consideración de la historia como sujeta a leyes naturales y tiene la virtud de distinguir la historia como algo diferente a la naturaleza. Sin embargo, su limitación está en que "no insiste debidamente en la forzosidad de que al hombre y al género humano le corran vicisitudes y tampoco en que esas vicisitudes puedan resultar de algún modo necesarias, con lo cual dejarían de ser vicisitudes sin que por ello tuviera que desaparecer el carácter histórico de lo que le ocurre al hombre."<sup>3</sup>

La razón de la insuficiencia de la tesis de la historia como vicisitud consiste en que "priva a la historia de toda esencialidad respecto del hombre."<sup>4</sup> Si fuera sólo vicisitud, dice Ellacuría, "lo histórico carecería no sólo de transcendencia para el hombre y la humanidad, sino incluso carecería de continuidad".<sup>5</sup>

De ahí surge otra tesis insuficiente. La tesis de la historia como *testimonio*. Para completar la tesis insuficiente de la *vicisitud*, se agrega la del testimonio, que recupera el carácter de continuidad y acrecentamiento que hay en la historia. Así nos dice Ellacuría: "la historia no es una serie más o menos ordenada de vicisitudes, sino que lo que ocurre en la historia está montado sobre algo recibido en continuidad tradente. Pero esta continuidad tradente se entiende como transmisión atestiguada, como tradición de la cual hay testimonio: *la historia sería la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad*,<sup>6</sup> de modo que sólo sería tradición y sólo quedaría transmitido, sólo entraría a formar parte de la historia y a cobrar una verdadera efectividad histórica aquello que de una u otra forma sería conocido; lo demás sería pura naturaleza."<sup>7</sup>

Al igual que en la tesis anterior, Ellacuría destaca su importancia y su limitación. Como importante, está en que subraya el carácter esencial de lo histórico, en especial de la tradición, pero no como transmisión mecánica. Su limitación consiste en que "deja fuera de consideración

---

<sup>1</sup>Ib., p. 406

<sup>2</sup>Ib., p. 406

<sup>3</sup>Ib., p. 407

<sup>4</sup>Ib., p. 408

<sup>5</sup>Ib., p. 408

<sup>6</sup>DHSH, p. 142 Citado en Ib., p. 408

<sup>7</sup>Ib., p. 408

un hecho importante: *algo puede ser perfectamente una realidad tradicional y no estar atestiguando en testimonios que lo expresen.*<sup>1</sup> y es que la tradición es, ante todo, realidad tradicionante y tradicionada y no narración o testimonio."<sup>2</sup>

De ahí que surja otra tesis insuficiente, que en alguna medida va complementando las anteriores, sin dejar de ser insuficiente. Es la tesis de la historia como **transmisión de sentido**. Esta tesis, nos dice Ellacuría, "sostiene que lo importante en la historia no estriba en lo que se hace, sino que lo importante es el significado, el sentido que poseen esos actos en las distintas circunstancias, ya que con un mismo acto y una misma acción se pueden dar sentidos muy diversos."<sup>3</sup>

En su virtud, esta tesis complementa a las anteriores al subrayar la importancia del sentido de la vida humana y de la historia. Ellacuría va a comentar su limitación, citando y comentando a su maestro Zubiri: "no es eso lo fundamental en la historia; en ella se transmiten sentidos. Pero no es eso lo que constituye la tradición. *Porque lo que llamamos **sentido** tiene dos aspectos. Por un lado, es **sentido** el sentido que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo. Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen un sentido **tenido**, sino que por su propia índole tienen que tener algún sentido por ser lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el **sentido tenido**, sino el sentido que hay que tener, el **tener sentido**. Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino la **realidad misma del tener sentido**.*"<sup>4</sup> ... No se trata de un sentido que se atribuye, sino un sentido que se encuentra. En la transmisión histórica hay, por lo pronto, una transmisión de formas de estar en la realidad, sobre la cual se funda cualquier posible sentido; esa transmisión es tal que fuerza a tener sentido, de modo que podría decirse que el sentido de esa realidad es tener que tener sentido y esto desde la propia índole de esa realidad, porque esa realidad transmitida es últimamente la propia realidad humana, que por su propia índole tiene que tener sentido, un sentido que lo busca o que lo crea."<sup>5</sup>

Este tener que tener sentido, no como algo dado, sino como algo en la realidad, nos va a introducir en el siguiente paso que da Ellacuría para dar razón de lo que es la realidad histórica.

Las tesis insuficientes no son descartables sin más. Requieren ser subsumidas en otro nivel. La recuperación de la historia como vicisitud, como continuidad testimonial y como unidad de sentido, nos remiten a la pregunta por lo transmitido: formas de estar en la realidad, como señalamos en el apartado anterior, cuando decíamos que la historia es **transmisión tradente** de formas de estar en la realidad.

Para responder a esta inicial pregunta, Ellacuría cita a su maestro Zubiri: *Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. Entonces se podría pensar que la historia consiste formalmente en la entrega de estar realmente en la realidad. La historia sería, pues, un proceso de producción o destrucción de formas de estar realmente en la realidad o, dicho más bien concisamente, la historia sería un*

<sup>1</sup>DHSH, p. 142, Citado en Ib., p. 408

<sup>2</sup>Ib., p. 408

<sup>3</sup>Ib., p. 409

<sup>4</sup>DHSH, pp. 143-144. Citado en Ib., p. 409

<sup>5</sup>Ib., p. 409

*proceso de realización efectiva.*<sup>1</sup>

De aquí que la pregunta de Ellacuría sea precisamente, "¿qué es lo que ocurre formalmente en la transmisión de las formas de estar en la realidad?"<sup>2</sup>

Es interesante que Ellacuría haga precisamente esa pregunta y no otra posible como la de qué realiza la historia como movimiento procesual. Incluso, el autor señala la importancia de distinguir y diferenciar las preguntas, pues nos dice que lo que se niega es que "lo formalmente histórico consista en ser producción o destrucción de realidad".<sup>3</sup>

A dos aspectos recurre Ellacuría para responder a la pregunta. Por un lado al carácter forzosamente procesual de la historia y, por el otro, a lo que ocurre en la *transmisión tradente*, donde fija más su atención.

¿Qué es lo que se transmite y qué es lo que ocurre en esta transmisión tradente? Ellacuría nos responde y abre el siguiente capítulo sobre la historia como *creación de posibilidades*. "En la transmisión tradente se entrega una forma de estar en la realidad, basada en una doble necesidad: por parte de quien la entrega, porque no puede no entregarla dado el carácter filético de la transmisión y dado el carácter de cuerpo social, que enmarca forzosamente la transmisión; por parte de quien la recibe, porque necesita apoyarse en una forma concreta de estar en la realidad para empezar a buscar desde sí mismo su propia forma de estar en la realidad. Ya desde este punto de vista, lo entregado tiene un doble carácter; por parte del tradente es algo que positivamente **'posibilita' el estar en la realidad**; por parte del beneficiario es algo que no lo determina forzosamente a quedarse en una única forma de estar en la realidad, sino que es **algo ante lo cual 'puede' optar, algo ante lo cual tiene el 'poder' de optar**. Tanto aquellas posibilidades como este poder de optar, el hombre los recibe, aunque de distinto modo: **las posibilidades las recibe por entrega; mientras que el poder, por transmisión genética**, por aquella transmisión que hace surgir la esencia abierta. Pues bien, lo que formalmente se transmite en la tradición de formas de estar en la realidad son, ante todo, **posibilidades**."<sup>4</sup>

Poder y posibilidad van a ser dos conceptos con los que se vuelve a construir la unidad ya señalada anteriormente entre el nivel natural y propiamente humano que hay en la realidad de la historia. En Zubiri, son conceptos que surgen de la descripción de lo que ocurre en la *aprehensión primordial de realidad*. Con esto queremos llamar la atención de que no son términos que deban entenderse en un sentido distinto al que tienen en la filosofía zubiriana, de la que Ellacuría es fiel discípulo.

Esta aclaración es tanto más importante, cuanto el mismo Ellacuría va a explicitar el sentido más preciso de ambos términos, poder y posibilidad. "Posibilidades no es aquí aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, **sino aquello que posibilita. Posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional**

---

<sup>1</sup>DHSH, pp. 144-145. Citado en Ib., p. 410

<sup>2</sup>Ib., p. 410

<sup>3</sup>Ib., p. 411

<sup>4</sup>Ib., p. 411. Los subrayados son míos.

**de realización de ese poder.** Aquí, el poder es optar. Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes. Esta distinción fundamental resuelve el problema del reconocimiento formal de la libertad, que no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de esa libertad: si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales, se está negando la libertad humana, la libertad histórica."<sup>1</sup>

Estas diferenciaciones permiten comprender el significado de las *posibilidades* y cómo éstas son elemento esencial de la realidad histórica. De esta manera, el ser humano y la historia van a ser siempre el resultado de una posibilidad dada y la posibilidad de nuevas posibilidades. De ahí que Ellacuría acuda a una nueva precisión para situar el origen de lo humano y de la historia: "La posibilidad, las posibilidades, no consiste formalmente en que no esté dada, sino en que posibilitando positivamente no lo haga forzosamente en una sola dirección; es decir, en que no haya una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y la acción correspondiente, aunque esta acción sólo pueda ejecutarse si ha sido previamente posibilitada. Por eso, las posibilidades necesitan, a su vez, del poder de opción, para pasar a la acción y, con la acción, para pasar a su plena realización. Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia."<sup>2</sup>

La actividad humana da lugar a hechos y éstos, a su vez, crean un sistema de posibilidades. De esta manera, Ellacuría va a hacer otra precisión para definir lo que es una posibilidad y su relación con los hechos, la opción humana y el suceso: "Posibilidad es aquello que posibilitando positivamente no puede pasar a ser realidad, sino por opción. El hombre, entre lo que le es dado y algunas de sus acciones, interpone un proyecto en el cual opta por un sistema u otro de posibilidades, proyecto que, en un segundo momento, pasa a realizar. *En cuanto realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es suceso. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades por las que he optado. La realización de posibilidades es opción y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades.*"<sup>3</sup>

Una distinción que consideramos importante, es la que realiza Ellacuría entre pensamiento y realidad. En la línea de la filosofía de Zubiri, quien tanto insistió en moverse siempre en el plano de la realidad. De esta manera, la precisión es pertinente, dado que "Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento, sino que son posibilidades de la realidad, son posibilidades de las cosas, aunque no se descubran como tales, sino respecto de una inteligencia sentiente; son, además, posibilidades de la vida real, aquello con que la vida humana debe hacerse y aquello, consecuentemente, con que el ser humano ha de realizarse."<sup>4</sup>

De aquí surge lo que Ellacuría llama el juego de la historia, el juego entre las posibilidades que la realidad ofrece al hombre y lo que éste, por opción, puede generar como nuevas posibilidades.

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 411-12

<sup>2</sup>Ib., p. 412

<sup>3</sup>DHSH, p. 146 Citado en Ib., p. 413

<sup>4</sup>Ib., p. 413

Dado que hay capacidad de optar entre diferentes posibilidades, optar por unas significa que se dejan de lado las otras. Si unas posibilidades abren futuros, significa también que cierran otros. De aquí, Ellacuría va a dar el siguiente paso, acerca de la **apropiación de posibilidades**.

Las posibilidades no están ahí solamente, sino que las hago mías, me las apropio. Este proceso lo explica detalladamente Ellacuría, quien comenta un texto de Zubiri al respecto. "Toda opción tiene un momento físico de **apropiación**. Y este momento físico de apropiación es lo que hace que la acción se constituya en suceso a diferencia de mero hecho. *Por ello, frente a las acciones humanas, la metafísica no puede limitarse a investigar su razón de ser, sino que tiene que dar también específica e irreductible razón de suceder.*<sup>1</sup>... sin ella no se explica todo lo que ha de explicarse. Consiguientemente, la interpretación de lo que ha ocurrido en la historia necesita sobrepasar explicaciones puramente naturalistas, sin que ello sea una invitación a caer en explicaciones puramente idealistas, porque, en definitiva, hecho y suceso, si son dos formas de realidad distintas, son dos formas conexas, de modo que no puede haber suceso sin hecho."<sup>2</sup>

Con esto avanzamos en la pregunta que hacíamos anteriormente con el propio Ellacuría: ¿qué es lo que ocurre en la **transmisión tradente**? Ya habíamos señalado que ésta es una característica esencial de la historia, pero insuficiente. Así, Ellacuría -citando a Zubiri- nos responde estableciendo la complementariedad entre tradición y apropiación. "La tradición entrega modos de estar en la realidad, *pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, historia es el suceso de los modos de estar en la realidad.*<sup>3</sup>

Con esta estrecha relación entre tradición y apropiación avanzamos en la comprensión de la realidad histórica, pero Ellacuría nos hace una importante advertencia. La apropiación plantea la dificultad acerca del carácter impersonal de la historia, como ya lo comentábamos. Por otro lado, hemos establecido el carácter estrictamente personal de la apropiación. ¿Cómo se resuelve este problema? Ellacuría lo resuelve de la siguiente manera: "El dilema deja de serlo para convertirse en paradoja: la impersonalidad de la historia hace referencia esencial a lo estrictamente personal, tal como lo estrictamente personal aparece en la apropiación: la apropiación, a su vez, lleva forzosamente a la impersonalidad de lo histórico, por cuanto la apropiación, dada la realidad concreta de lo humano, tiene que objetivarse y naturalizarse. Hay una naturalización de la libertad como hay una liberación de la naturaleza; ambos procesos pasan por la mediación de las posibilidades, que por un lado están ofrecidas, pero que por otro no pueden realizarse, en tanto que posibilidades, más que por apropiación."<sup>4</sup>

<sup>1</sup>DHSH, p. 147. Citado en Ib., p. 414

<sup>2</sup>Ib., p. 414

<sup>3</sup>DHSH, p. 147. Citado en Ib., p. 414-15

<sup>4</sup>Ib., p. 416

Nuevamente aparece el nivel de la naturaleza -biológico, genético- con el de lo humano e histórico -la libertad, la opción. Sus mutuas relaciones son importantes, para evitar los reduccionismos, ya sean idealistas o materialistas. La relación entre ambos niveles pasa por la mediación de las posibilidades.

La importancia del momento de *apropiación* es tal, que Ellacuría lo considera otro de los vectores de la historia, del mismo modo como consideró la transmisión tradente. Así, nos dice que "en la apropiación puede verse uno de los vectores de la historia: lo histórico exige, por su propia índole, un momento de apropiación, aunque la apropiación no siempre exija un acto de plena libertad ni siquiera un acto de plena conciencia."<sup>1</sup>

Lo que ocurre con la apropiación personal, ocurre igualmente en el cuerpo social. En ambos niveles, la base está en la existencia de posibilidades.

De esta manera, la apropiación de formas de estar en la realidad, como nota esencial de la realidad histórica, pasa por un proceso de apropiación personal, pero sobre todo de *actualización de posibilidades*.

"La apropiación es histórica, no por lo que tiene de opción personal, sino por lo que tiene de actualización de posibilidades; mientras que la opción es personal, no por lo que de histórico tengan las posibilidades, sino por lo que tienen de libres en su carácter mismo de posibilidades no necesitantes."<sup>2</sup>

De esta manera, tenemos dos notas esenciales de la realidad histórica: la *transmisión tradente* -como entrega de formas de estar en la realidad y principio de posibilidades- y la *actualización de posibilidades*. Sin embargo no son características suficientes. Ellacuría nos va a plantear ahora el *dinamismo de posibilitación*, para abrir la historia a su futuro. De alguna manera, aquellos elementos nos explican el pasado y el presente. Nos falta describir que todo aquello ocurre de manera dinámica.

Lo importante de lo que ha ocurrido, no es que haya sucedido, que ya pasó, sino las posibilidades que nos deja. Ellacuría lo explica en estos términos: "El pasado, como realidad, ya-no-es, pero sí "son" las posibilidades que ha otorgado; el pasado continúa como posibilitación. *La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es... un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.*"<sup>3</sup>

Ellacuría nos había introducido, con la ayuda de su maestro Zubiri, a una importante diferenciación, entre hecho y suceso. Si nos quedáramos con puros hechos, naturalizaríamos la

---

<sup>1</sup>Ib., p. 416

<sup>2</sup>Ib., p. 417

<sup>3</sup>DHSH, p. 148. Citado en Ib., p. 417-418



historia. Lo importante es el suceso y el proceso de los sucesos. De esta manera, Ellacuría señala su importancia y cómo descansa en la procesualidad de los hechos: "La procesualidad de los sucesos no es independiente de la procesualidad de los hechos, pero tampoco son idénticas ambas procesualidades... En su virtud, lo importante para la historia y para la configuración de una edad histórica no es el catálogo de las potencias reales con que se cuenta, sino el elenco de posibilidades reales de las cuales se puede disponer."<sup>1</sup>

La continuidad de posibilidades constituye el dinamismo propio de la historia. Su importancia viene dada por la reivindicación del reino de la libertad, señalado con precisión por Ellacuría como una libertad surgida de la liberación y sujeta a todos estos dinamismos de la historia que serán caracterizados posteriormente. En este momento, a Ellacuría le interesa destacar en qué consiste lo formal de la historia: "Lo formalmente histórico comienza cuando los momentos y los dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades, por muy modesto que sea el carácter de posibilidades con que se presenten y por muy modesto que sea el acto de apropiación por el cual estas posibilidades pasen a ser realidades optadas. Consecuentemente, la explicación histórica, la razón del suceder, exige que se dé a conocer el proceso por el cual una posibilidad se ha presentado como realizable y realizanda y se ha convertido sistemáticamente en principio de posibilidad de otras. **El dinamismo propio de la historia es un dinamismo de posibilitación, de modo que los dinamismos sociales han de verse tan sólo como subtensiones dinámicas de los dinamismos formalmente históricos.**"<sup>2</sup>

Si bien es cierto, Ellacuría ha tratado de responderse a su pregunta de qué es lo que ocurre en la transmisión tradente. Ha respondido que es una *entrega* de formas de estar en la realidad y que son apropiadas personal y socialmente dando lugar a un sistema de posibilidades, generando dinamismos y procesos en la historia. Sin embargo, es consciente y así nos lo advierte, de que todo esto no agota todavía lo que es la historia. Por lo que es necesario dar un paso más. Ahora su pregunta es "¿qué es lo que **realmente** ocurre cuando se da esa entrega de formas de estar en la realidad como proceso de posibilitación?"<sup>3</sup>

Para responder a esta pregunta, Ellacuría nos va a llevar al tercer momento de la historia, como *proceso creacional de capacidades*. Desde este elemento, los dos anteriores adquieren nueva relevancia y desde la unidad de los tres, podemos tener una noción completa de lo que es la realidad histórica.

### **A.3. La historia como *proceso creacional de capacidades*.**

*(volver al índice)*

Para comprender este elemento esencial de la realidad histórica, Ellacuría rechaza la concepción de la historia como proceso de maduración. Señala su virtud el destacar la componente natural de la historia, pero critica su insuficiencia. Así, nos dice que "se trata, sin dejar fuera el desarrollo biológico y natural, de un estar sobre sí para apropiarse unas posibilidades. **No se trata de unas virtualidades que florecen, sino de unas posibilidades que se apropian...** El problema histórico comienza cuando, con unas potencialidades ya florecidas, uno se enfrenta con la realidad a través

---

<sup>1</sup>Ib., p. 418

<sup>2</sup>Ib., p. 419. El subrayado es mío.

<sup>3</sup>Ib., p. 420

de unas posibilidades."<sup>1</sup>

Ellacuría acude a la comparación entre el hombre de Cro-Magnon y el hombre actual. Señala que, biológicamente, no hay ninguna diferencia, pues en ambos casos, tienen sus notas y virtualidades germinadas. Las diferencias son históricas y no naturales. Con esto rechaza la tesis de concebir la historia como proceso de maduración de germinalidades.

Pero hay otra tesis, igualmente insuficiente y es la que se refiere a la historia como desvelación. Para esto, Ellacuría cita y comenta a Zubiri: *Esta segunda tesis ha sido solemnemente enunciada varias veces en el siglo pasado y a comienzo del nuestro: la historia es desvelación... El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de este poder. Y lo que el hombre puede hacer lo va revelando precisamente la historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es proceso de despliegue. De esta desvelación se pueden tener visiones distintas.*<sup>2</sup> "Zubiri alude a dos: la de Hegel, que lleva a una razón lógica, y la de Dilthey, que lleva a una razón histórica."<sup>3</sup>

Ellacuría va a comentar el aporte y el mérito de esta tesis, tanto en la línea de Hegel, como en la de Dilthey, para luego, citando a Zubiri, señalar sus limitaciones. "La elevación de la historia a categoría metafísica, al introducir el devenir y la historia en el ser mismo, es un aporte inapreciable del pensamiento hegeliano. Con él se supera no sólo una interpretación puramente natural y biológica de la historia, sino que ésta deja de ser una sucesión arbitraria y superficial de vicisitudes, que dejaría intocado lo que es el hombre y lo que es el ser entero para convertirse en algo absolutamente esencial y principal tanto en el caso de la realidad humana como en el de la totalidad de lo real. (...) Dilthey por su parte, subraya con singular acierto la especificidad de lo histórico, como contrapuesto a lo puramente natural, y asimismo elabora fundamentalmente un tipo de razón que sea propio de lo histórico en contraposición con una razón de lo natural."<sup>4</sup>

Es interesante observar que se trata de aportaciones que reaccionaron contra un reduccionismo de la historia a niveles meramente naturales, que a su vez fueron importantes respecto a otras concepciones. Se trata de avances reales que dieron razón de rupturas en la vida de las sociedades. Revalorar el nivel de lo natural y biológico fue importante, aunque tuvo de negativo el reducir la vida humana y social, y con ellas, la historia, sólo al aspecto de la naturaleza. En esta línea, la aportación de Hegel y Dilthey tratan de aportar nuevos elementos, igualmente valiosos, pero, como veremos, insuficientes. ¿Cuál es la crítica de Zubiri a esta tesis de la historia como *desvelación*?

Ellacuría va a citar a su maestro señalando la limitación de esta tesis: *En cualquiera de sus formas, la idea de la historia como desvelación me parece insostenible porque no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre desvelable y desvelando.*<sup>5</sup>

Para superar esta tesis, Ellacuría nos devuelve un poco a lo ya dicho acerca del poder y las

---

<sup>1</sup>Ib., p. 422

<sup>2</sup>DHSH, p. 151. Citado en Ib. p. 423

<sup>3</sup>Ib. p. 423

<sup>4</sup>Ib., pp. 423-424

<sup>5</sup>DHSH, p. 152. Citado en Ib., p. 424

posibilidades, pero ahora en un nivel del orden trascendental. Se pregunta ahora por lo que es metafísicamente ese poder.

Así, nos dice inicialmente que "El 'poder' se ha conceptualizado metafísicamente, por lo pronto, como potencia, como *dynamis*, *aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su misma actuación*.<sup>1</sup> Los latinos tradujeron indiscriminadamente esta *dynamis* como *potentia seu facultas*. Indiscriminadamente, porque algo puede ser potencia sin ser facultad. Así, por ejemplo, dice Zubiri, la potencia intelectual humana no está por sí misma 'facultada' para producir actos intelectivos, ni siquiera para su acto intelectivo primario de hacerse cargo de la realidad, de enfrentarse con las cosas como realidades. *No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente una con la potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de facultad: es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad una, pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad*.<sup>2</sup>... Si en la historia no hubiera más que potencias, la explicación naturalista de la historia sería posible. No es que la "facultad" dé ya de lleno en lo que es el poder histórico, pero supone un avance y una separación respecto de la pura potencia."<sup>3</sup>

Poder como potencia y poder como facultad. Es una primera distinción y precisión del término poder, como ya anunciábamos más arriba. Pero todavía, Ellacuría nos pone en la ruta de un tercer tipo de poder, citando al propio Zubiri: *Es lo que expresa el plural posibilidades. Tener o no tener posibilidades no es lo que mismo que tener o no tener potencias y facultades. Con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su propia biografía, y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades muy distintas*.<sup>4</sup>... La esencia abierta no está igualmente posibilitada para todos los actos que le son posibles, y según sean las posibilidades que se le ofrezcan podrá hacer unas cosas u otras, incluso cuando su medio estimúlico sea el mismo."<sup>5</sup>

Con estas tres formas de poder, se crean tres posibilidades diferentes, aun cuando se use el mismo término. Esta aclaración es importante y sobre ella abunda el propio Ellacuría. **"Cuando el poder es potencia, lo posible es lo potencial; cuando el poder es facultad, lo posible es lo factible; y cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es posibilidad."**<sup>6</sup>

No hay que perder de vista que no nos estamos moviendo en el nivel del puro concepto, sino que precisamos el uso de conceptos que aluden a realidades concretas. Pero lo más importante es que no son realidades desconectadas entre sí, sino corresponden a una indisoluble unidad. Son

---

<sup>1</sup>DHSH, p. 154. Citado en ib., p. 424

<sup>2</sup>DHSH, p. 154. Citado en ib., p. 425

<sup>3</sup>Ib., p. 424-25

<sup>4</sup>DHSH, p. 155. Citado en Ib., p. 425

<sup>5</sup>Ib., p. 425

<sup>6</sup>Ib., pp. 425-26. El subrayado es mio.

momentos de la realidad. Así, Ellacuría, citando y comentando a Zubiri, nos dice que "*Nada es factible que no fuera potencial; nada es un posible sino fundado en lo factible.*"<sup>1</sup>... **Si los elementos naturales de la historia naturalizan en algún modo la historia, la historia a su vez historiza la naturaleza, no en el sentido de que lo natural deje de serlo o lo histórico deje de serlo para convertirse en sus opuestos respectivos, sino en el sentido de que se co-determinan, de modo que no son lo que son, sino determinados entre sí y determinándose mutuamente.**"<sup>2</sup>

Siendo momentos de la realidad, Ellacuría nos advierte que no hay una relación de continuidad, dado que entre potencias, facultades y posibilidades no se da el mismo tipo de realidad. Así, nos señala que "lo posibilitado significa que un sujeto no sólo está ya facultado para hacer algo, que sus potencias ya están en facultad de hacerlo, sino que cuenta con un factor que, siendo en principio extraño, es indispensable para, mediante su apropiación, 'poder hacer' lo que antes no podía: no sólo está facultado, sino que está posibilitado, está realmente posibilitado, sin que esa posibilitación implique la adquisición de una nueva nota ni constitutiva ni adventicia."<sup>3</sup>

Para que lo posibilitado sea real, Ellacuría recurre a un concepto clave en la metafísica de Zubiri: el de **actualidad**. "Las posibilidades adquieren actualidad, la actualidad de estar al alcance de las potencias y de las facultades, de modo que éstas no pasarían a su acto si no es por la mediación real de unas posibilidades determinadas... Antes de que potencias y facultades puedan hacer algo en la línea de lo biográfico o de lo histórico, tienen que estar actual y positivamente posibilitadas, posibilitación real que no puede darse al margen de la realidad."<sup>4</sup>

Para comprender el concepto de **actualidad**, Ellacuría acude a un largo texto de Zubiri en el que lo expone. Lo transcribimos porque es básico para comprender la realidad de la historia como **actualización de posibilidades**. Que no es un simple 'poner al día'. Tiene otro significado, como veremos. Este es el texto de Zubiri, citado por Ellacuría: *Actualidad no es aquí el abstracto de acto en sentido aristotélico, es decir, no es acto de una potencia, ni acto en el sentido de ser plenamente lo que se es. Como abstracto de acto, yo hablaría de actuidad. En cambio, actualidad es abstracto no de acto, sino de actual. Cuando decimos que algo tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real. La filosofía clásica no ha distinguido ambas cosas. A mi modo de ver, la diferencia es esencial. La enuncié ya en mis primeros escritos. Actualidad es un momento de lo real, pero no es momento en el sentido de nota física suya. Adquirir o perder actualidad no es adquirir o perder notas reales. Pero sin embargo es algo real en la cosa: es un devenir real en ella. El devenir de actualidad no es aumento o pérdida de realidad, no es un devenir de actuidad, pero es un devenir real. Actualidad, en efecto, puede a veces ser una relación meramente extrínseca a lo actual. Por ejemplo, si hablamos de la actualidad que tienen los virus, esta actualidad es extrínseca a la realidad viral y, como tal, no afecta a los virus sino tan sólo a nosotros, para quienes los virus tienen actualidad. Pero la actualidad puede ser un momento intrínseco de lo real. Es lo que, tratándose de personas humanas, expresamos*

---

<sup>1</sup>DHSH, p. 156. Citado en Ib., p. 426

<sup>2</sup>Ib., p. 426. El subrayado es mío.

<sup>3</sup>Ib., pp. 426-27

<sup>4</sup>Ib., p. 427

*diciendo que tal persona se hace presente. En este caso, actualidad no es la actualidad que esa persona tiene para mí, sino que es un momento real de la persona misma, es algo que concierne a ésta y no sólo a mí; es ella misma la que desde sí misma se hace presente. Pues bien, superemos lo humano; porque este hacerse presente no es algo que tiene la persona humana sólo por ser persona, sino también por ser real. Y entonces debemos decir que actualidad es un hacerse actual desde sí mismo, es un estar en actualidad pero desde sí mismo. La actualidad es, pues algo real. Por esto, decía, adquirir o perder actualidad intrínseca no es adquirir o perder notas reales, y sin embargo es un devenir sui generis pero real: es lo real que se hace actual, que adquiere un estar actual en sí mismo y desde sí mismo. Claro está, la actualidad intrínseca puede tener formas distintas. No vamos a entrar en la cuestión. En todo caso, la actualización es algo fundado en la actualidad. Pero no se identifica con ella: una misma realidad, esto es, una misma actualidad, puede tener actualidades muy distintas.<sup>1</sup>*

Con esta noción de **actualidad**, como lo real en sí mismo y desde sí mismo, en la actualidad histórica da lugar a nuevas actualidades, como momento de su propia realidad. Así, Ellacuría cita a Zubiri en un punto básico: *Lo posible es a una un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella. El fundamento de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de posibilidad.<sup>2</sup>*

Ellacuría va a desglosar este comentario recurriendo a las posibilidades actuales en la historia, como enriquecimiento acumulativo y diferentes a los hombres del siglo primero. El concepto que usa es el de *poder hacer*. En este sentido, las posibilidades actuales son mucho mayores que las de los hombres del siglo primero. Pero no basta para comprender lo que en este enriquecimiento haya de histórico. Es preciso saber en qué consiste ese 'poder hacer'. Con esto nos va a explicar lo que significa la **actualización de posibilidades**: "Este poder implica, por lo pronto, una actualización de la posibilidad: antes no era actualmente posible esa penetración científica en la estructura del átomo y ahora lo es; pero una posibilidad no es estrictamente una posibilidad histórica hasta que es actualmente posible, hasta que ha sido actualizada como posibilidad histórica. Ahora bien, esta posibilidad actualizada no supone, de momento, que las potencias naturales del hombre hayan cambiado por adición de una nueva nota adquirida; evidentemente, la posibilidad de volar no es una nueva potencia o facultad en el sentido estricto de los términos. Y, sin embargo, realmente ahora se puede algo que antes no se podía: la realidad de las potencias y facultades tiene ahora una actualidad que antes no tenía, han devenido realmente, son realmente otras. He ahí el enriquecimiento logrado."<sup>3</sup>

Ellacuría va a tener presente la relación que se da al interior de la **actualización de posibilidades**, como elemento esencial de la realidad histórica. "Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad, y la unidad de lo fundante y de lo fundado es el propio poder de posibilidad. Las posibilidades son actualizadas en la realidad, cobran así su actual realidad de posibilidad histórica, se realizan como posibilidades históricas. Y esto es lo que va a hacer posible que pasen a su ulterior realización por la actualidad de las potencias y de las facultades."<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>DHSH, pp. 118-119. Citado en Ib., p. 427-28

<sup>2</sup>DHSH, p. 157. Citado en Ib., p. 429

<sup>3</sup>Ib., p. 429

<sup>4</sup>Ib., p. 429-430

Ellacuría se propone ahora determinar cómo el poder de posibilitación afecta a las potencias y facultades. Para esto nos va a hablar de las *dotes*.

Dado que no se adquieren nuevas potencias y facultades, el poder hacer más que en otros tiempos tiene sus propias características. Su relación con las posibilidades es lo nuevo que se les agrega. Así, Ellacuría nos dice que "lo que son facultades y potencias en virtud de la asimilación de las posibilidades, es a lo que Zubiri llama *dotes*."<sup>1</sup>

Una explicación más profunda de lo que son las dotes la va a dar el propio Zubiri citado por Ellacuría, pero lo destacable es su carácter adquirible, a diferencia de las potencias y facultades que sólo son transmisibles genéticamente y pertenecen al ámbito de la naturaleza. Pero dadas sus relaciones con las posibilidades, surge una relación con lo posible. Así, Ellacuría nos explica que "las dotes, por tanto, se adquieren... a lo largo de la historia de la humanidad o en el curso de la propia biografía personal, algo que hace "posible" lo que antes no lo era... *posible no es sólo objeto posible, sino también todo lo que es posible hacer con él en mi vida, esto es, como aquello que me va a conferir una forma de estar en la realidad. Y precisamente por esto es porque lo posible, en este aspecto, se llama las posibilidades. Todas las posibilidades se fundan en lo posible, y ser posible es estricta y formalmente ser término de las dotes. Antes de ser posibilidades mías, y precisamente para poder serlo, se fundan en lo posible en cuanto tal.*"<sup>2</sup>

Las posibilidades no surgen de la fantasía, sino de la realidad misma *dotada* para realizarlas. Por eso Ellacuría nos dice que "sólo serán tales (posibilidades) aquellas que puedan ser término efectivo de unas dotes: sólo cuando las potencias y facultades estén "dotadas" para hacer esto o aquello, para recibir esto o aquello, etc., será cuando esto o aquello será posible y, consiguientemente, podrá convertirse en posibilidad de vida."<sup>3</sup>

Luego de estas afirmaciones, Ellacuría se pregunta cómo las potencias y facultades pueden tener unas dotes u otras. Aquí es donde se introduce la opción y la apropiación. "La opción no es un fenómeno puramente intencional, sino que envuelve un momento físico de apropiación: la posibilidad pasa a ser propia de quien ha optado por ella, de quien la ha hecho suya. Por esta vertiente de la apropiación, las posibilidades juegan un doble papel: por un lado, configuran al sujeto optante, quien no sólo actualiza un contenido argumental, sino que adopta una forma de estar en la realidad, pero, por otro, transforman la realidad física del sujeto optante: la posibilidad no sólo queda apropiada, sino que queda incorporada."<sup>4</sup>

Con estos dos elementos, el de la opción y el de la apropiación, visualizamos una síntesis entre la realización del sujeto, de la persona, y la transformación de la realidad, de la sociedad y de la historia. Superamos así el viejo dilema de si es primero la formación del sujeto, su realización como persona, o primero la realización objetiva de valores como la transformación de la sociedad.

Pero además de esta síntesis, encontramos la estructura de la adquisición de las dotes. Tal

<sup>1</sup>Ib., p. 430

<sup>2</sup>DHSH, p. 158. Citado en Ib., p. 431

<sup>3</sup>Ib., p. 431

<sup>4</sup>Ib., p. 432

estructura nos indica otra síntesis, entre naturaleza e historia; entre naturaleza, persona y sociedad. Así lo explica Ellacuría: "Cuando el hombre más primitivo hizo suya la posibilidad de encender el fuego, sin que cambiaran sus potencias y facultades, cambió su realidad, que quedó "dotada" de un modo nuevo por ese "poder" incorporado; un poder que no lo transmitirá genéticamente y que, por tanto, no quedará constituido en potencia y facultad, pero que lo transmitirá tradicionalmente, de modo que el cuerpo social cuente ya con la utilización efectiva de esa posibilidad."<sup>1</sup>

En base a este ejemplo, Ellacuría advierte contra una visión idealista de la historia que concibe las posibilidades sin enraizarlas en la naturaleza. No son el resultado de la imaginación, sino que tienen raíces en la realidad. Para el efecto, nos comenta dos vías como se da la naturalización de las posibilidades, para lo cual cita a su maestro Zubiri: *En primer lugar, hay una naturalización que se funda en el mero uso de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo **disposición**. Las disposiciones son... **dotes operativas**.*<sup>2</sup>

Pero hay otro modo de naturalización que da lugar, ya no a las **dotes** sino a lo que propiamente va a llamar **capacidades**. *Pero hay dotes más hondas, porque la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación. En este caso, las dotes, resultado de esa naturalización, no son dotes operativas; son **dotes constitutivas** de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación. Es justo lo que llamo **capacidad**. Capacidad es la potencia y facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente **capacidad de posibles** (en el sentido preciso en que aquí empleo este vocablo). La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye.*<sup>3</sup>

De esta manera tenemos que las dotes constitutivas, las capacidades, permiten hablar de un proceso histórico. Por esto, Ellacuría nos indica que "La capacidad, por tanto, es principio formal de posibilitación y determina en cada caso el ámbito de lo posible, que no sólo será mayor, sino que será de cualidad distinta".<sup>4</sup>

Como principio formal de posibilitación, la capacidad será histórica cuando "unas mismas facultades y potencias "pueden" hacer cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades. **Capacidad histórica sólo se da cuando unas mismas facultades y potencias "pueden" hacer cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades, que se comunican por tradición y se actualizan por apropiación.**"<sup>5</sup>

A partir de esta definición de la **capacidad**, Ellacuría va a establecer una doble distinción sumamente importante, para precisar el sentido del concepto. Primero para señalar que las capacidades se ubican en el nivel de la *arkhai*, distinto del poder como *dynamis*. En esto sigue de

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 432-33

<sup>2</sup>DHSH, p. 159. Citado en Ib., p. 433

<sup>3</sup>DHSH, p. 159. Citado en Ib., p. 433-34

<sup>4</sup>Ib., p. 434

<sup>5</sup>Ib., p. 435. El subrayado es mío.

cerca a Zubiri, al que cita. Luego, va a establecer las íntimas relaciones entre naturaleza e historia y su mutua co-determinación, con lo que se evita el idealismo y el materialismo. Así, nos dice Ellacuría, que potencia, facultad y capacidad "son tres modos distintos de principiar y, por tanto, hacen de lo principiado algo formalmente distinto: lo que procede de las potencias y facultades, en tanto que meras potencias y facultades, es puramente natural; lo que procede de las capacidades, en tanto que capacidades, es formalmente histórico. Lo que sucede es que no se puede dar lo natural sin lo histórico en el caso del hombre y, desde luego, no puede darse lo histórico sin lo natural. Hay, sin embargo, una naturalización de lo histórico como hay una naturalización de la libertad; la contrapartida es que hay también una historización de la naturaleza y una liberación de lo natural."<sup>1</sup>

Con este recorrido, Ellacuría no sólo ha respondido lo que ocurre en la transmisión tradente, la apropiación de lo transmitido y la actualización de posibilidades. Ahora se pregunta ¿qué es lo que ocurre formalmente en la historia?

Su respuesta es muy simple: "La historia es un proceso físico y metafísico de capacitación."<sup>2</sup>

Subrayar el carácter procesual de la historia es prevenimos contra una visión idealista, al mismo tiempo que advertimos que este carácter la hace un riesgo permanente, justo por poder optar por unas posibilidades que cierran otras. Hoy como nunca antes, corremos el riesgo de la destrucción total del planeta.

Como proceso de capacitación, Ellacuría nos cita un texto de Zubiri en el que afirma que las capacidades son producidas. En su crítica a la visión hegeliana de la historia concebida como proceso de maduración y desvelación, Ellacuría cita a Zubiri: *En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre era ya germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente **no era aún**. Producción, ¿de qué? De capacidades.*<sup>3</sup>

Ellacuría va a extender esta reflexión para señalar lo que ocurre en el conjunto de la historia, subrayando su carácter de *proceso de capacitación*. "En el caso de la historia tomada en su conjunto, la totalidad de capacidades provienen del proceso histórico, que va haciendo cada vez más capaz al cuerpo social y a la humanidad entera, que hoy puede, desde sí misma, hacer cosas cualitativamente distintas de las que podía hacer la humanidad de hace miles de años; la novedad no es, entonces, meramente de las cosas que hoy tenemos, ni siquiera de las posibilidades que están a nuestra disposición, sino de la historia misma como proceso productor y del sujeto de esa historia, que ahora tienen reales capacidades que antes no tenían."<sup>4</sup>

A partir de aquí, Ellacuría intenta una síntesis de todo lo dicho para precisar lo que es la realidad histórica: "**la historia no sea sólo proceso de posibilitación tradente de modos de estar en la**

---

<sup>1</sup>Ib., p. 435

<sup>2</sup>Ib., p. 436

<sup>3</sup>DHSH, p. 161. Citado en Ib., p. 436-37

<sup>4</sup>Ib., p. 437



**realidad, sino que es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación.** Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.<sup>1</sup>

Para completar esta visión de la realidad histórica, Ellacuría acude a otro texto de Zubiri en el que se da una visión de la realidad del proceso histórico: *La realidad de la historia consiste en ser actualización procesual de las posibles actualidades de la nuda realidad: es realidad procesual de actualización. Es real porque lo es la actualidad y porque es actualización de una posibilidad. Es historia porque esta actualización es procesual. La inclusión histórica es la inclusión de la posible actualidad en la nuda realidad. Ser históricamente real consiste en ser actualización procesual de posibilidades, la constitución procesual de esta posibilidad en cuanto tal es la capacitación. Su realización es un suceso. Ahora podemos decir: suceso es actualización procesual de lo posible. El proceso de capacitación es así un proceso de posibilidad, y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos.*<sup>2</sup> "El proceso de sucesos es, efectivamente, lo histórico; donde no haya más que hechos o deje de haber proceso ya no puede hablarse de historia."<sup>3</sup>

A esta determinación de la realidad del proceso histórico, Ellacuría va a agregar todavía otro elemento: su carácter abierto. Para esto, cita a Zubiri, quien además de subrayar la aperturidad, establece el proceso creacional: *El hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce, antes que los actos, sus propias capacidades. Por esto es por lo que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es cuasi-creación. Nada más que cuasi, porque evidentemente no es una creación desde la nada. Pero es creación porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente posible, y no simplemente al ejercicio de sus potencias. Tampoco es cuasi-creación por ser un proceso de posibilidades... Ser proceso de posibilidades no me parece... sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por esto es cuasi-creación.*<sup>4</sup>

Este aspecto de la historia, Ellacuría señala que puede enfocarse desde distintos aspectos, o bien mirando a las cosas creadas en la historia, o bien mirando a su carácter creacional.

Ellacuría va a retomar el concepto de *creación envolvente* utilizado mucho por Zubiri, para explicar lo que hay de novedad a lo largo de la historia. "*Creación envolvente*, una creación que toma forma evolutiva. Tiene dos características propias: lo nuevo que se da en ella surge necesariamente, esto es, sin que intervengan proyectos libres, de unas determinadas potencialidades, y, en segundo lugar, lo nuevo queda absolutamente naturalizado en las estructuras somáticas."<sup>5</sup>

Cuando la evolución misma dejó de generar novedades, la historia tomó su lugar. Es, como dice

<sup>1</sup>DHSH, p. 162. Citado en Ib., p. 437

<sup>2</sup>DHSH, p. 163. Citado en Ib., p. 438

<sup>3</sup>Ib., p. 438

<sup>4</sup>DHSH, p. 164. Citado en Ib., p. 439

<sup>5</sup>Ib., p. 440

Ellacuría, el paso creacional en el que aparece el *novum* radical de la inteligencia y de la libertad.

Para este proceso creacional en la historia, Ellacuría cita y comenta con amplitud el aporte de Hegel, quien sistematiza en sus famosos tres capítulos del arte, la religión y el saber absoluto, tres campos de creación histórica. Sin embargo, como el mismo Ellacuría comenta, Hegel no conoció lo que aquél considera típica creación histórica: la ciencia y la técnica. De estas Ellacuría nos dice: "La ciencia y la técnica son, tal vez, los productos más formalmente históricos, porque tienen un carácter acumulativo y transmisivo, del cual no son capaces -en igual medida al menos- ni el arte, ni la religión, ni la filosofía. Ni la ciencia ni la técnica histórica están dadas por la naturaleza, en lo cual coinciden con los demás productos históricos. Pero ciencia y técnica tienen características peculiares que hacen de ellas modelos del proceso creacional histórico:

- 1) (En primer lugar) en ellas participa el individuo creacionalmente, pero es un individuo posibilitado por su circunstancia histórica -recuérdense los pasmosos casos de invención simultánea de teorías y de técnicas científicas- y, sobre todo, un individuo que puede transmitir objetivamente y objetivamente su producto individual.
- 2) En **segundo lugar**, lo transmitido por él forma cuerpo estructural con lo transmitido por otros y es capaz de un crecimiento orgánico, en el cual puede participar la humanidad entera: se puede hacer aumentar el número de obras de arte, pero no se puede hacer crecer orgánica y unitariamente el arte mismo, al menos del modo como ocurre en la ciencia moderna.
- 3) De ahí que, en **tercer lugar**, más que en ningún otro caso, puede decirse que, en la ciencia, el sujeto de la historia es la humanidad, el cuerpo social, pues todo lo producido por los individuos forma un cuerpo objetivo que está a la disposición de todos y al cual todos pueden contribuir para hacer una sola cosa, un solo producto; no es, entonces, que la individualidad desaparezca, pero sí que es potenciada y asumida de tal modo que su obra sea la transmisible por antonomasia hasta formar un verdadero cuerpo científico de carácter predominantemente social.
- 4) Esto hace, en **cuarto lugar**, que nos encontremos no sólo ante un estricto proceso en el cual lo posterior se apoya formalmente en las posibilidades anteriores, sino ante un progreso formal, el cual posibilita y llega a realizar positivos avances, que, por lo mismo, tienen carácter creacional; que este progreso implique retrasos o aun retrocesos en otras líneas de humanización no obsta para que el reconocimiento de su formal carácter progresivo en su línea.

**Ciencia y técnica son así un singular ejemplo de lo que es la creación histórica."**<sup>1</sup>

A Ellacuría le parece establecer el mismo valor creacional para las instituciones sociales y políticas, aunque hace la distinción entre reconocer el carácter creacional de la historia y otra dar por buenos los resultados del proceso creacional. De esta manera, señala la importancia

---

<sup>1</sup>Ib., p. 441-42. El subrayado y la separación de párrafos son míos.

creacional que pueden tener las instituciones, desde el Estado hasta las micro organizaciones.

Y sin embargo, no hemos llegado todavía a determinar lo creacional de la historia. Para esto, Ellacuría vuelve a retomar a las posibilidades y las capacidades. Para esto, nos recuerda que "la historia es, por lo pronto, creación de posibilidades. Las posibilidades antes de ser actualizadas han de ser forjadas... Más aún, su constitución formal como posibilidades es siempre un aporte opcional del hombre y, como opcional, creativo de alguna manera: las posibilidades dadas deben constituirse en posibilidades *para* mi vida por un acto que no está fija y unívocamente determinado por mis estructuras."<sup>1</sup>

De estas afirmaciones queremos destacar y subrayar que lo creacional en la historia surge desde las capacidades, pero en las cuales el hombre se tiene que hacer un poder, un poder posibilitante, creador de posibilidades. De aquí, la importancia que da el propio Ellacuría a comprender en su radicalidad este poder, que no sólo es fuerza. De ahí que el autor nos diga que "el concepto de capacidad busca expresar esta constitución del poder en cuanto logra hacer un poder... En ella asistimos no a algo que atañe simplemente al ejercicio de unas potencias, sino a lo que abre un ámbito u otro de posibilidades: más que a la actualización de una u otra posibilidad, en el caso de las capacidades nos encontramos con la constitución del ámbito mismo de un tipo de posibilidades o de otro. En este sentido, **no sólo se hace algo nuevo, no sólo se actualiza una posibilidad, sino que se constituye el principio histórico de lo humanamente posible.**"<sup>2</sup>

Con esto recuperamos que el carácter creativo corresponde tanto al hombre, como a la historia, a la biografía personal y a la historia social.

A todos los elementos expuestos anteriormente, Ellacuría agrega el carácter creacional de la historia, en el sentido expuesto, en la línea de Zubiri quien la afirma como cuasi-creación, dado que el hombre y el cuerpo social no crean de la nada. Por esto, Ellacuría nos dice que "este poder creativo le venga -o pase por- de que en su seno conviven individuos humanos, no obsta para que **la historia misma, uno de cuyos elementos fundamentales son los hombres que la hacen y la padecen, pueda considerarse como formalmente creativa.** No puede olvidarse, en efecto, que también la creación de los individuos se apoya en el sistema de posibilidades que en cada momento le ofrece la historia. La historia es así proceso creacional."<sup>3</sup>

Luego Ellacuría se pregunta hasta dónde puede llegar este proceso creacional y señala que la pregunta no tiene respuesta, porque no puede llegarse a determinar lo que es término de un proceso creativo, pero que se pueden establecer algunas líneas, dado que no se trata de una estricta creación, como ya lo señalamos más arriba. Tales líneas serían, de manera sintética:

"A) Ante todo, el proceso creacional es un proceso histórico. Zubiri distinguió entre **futuro y futurible.** Futuro es aquello con que se puede contar, aquello que es posibilidad real, mientras que futurible es aquello que se puede fantasear como posible y deseable, pero que, de momento, no tiene condiciones reales para serlo.

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 442-43

<sup>2</sup>Ib., p. 443. El subrayado es mío.

<sup>3</sup>Ib., p. 444

B) Las posibilidades, además, como las capacidades, se apoyan en lo que **la realidad es a cada momento**; en nuestro caso, a lo que la naturaleza es a cada momento.

C) Tampoco puede olvidarse **el riesgo constitutivo** que es propio del proceso creacional. Riesgo que amenaza a muchos momentos del proceso... Los poderes pueden ser utilizados para construir, pero también para destruir: he ahí el riesgo constitutivo de la historia.

D) La apertura de la historia es así un desafío para el hombre: **puede avanzarse indefinidamente hasta que la naturaleza no soporte ya más la carga de la historia**. Y esto es una posibilidad real con la cual ha de contar la historia."<sup>1</sup>

Con esto tenemos un primer acercamiento a la realidad de la historia, como transmisión tradente, actualización de posibilidades y proceso creacional de capacidades. Pero todavía nos falta. Nos referimos a su estructura dinámica. Ellacuría hace este análisis en dos partes, uno dedicado a las fuerzas que intervienen en la historia y otro dedicado a los dinamismos propios del proceso histórico. Lo veremos en el siguiente apartado.

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 445-46. Los subrayados y separación en párrafos, son míos.

## B. La estructura dinámica de la historia.

*(volver al índice)*

En continuidad con la inspiración filosófica de Zubiri, Ellacuría nos advierte que con todos los elementos anteriores, no hemos completado todavía la realidad histórica, como bien lo advertimos. Pero queremos destacar que los pasos dados para caracterizar la realidad de la historia, son los mismos que se siguen en la filosofía de Zubiri. Por un lado se hace la descripción y caracterización de las notas constitutivas de una realidad concreta y, por el otro, se describe su estructura. En el caso concreto de la realidad de la historia, es lo que hemos venido haciendo al seguir a Ellacuría en su descripción de la **realidad formal de la historia**. Así se explican sus términos: "Definida y categorizada la historia como transmisión tradente, actualización de posibilidades y proceso creacional de capacidades, nos queda analizar la **composición estructural de la historia** para alcanzar una idea completa de lo que es su realidad formal. **Hasta aquí no hemos hablado en este capítulo más que de lo que hace que la historia sea historia, pero con ello no se agota el problema de su realidad, ya que aquellas categorías han de tomar cuerpo en un conjunto de elementos estructurales...** Es menester recoger estos temas para analizarlos desde la nueva perspectiva lograda en este capítulo: el problema de la estructura dinámica de la historia."<sup>1</sup>

Este apartado Ellacuría lo dedica a responderse a la pregunta por lo que mueve a la historia. "El tema que aquí nos proponemos analizar es el de **los momentos dinamizantes de la marcha histórica**, tomada ésta en su concreta y plenaria realidad."<sup>2</sup>

### B.1. Las fuerzas que intervienen en el proceso histórico.

*(volver al índice)*

Primeramente, la cuestión de los momentos dinamizantes queda desdoblada en dos asuntos diversos, por un lado "tenemos el problema de la descripción de las fuerzas históricas, y por el otro, el de determinar el carácter dinámico que les compete en su diversidad."<sup>3</sup>

Acerca de las fuerzas que intervienen en la historia, Ellacuría señala que es un tema propio de una ciencia de la historia, pero el análisis filosófico puede abrir perspectivas. Primeramente, Ellacuría plantea los momentos estructurales de la historia. Es decir, retoma el aspecto natural de la historia, sus raíces que ha llamado genéticas y biológicas, aquello comprendido estrictamente en el nivel de la naturaleza.

Sin olvidar que puede dar lugar a polémicas estériles, Ellacuría nos repite una vez más que "la naturaleza no es historia y las fuerzas de la naturaleza no son sin más fuerzas de la historia. Pero no se puede olvidar que no hay suceso sin hecho y que la pertenencia del hecho al suceso o, por

---

<sup>1</sup>Nota del Editor: Ellacuría pensaba tratar aquí un problema más amplio, el de la "composición estructural de la historia", que tendría tres aspectos: por un lado, el de las fuerzas y dinamismos de la historia. En segundo lugar, la organización estructural de los momentos históricos. En tercer lugar, el debatido problema del sujeto de la historia. Estudiadas estas tres cuestiones, un capítulo ulterior trataría el tema del sentido de la historia. Lamentablemente, sólo pudo llegar a escribir el primer apartado sobre las fuerzas y dinamismos históricos, que aquí hemos titulado "La estructura dinámica de la historia". El subrayado es mío.

<sup>2</sup>Ib., p. 446

<sup>3</sup>Ib., p. 447

lo menos, de los principio del hecho a los principios del suceso, es intrínseca y dinámica".<sup>1</sup>

De aquí, Ellacuría va a plantear diversos modos de estar presente la naturaleza en la historia, sin ser historia, pero sí principio de fuerzas históricas. De modo esquemático las expongo.

- 1) En primer lugar, esto ocurre en dos campos distintos: en el campo de los individuos... y, consiguientemente, en el campo de los grupos sociales; también ocurre en el campo del sistema de posibilidades en cuanto ese sistema se apoya, en parte, en realidades naturales o en posibilidades ya objetivadas.
- 2) Abarca, en segundo lugar, todo lo que el hombre ha producido y se ha mantenido... Gran parte de las posibilidades históricas está objetivada en esa serie de realizaciones humanas.
- 3) Abarca, en tercer lugar, todo el sistema de relaciones que se ha ido estableciendo entre los hombres.
- 4) Abarca, en cuarto lugar, un sistema de interpretación y de valoración, que va cambiando al compás del proceso histórico.<sup>2</sup>

En todo esto la pregunta de Ellacuría es qué es lo que mueve toda esta realidad. Primeramente nos advierte de dos posibles falsos problemas. Primero, que no se suprime la libertad humana, suponiendo que se ponga demasiado énfasis en las fuerzas de la historia. De cualquier manera, queda salvaguardada, aun cuando se den condiciones que la limiten. Por otro lado, es falso problema también suponer que las fuerzas de la historia son movidas por individualidades, independientemente de las condiciones históricas. Así nos comenta Ellacuría, al decir que "conviene advertir que es distinto el problema de sus fuerzas sociales del problema de cómo la historia fuerza las distintas historias biográficas... Que haya fuerzas históricas y que estas fuerzas lleven a la historia por unos cauces determinados no implica la negación de la libertad personal dentro de su ámbito propio, por más que este ámbito se vea reducido y dificultado. Pero, por otro lado, sería ingenuo suponer que la historia va justamente por donde prescriben las voluntades individuales. Y esto por dos razones, entre otras: porque lo que importa en la historia no es el acto personal en tanto que personal (el *opus operans*), sino la operación impersonal resultante de ese acto (el *opus operatum*); segunda, porque siempre se daría una multiplicidad de actos personales, que permitirían un cálculo estadístico y, en este sentido, darían por resultado una dirección, que como tal dirección es ajena a las decisiones individuales."<sup>3</sup>

Con estas diferenciaciones y precisiones, Ellacuría nos va a precisar su pregunta en estos términos: "**En consecuencia, la pregunta por las fuerzas de la historia es una pregunta por lo que hace que el proceso histórico tenga una determinada dirección y unos precisos contenidos.**"<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 447

<sup>2</sup>Ib., pp. 447-48

<sup>3</sup>Ib., p. 449

<sup>4</sup>Ib., p. 449, el subrayado es mío.

Para responder a su pregunta, primero nos presenta lo que llama el *elenco de las fuerzas históricas*, cuya enumeración no parece tener mayor problema. Aquí las expongo de modo esquemático:

1) **Ante todo**, están las fuerzas estrictamente *naturales*, aquellas que surgen de la estructuración puramente corporal de la historia: aquella forma de materia que todavía no ha accedido a la vida.

2) **En segundo lugar**, están las fuerzas biológicas, las *fuerzas de origen estrictamente biológico*.

3) **En tercer lugar**, *las fuerzas psíquicas*. Son aquellas que radican en determinadas condiciones psíquicas de los individuos: su talento, sea éste especulativo, organizativo, político, etc.; su ambición, su capacidad de arrastre, etc...

4) **En cuarto lugar**, *las fuerzas sociales*. Son aquellas que surgen de la realidad social en cuanto tal, del cuerpo social. P.ej.: estratificación social, los grupos de presión, la diferenciación ocupacional, toda la gama de costumbres y usos recibidos, los prejuicios sociales, las modas, etc. Dentro de las fuerzas sociales, especial significado tienen lo que pudieran llamarse fuerzas económicas. Tomado el concepto de producción en toda su amplitud como proceso en el cual se intenta mantener la propia vida material y en el cual se busca obtener todo lo que se requiere para ese mantenimiento y para el desarrollo de la especie y de la sociedad, este complejísimo fenómeno de la producción, que lleva sin duda a muy distintas relaciones, **es sin duda una de las fuerzas fundamentales del proceso histórico**. Para ver hasta qué punto es así basta simplemente con reflexionar sobre qué de lo que ocurre en la sociedad y en la historia no tiene como equivalente general y unificante el dinero, qué de lo que ocurre puede hacerse sin dinero y qué de lo que ocurre se hace fundamentalmente por dinero.

5) **En quinto lugar**, *están las fuerzas culturales o ideológicas*. Son aquellas actividades del hombre que tienen como intento formal el conocimiento de la realidad, un conocimiento reflejo y riguroso, que podría llamarse científico, si tomamos el término en toda su amplitud. Junto a las fuerzas culturales así entendidas, están también todas aquellas que pretenden interpretar y valorar la realidad.

6) **En sexto lugar**, *las fuerzas políticas*. Pues bien, fuerzas políticas son las que están en relación con el poder político. Si, para mayor claridad, tomamos el momento actual de la historia, diremos que la fuerza política se identifica con la fuerza del Estado y de todas aquellas instituciones subordinadas a través de las cuales se ejercita el poder del Estado, así como de todas aquellas instancias cuyo objetivo principal es la toma del poder del Estado.

7) **En séptimo lugar**, *están las fuerzas estrictamente personales*. Estas fuerzas personales, dicho esquemáticamente, son lo que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo... Nada de esto (Einstein, Hitler, Lenin, sindicatos)

significa que estas opciones no estaban condicionadas, pero el que lo estuvieran no lo explica todo, de modo que la intervención del momento personal deje de tener su significación real y su efectividad comprobable. Muchas veces serán sustituibles... Pero esto no obsta a que, de hecho, el curso concreto de la historia se haya debido a concretas opciones personales y, más en general, a que estas opciones personales sean necesarias, por más que su individualidad sea a veces sustituible.<sup>1</sup>

Mayores precisiones a esta simple enumeración, repetirá Ellacuría, corresponde no a una filosofía, sino a la ciencia de la historia. Aquí "tenerlas presentes ayuda a plantear adecuadamente lo que debe ser un análisis histórico, que no quiera ser parcial y arbitrario".<sup>2</sup>

Teniendo esta relación de *fuerzas de la historia*, Ellacuría aborda la distinción que hay entre ellas y lo que llama *fuerzas históricas*.

Esta distinción va a tener su importancia para lograr una comprensión justa de la realidad de la historia. Tanto más importante si recordamos una vieja polémica entre los que reivindican un cierto determinismo de la historia y los que reivindican el reino de la libertad. Así, la vieja disputa entre reino de la necesidad y reino de la libertad, adquiere a la luz de este planteamiento de Ellacuría, con trasfondo de la filosofía de Zubiri, una nueva luz.

Primeramente, Ellacuría nos ubica en el problema en estos términos: "En la polémica entre quienes afirman el carácter necesario y determinante de la historia y quienes defienden su carácter libre, muchas veces no se hace justicia a la complejidad de la cuestión, **al no distinguir entre la presencia de elementos que "fuerzan" la historia y la intervención de elementos que "liberan" la historia**. La proporción de ambos elementos puede ser muy distinta según los casos, según el momento del proceso histórico."<sup>3</sup>

Incluso para quienes reivindican el reino de la libertad y la quieren fundamentar en la azarosidad, Ellacuría advierte con tino que "la necesidad histórica se presenta como azarosidad, que no surge exclusivamente de las posibles intervenciones de la libertad humana en los determinismos de la historia; surge, más bien, de la pluralidad de elementos y fuerzas que en ella concurren. **La incalculabilidad e imprevisibilidad de la historia no son prueba de que la historia sea el reino de la libertad**, sino tan sólo de una complejidad que todavía no somos capaces de dominar intelectivamente."<sup>4</sup>

De aquí que Ellacuría cuestione cualquier intento de construir una pretendida ciencia de la historia que reivindique el mismo estatuto epistemológico que la ciencia de la naturaleza. Lo mismo podríamos decir respecto a las posibilidades de fundamentar un estatuto epistemológico para las ciencias sociales que no tome en cuenta las raíces naturales, pero que tampoco se reduzca a ellas. De aquí la importancia de la distinción que hace Ellacuría entre las fuerzas de la

---

<sup>1</sup>Ib., p. 450-454

<sup>2</sup>Ib., p. 454

<sup>3</sup>Ib., p. 455

<sup>4</sup>Ib., p. 455



historia y las fuerzas históricas.

Así es como nos dice que "no podemos olvidar que las fuerzas de la historia se constituyen como posibilidades. Las posibilidades aparecen como tales cuando la respectividad en la cual están las cosas con el hombre cobran una determinada actualidad. **Las que hemos llamado fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas**, porque son resultado de un proceso histórico y porque de suyo se actualizan como tales. No ocurre lo mismo con **las fuerzas naturales, biológicas y psíquicas, cuyo carácter de posibilidades pende más de la concreta actualización de la respectividad.**"<sup>1</sup>

La distinción se basa en el agrupamiento de las fuerzas de la historia, entre aquellas que se mueven más en el nivel de la naturaleza, que son naturales y, por tanto, son el basamento de las fuerzas de la historia que son propiamente resultado de la actividad humana y constituyen el rostro de la historia, propiamente *tal*.

Así, Ellacuría destaca la importancia de la distinción entre fuerzas de la historia y fuerzas históricas: "La distinción entre fuerzas de la historia y fuerzas históricas **es necesaria para la correcta interpretación del proceso histórico**. Las fuerzas históricas son fuerzas de la historia y cobran su carácter de fuerza en razón de su propio carácter de realidad en composición con las demás fuerzas, pero son históricas en cuanto contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación. **Este su doble carácter hace que la historia tenga asimismo una doble faz: la faz de naturaleza que está en la base del proceso de posibilitación y de las posibilidades mismas, y la faz de la historia propiamente tal**. La historia se hace formalmente con lo que no es formalmente historia; de ahí la complejidad que le es propia."<sup>2</sup>

La distinción y su comprensión unitaria de carácter irreductible, permite evitar reduccionismos de tipo idealista o materialista. Las fuerzas de la naturaleza no son propiamente históricas, pero no se puede descartar que haya historia, al margen del carácter natural de las fuerzas históricas. Naturaleza e historia están estrechamente vinculadas. Como bien señala Ellacuría, "es el conjunto de fuerzas lo que mueve la historia, pero lo movido es histórico en cuanto tiene el triple carácter de transmisión tradente, actualización de posibilidades y creación de capacidades."<sup>3</sup>

## **B. 2. Los dinamismos del proceso histórico.**

*(volver al índice)*

En este apartado, Ellacuría va a pasar ahora al esquema de los dinamismos de la historia. Va a seguir el mismo esquema desarrollado al describir las fuerzas de la historia e incluso va a establecer su íntima conexión. En la más pura cepa de la inspiración zubiriana, Ellacuría nos explicita que "la pregunta por los dinamismos de la historia en busca de lo que es la unidad dinámica de la historia se diferencia de la pregunta por las fuerzas de la historia como se diferencia lo talitativo de lo transcendental".<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 456

<sup>2</sup>Ib., p. 456-57

<sup>3</sup>Ib., p. 457

<sup>4</sup>Ib., p. 457

Siguiendo el esquema de Diego Gracia -otro discípulo de Zubiri- para presentar la estructura de la filosofía de su maestro, distingue el orden talitativo como parte del momento *noemático* de la aprehensión humana. En el mismo momento se ubica el orden transcendental. Mientras que el talitativo se fija en lo que la cosa tiene de *tal* cosa, el transcendental describe lo que tal cosa es en la realidad.

Lo interesante es que Ellacuría no separa las dos preguntas -por los dinamismos y por las fuerzas de la historia-; por el contrario, advierte que "no se puede conocer lo que es una realidad en tanto que realidad -y menos lo que es *la* realidad- si no se vuelve la vista al carácter concreto de la realidad en cuestión, y porque el conocimiento del carácter real de algo ya tiene en germen la respuesta de lo que es tanto que real."<sup>1</sup>

En este apartado, lo primero que advierte Ellacuría es: "**La primera tesis fundamental sobre el problema del dinamismo de la historia debe tener en cuenta la conexión esencial entre dinamismo y realidad.** Es la realidad en tanto que realidad la que es dinámica, la que es activa desde sí misma, en y por sí misma. El dinamismo no es principio, sino **el fontanal dar de sí propio de cada realidad** en y por sí misma a la cual compete el dinamismo, y le compete una u otra forma de dinamismo, según sea la índole de su realidad. La actuación de este dinamismo penderá de la actualización talitativa de la respectividad, pero el dinamismo radical está en la propia realidad... Las cosas reales no tienen dinamismo ni están en dinamismo, sino que son formalmente dinámicas."<sup>2</sup>

De aquí, Ellacuría va a traer a colación la polémica que Zubiri desarrolla contra la tesis hegeliana del dinamismo de la historia. Sin meternos a ella por todo el detalle que está suponiendo, sólo queremos destacar la crítica fundamental de Zubiri contra Hegel y el argumento que sostiene para reivindicar la tesis señalada por Ellacuría. Sin embargo, no está por demás los puntos de coincidencia que Ellacuría señala para ubicar mejor la crítica contra Hegel. Así, nos dice: "Ambas están empeñadas en mostrar el carácter total, aunque no cerrado, de la realidad: todo lo real forma una sola unidad; ambas están empeñadas en mostrar el carácter intrínsecamente dinámico de la realidad y el carácter abierto del orden transcendental; ambas subrayan el carácter procesual de la realidad y el carácter positivamente dinámico de cada una de las cosas reales en unidad con todas las demás; ambas han dado, consecuentemente, una importancia metafísica sin igual a la historia como proceso mismo de la realidad. Pero todo esto lo hace Hegel de un modo y Zubiri de otro radicalmente distinto. **Zubiri piensa que el movimiento dialéctico hegeliano es en definitiva un devenir de la razón y que la negatividad que implica es meramente una negatividad de la razón:** *No pretende elaborar una teoría ontogenética de la realidad, una historia natural del universo. El devenir a que Hegel se refiere es muy otro: es un devenir a-temporal en el que sus diversos momentos no se suceden sino que están fundados unos en otros **katá lógon**, por su propia razón. Lo que Hegel entiende por devenir es este despliegue **lógico** de la fundamentación, de la concepción formal, no su posible decurso temporal. Y la razón de todo este despliegue es justamente lo que Hegel llama esencia. La esencia de la encina es la **razón** por la que el proceso **semilla-árbol-fruto** es un proceso intrínsecamente **encinil**. Y este carácter del proceso, que es la esencia, nos dirá Hegel, es algo que nos vemos forzados a concebir para*

<sup>1</sup>Ib., p. 457. Aquí hay una nota del Editor: Ver el artículo de Ellacuría "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", en *Realitas II*, Madrid, 1974-1975, pp. 53 ss.

<sup>2</sup>Ver *EDR* (Nota del Editor). Ib., p. 457-58

*que haya devenir; y **forzados a concebir**... es justo un carácter del pensar. Y por esto es por lo que el devenir hegeliano no es un proceso causal ontogenético, sino un proceso, en cierto modo logogenético...*<sup>1</sup>

La metafísica zubiriana va por otro rumbo radicalmente distinto a la metafísica hegeliana. Aquélla da prioridad al dinamismo de la realidad. Esta, al dinamismo del pensamiento.

Así lo explica Ellacuría y ubica la postura de Zubiri: "Es, ante todo, **una concepción realista del dinamismo**. Precisamente por ello achaca de concipiente al devenir hegeliano, en el cual no habría verdadera innovación ni verdadera creación; en el devenir hegeliano lo que se daría es lo que ya era, se trataría de una conservación de sí mismo y, además, en pura concepción... **Lo que aquí importa subrayar es la necesidad de admitir un devenir real, verdaderamente creativo, no reductible a un proceso en el campo ideal de la conciencia.**"<sup>2</sup>

De esta polémica Hegel/Zubiri, Ellacuría va a poner el énfasis sobre la realidad, siguiendo la postura de su maestro. "De ahí que sea preciso volver a la realidad como principio del devenir... Volverse a un devenir **real**, significa que la realidad ha de tener prioridad sobre el devenir... es una realidad en devenir, a una realidad deveniente."<sup>3</sup>

Este énfasis no es el resultado de un capricho, sino que tiene su fundamento en la descripción de lo que la realidad es en realidad. Así lo explica Ellacuría: "La alternativa no está entonces entre una realidad estática y un devenir que flota sobre sí mismo, sino entre un devenir que es principio de la realidad o **una realidad que es principio del devenir, en donde la realidad del devenir es ella misma deveniente en y por sí misma, de modo que su momento de realidad no hace sino dar un contenido real y determinado al proceso.**"<sup>4</sup>

De aquí la importancia de esta elemental *honestidad con la realidad*. De donde van a surgir diversidad de dinamismos, según la estructura de cada cosa. "Este dinamismo se presenta en cada cosa real de distintas formas, no ya por la índole de la cosa real, sino por el modo como está internamente estructurada."<sup>5</sup> Ellacuría va a distinguir los siguientes dinamismos:

- 1) En el nivel de las notas no constitutivas, es decir, de las notas que pueden faltar sin que una cosa deje de ser lo que es, su dinamismo depende en gran medida de la conexión con otras realidades: **es un dinamismo de variación en la línea de la concreción.**
- 2) El dinamismo que compete a las notas **meramente constitucionales**, esto es, a las que no son formalmente constitutivas, es un **dinamismo de expresión y de manifestación.**
- 3) En el nivel de las notas **constitutivas**, esto es, de las notas que en unidad coherencial primaria forman la esencia misma de la cosa, el dinamismo propio de la realidad cobra

---

<sup>1</sup>SE, pp. 56-57. Citado en Ib., p. 460-461

<sup>2</sup>Ib., p. 461-62. El subrayado es mío.

<sup>3</sup>Ib., p. 462

<sup>4</sup>Ib., p. 462

<sup>5</sup>Ib., p. 463

todavía mayor radicalidad. Lo más propio de este dinamismo es el de *constituir la realidad misma de la cosa...* Al ser (la realidad) intrínsecamente dinámica, su realidad es en sí misma realización, realización de sí misma.

4) En esta configuración, el dinamismo esencial lleva a la constitución de un otro, de un *alter*: es un **dinamismo de alteridad** por el cual una estructura, desde sí misma, da de sí a otra estructura... Se trata siempre de un constitutivo dar de sí.<sup>1</sup>

Con esta descripción de los diferentes dinamismos de la realidad, en cuanto dinámica, Ellacuría nos hace ver que el dinamismo invade a toda la realidad y a cada realidad por entero. Por el mismo dinamismo se constituye el todo dinámico de la realidad.

Sin embargo, cabe una característica más de este dinamismo, que tiene su raíz en la realidad misma y es su carácter de *respectividad*. La realidad de la cosa es que se comprende siempre respecto de otras. En relación al dinamismo de la realidad, Ellacuría hace la siguiente explicación: "**El todo dinámico de la realidad ha de explicarse de otro modo, a saber, por la respectividad**, ya que las realidades son de tal suerte que ninguna es lo que es sino referida a las demás: son intrínsecamente respectivas, por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. Ninguna cosa es tal como es, ni posee las propiedades suyas, sino en respectividad con todas las demás. Y esta *respectividad* no la tiene cada cosa por poseer unas u otras propiedades -de éstas dependerá tan sólo el modo concreto de respectividad-, sino por tener tal realidad. Esa realidad en tanto que respectiva es el fundamento del ser de las cosas, y en cuanto las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, tienen en sí mismas la condición de convertirse en sentido para el hombre: es el sentido de las cosas para el hombre, que está fundado en la realidad en cuanto es respectiva con el hombre como esencia abierta. **La condición radical que tienen las cosas de formar un constructo con el hombre es así principio radical de posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia.**"<sup>2</sup>

Vamos comprendiendo el carácter dinámico de la historia, por vía de la metafísica zubiriana, comentada por Ellacuría. En la misma línea, en la que se ha reivindicado la primacía de la realidad sobre el devenir mismo, en la polémica antihegeliana, las distintas formas que adquiere el dinamismo según la *talidad* de las cosas y comprendido desde su respectividad, falta todavía otro elemento importante. Es el concepto de *funcionalidad*. La realidad de las cosas no es solamente *respectiva*, sino también *funcional*. Todas las cosas están en función de otras. Respecto de los dinamismos de la historia, Ellacuría nos introduce en este aspecto fundamental.

Siguiendo la descripción de lo que es la realidad en el orden transcendental, Ellacuría incorpora el concepto de *funcionalidad* para luego aplicarlo al dinamismo de la historia. Así, nos dice que "la estructura dinámica del todo de lo real hace que el dinamismo cobre un peculiar carácter transcendental. Las cosas reales están todas ellas 'en función de' las demás, donde este 'en función de' ha de entenderse en un sentido físico. **Precisamente, esta funcionalidad de lo real en tanto**

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 463-64

<sup>2</sup>Ib., p. 465

**que real es lo que debe entenderse estrictamente por causalidad."**<sup>1</sup>

Por ser una característica esencial del dinamismo de la realidad, la realidad de la historia, además de ser respectiva, tiene una *funcionalidad* propia. Es lo que Ellacuría afirma cuando dice que "esta idea de la *funcionalidad*, una vez desarrollada, es esencial para determinar el dinamismo histórico." Y esquemáticamente, expongo las razones que da:

- 1) En **primer lugar**, por su mismo carácter de *funcionalidad*: las realidades históricas están en función unas de las otras.
- 2) Lo es, en **segundo lugar**, porque se acomoda mejor a la complejidad de la historia: es fácil reconocer esta *funcionalidad* en la historia, aunque sea difícil determinar cuáles son las causas concretas de un acontecimiento histórico.
- 3) Lo es, en **tercer lugar**, porque este 'en función de', que afecta a la realidad misma de las cosas que están en función, permite hablar de **una estricta causalidad histórica** más allá del simple esquema de la producción de unos acontecimientos por otros.
- 4) Lo es, en **cuarto lugar**, porque esta funcionalidad permite comprender la causalidad histórica al margen del esquema determinístico, como si no hubiera más que una forma de causalidad; con lo cual cobra una nueva luz el problema de las necesidades históricas.<sup>2</sup>

Este razonamiento no implica necesariamente un cierto *funcionalismo* en la visión de la historia, en el sentido de las corrientes funcionalistas en Ciencias Sociales, que parten de una visión orgánica de la sociedad. En Zubiri y en Ellacuría, este *funcionalismo* adquiere otro sentido que no tiene nada que ver con aquél. De ahí que Ellacuría nos explique que la consideración funcional de la causalidad histórica no implica consideraciones 'funcionalistas', y nos da dos razones básicas con las que nos ubica en la línea justa del sentido de su concepto, de profunda raigambre zubiriana:

- 1) Primero, porque no es posible una explicación funcional de espaldas a una explicación estructural, que es el momento "real" del *dinamismo funcional*;
- 2) Segunda, porque la funcionalidad está entendida como física y real, de modo que el "función de" es algo físicamente real por lo que las cosas en cuestión son lo que son.

Por ambas razones, esta consideración de la **funcionalidad transcendental** no permite la mera yuxtaposición de fenómenos, sino que exige su intrínseca articulación dinámica.<sup>3</sup>

A la respectividad y la funcionalidad en la historia, Ellacuría va a agregar otra nota esencial de la realidad, el poder de lo real. En el sentido que ya lo hemos explicitado anteriormente. No está por demás recordar que esta descripción de la realidad histórica,

---

<sup>1</sup>Ib., p. 465

<sup>2</sup>Ib., pp. 465-66

<sup>3</sup>Ib., p. 466

sigue casi de manera puntual, la descripción de la realidad *allende la aprehensión* que hace el propio Zubiri. Es el *momento de alteridad* de la aprehensión humana. Por tanto, la referencia conceptual y metodológica que está a la base de la *filosofía de la historia* de Ellacuría es justamente la metafísica y la *filosofía primera* de Xavier Zubiri. Por tanto, conceptos como *respectividad*, *funcionalidad* y *poder de lo real*, son estrictamente zubirianos.

En un primer acercamiento a lo que pueda ser el poder de lo real en la historia, Ellacuría nos recuerda una asociación importante en las notas esenciales de la realidad. "Así como la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, **el poder es la dominancia de lo real en tanto que real.**"<sup>1</sup>

Una nota esencial de lo real es el ser *de suyo*, a la que Zubiri le agrega dos notas, según nos recuerda Ellacuría. Las dos notas son la realidad como *fuerza* y la realidad como *poder*. Ellacuría nos advierte el sentido estricto del primer concepto: "**Uno de ellos es el de entender la realidad como fuerza**, no en el sentido que el término tiene en la física de Newton y de Leibniz, sino en el sentido que aparece en expresiones como "por la fuerza misma de las cosas", cuando decimos que por esa fuerza tuvo que ocurrir esto o aquello."<sup>2</sup>

Ellacuría se va a fijar especialmente en la nota del *poder* y para ello nos dice: "Aprender la realidad como poder, como poderosidad, es una constante de la historia, que cobra a veces expresiones primitivas deformadas, pero que en sí mismo alude a una dimensión profunda de la realidad".<sup>3</sup>

Para explicarnos este primitivismo con el que se ha distorsionado la realidad como poder, Ellacuría cita a su maestro Zubiri: *El primitivismo no está en considerar la realidad como poder, sino en inscribir la fuerza y la nuda realidad en el carácter del poder, con lo cual el poder es lo único decisivo. En cambio, nuestro saber afincado en la nuda realidad ha olvidado penosamente los otros dos caracteres. No se trata de darles una preponderancia que no tienen ni pueden tener, sino de inscribirlos en el carácter de nuda realidad, en el de suyo. Las cosas no sólo actúan de suyo sobre las demás, sino que tienen de suyo también cierto poder dominante sobre ellas. ¿No fue precisamente la unidad de estos caracteres lo que expresó Anaximandro en su célebre arkhé?*<sup>4</sup>

Ha habido otras manipulaciones del poder de la realidad con caracteres mágicos. Así lo explica Ellacuría: "**La poderosidad de lo real se ha podido formular en términos de poderosidad mágica** y, consiguientemente, ha podido ser utilizada como principio de dominación y despersonalización; pero no hubiera podido ser manipulada así si lo real mismo no fuera poderoso."<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 466

<sup>2</sup>Ib., p. 466

<sup>3</sup>Ib., p. 466

<sup>4</sup>SE, p. 511. Citado en Ib., p. 466

<sup>5</sup>Ib., pp. 466-67

Que la realidad sea poder y, por tanto, haya sido manipulada, no significa, por el contrario, que haya que negar su poder de dominación. Por eso, Ellacuría nos explica la necesaria **apertura personal** ante la realidad, como fuente de liberación: "**Al radicar la poderosidad en la realidad y no en las formas en que se la haga presente, se da la posibilidad radical de liberación personal, ya que la realidad se actualizaría como última, como posibilitante y como impelente...** El respeto que suscita la realidad puede presentarse como acatamiento, pero un acatamiento que da poder sobre la realidad a quien se acerca a ella personalmente; por el poder mismo de lo real es el hombre poderoso y, como vimos, cuasicreador."<sup>1</sup>

Para explicar este *poder de lo real*, Ellacuría alude a lo que Durkheim desarrolló como *presión social* y Zubiri llamó el *pecado histórico*. Es importante señalar que no es tanto la categoría del pecado, en su sentido teológico, sino como algo histórico y que tiene poder y, por tanto, afecta al cuerpo social.

Así lo explica el propio Ellacuría: "Un poder que ya no es meramente posibilitante, sino algo que se apodera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico: hay una maldad histórica -como hay sin duda una bondad histórica, una gracia histórica, que también tiene su propio poder y tiende a apoderarse de los hombres- que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan sólo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia."<sup>2</sup>

A partir de esta descripción del poder de lo real como nota esencial de la historia, Ellacuría establece una noción que posteriormente desarrollaría teológicamente como *historia de la salvación y salvación en la historia*. Nos referimos a la noción zubiriana de la transcendencia dentro de la historia. Por eso Ellacuría dice que "así como el dinamismo de la funcionalidad abre el campo de la explicación científica intramundana, el dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de **la significación transmundana de la historia**, que no nos saca de ella, sino que nos introduce más profundamente, porque ese 'trans', esa transcendencia, lo es 'en' la historia, por más que sea 'de' ella."<sup>3</sup>

Con todos los elementos señalados para describir *la realidad formal de la historia*, desde lo dicho en *la definición real de la historia* -de la que destacamos la historia como **transmisión tradente**, como **actualización de posibilidades** y como **proceso creacional de capacidades**- y luego en la parte correspondiente a *la estructura dinámica de la historia* -en la que distinguimos las fuerzas que intervienen en la historia de sus dinamismos-, con todos estos elementos, decimos, estamos en condiciones de exponer el concepto de **praxis histórica** como el concepto síntesis, de todos los enunciados anteriores y sobre el que giran los aspectos fundamentales de la *filosofía de la historia* de Ignacio Ellacuría. Esto lo veremos en la siguiente parte del trabajo.

---

<sup>1</sup>Ib., p. 467. El subrayado es mío.

<sup>2</sup>Ib., pp.467-68

<sup>3</sup>Ib., p. 468

#### IV. Conclusión: la novedad del concepto de *praxis histórica*.

*(volver al índice)*

En primer lugar, recordar el carácter esencialmente dinámico de lo real: "La realidad no es sujeto-de un dinamismo ni tampoco sujeto-a un dinamismo, sino algo constitutivamente dinámico... y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí. El mundo es asimismo dinámico: la respectividad mundanal es esencialmente dinámica."<sup>1</sup>

En su carácter esencialmente dinámico, la historia no tiene momentos de quietud. Por ser real, es también dinámica y deveniente. "El dinamismo de la realidad hace que las cosas vayan deviniendo en mismidad, una mismidad que es así doblemente deveniente: porque es resultado de un devenir y porque permanece deveniente en su mismidad. **Vemos aquí una de las raíces y una de las constantes del devenir histórico, que hace de la historia una especie de cambio persistente, es decir, de un cambio que no puede cesar y que en este incesante cambiar tiene su modo peculiar de persistencia viva.**"<sup>2</sup>

Algo que consideramos importante recordar es que el dinamismo, en las realidades vivas y especialmente en el ser humano, descansa sobre formas de dinamismo inferiores. No los anula, sino que se basa en ellos. De ahí que en el ser humano, el dinamismo queda orientado para la constitución de esta esencia abierta, animal de realidades como lo llama Zubiri, que es el hombre. Ellacuría lo explica en estos términos: "En el hombre la mismidad como dinamismo tiene distinto carácter transcendental: el dinamismo de la mismidad se convierte en un dinamismo de suidad. Toda realidad plenamente sustantiva es 'suya', es 'su' realidad, una forma 'propia' de ser real."<sup>3</sup>

Este dinamismo de suidad, propio del ser humano, en un continuo dar de sí, es como crea la intimidad y la convivencia. De ahí, las posibilidades de la socialidad y la comunización. Como bien señala Ellacuría, "el dinamismo de la persona en su **peculiar forma de dar de sí** es un dinamismo de suidad, que lleva a la plena constitución de la sustantividad individual. Su estar entre las cosas es un **estar real en la realidad**; su poseerse no es sólo mantenerse activamente en sus estructuras individuales, sino **ser su propia realidad**. En esta activa reversión sobre la propia realidad consiste la **intimidad**, que no es así lo que el hombre oculta, sino **aquel carácter metafísicamente personal por el cual es "mío" reduplicativamente lo que realmente me pertenece**. Este autoposeerse, en que consiste la vida humana, es un realizarse como persona en la inexorable configuración de la propia personalidad: **el dinamismo de la suidad es en el hombre un dinamismo de personalización...** Es aquí donde cobra toda su gravedad el dinamismo de la libertad, que va determinando el ser optado de la propia realidad, la figura de la propia realidad."<sup>4</sup>

Es justo en este dinamismo de la persona como adquieren sentido y relevancia lo dicho anteriormente de la historia: transmisión tradente, actualización de posibilidades y proceso creacional de capacidades. Se conjugan desde la persona, pero no se agotan ahí, sino que por su

---

<sup>1</sup>Ib., p. 468

<sup>2</sup>Ib., p. 469

<sup>3</sup>Ib., p. 469

<sup>4</sup>Ib., p. 469



propio dinamismo de *dar de sí* es como se genera la convivencia y la comunización. Así lo explica Ellacuría: "Este dinamismo de la persona cobra un carácter especial por su carácter de versión. La vivencia personal, esto es, la posesión en forma de autoposesión, toma forma de convivencia."<sup>1</sup>

La convivencia, por ser resultado del dinamismo de la persona y ser simultáneamente un dinamismo con-viviente, da lugar a lo que Ellacuría llama la comunización, anterior a toda posibilidad de comunicación. "Aquí radica el principio de comunización, la posibilidad radical de poner en común la propia vida y lo que se hace en la vida: en el orden transcendental lo que se pone en común es la realidad misma de lo que está en común, lo cual permite estar a la par unido y desunido vivencialmente en aquello que es común. **Toda posible comunicación radica en este radical dinamismo de la comunización.** Cuando esta comunización es estrictamente social, el dinamismo es un dinamismo de incorporación al cuerpo social, por el cual no sólo se constituye éste, sino que se convierte positivamente en constitutiva topicidad, al ofrecer un sistema común y comunicado de posibilidades. La actualización social de este sistema común de posibilidades lleva a la mundificación, a la constitución del mundo social, del cual los individuos como personas no forman parte, aunque están en él dinámicamente."<sup>2</sup>

Es importante subrayar la diferenciación que ha venido haciendo Ellacuría entre la persona, en su doble carácter de personeidad y personalidad, y el individuo impersonal que forma la sociedad. La diferencia no es de grado, sino que lo que propiamente constituye el cuerpo social es lo que queda de las acciones personales. En ese sentido se habla del carácter impersonal, tanto de lo social como de la historia. Esto no significa que la persona sea capaz de escaparse o evadirse de la realidad social e histórica. Simplemente, son distintos los planos en los que una persona, en cuanto tal, puede desarrollar su dinamismo como *dar de sí*.

De ahí, que otro resultado del dinamismo, sea justamente el dinamismo de la historia, del que Ellacuría nos dice que es "**el dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación.** En él se hacen presentes todos los demás. Pero este dinamismo, que ya ha sido analizado, toma una forma especial: se hace *praxis histórica*."<sup>3</sup>

En este sentido es en el que afirmábamos que la categoría de *praxis histórica* es una categoría síntesis. En el sentido de que en ella se hacen presentes todos los conceptos que ha venido utilizando Ellacuría, bajo la inspiración de Zubiri, para elaborar su *filosofía de la historia*. No sólo se inspira en su pensamiento, sino que le permite radicalizarlo. Por eso es importante detenernos un poco más en la descripción de este concepto.

Primeramente, Ellacuría va a hacer una delimitación al concepto de la *praxis histórica* en paralelo a la estructura metafísica de la realidad: "**La praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad...** La dinamicidad de la realidad es tan transcendental como la realidad misma... Este devenir de la realidad es siempre un devenir en respectividad, un devenir estructural, que es el principio de la funcionalidad; la praxis, en consecuencia, habrá de

---

<sup>1</sup>Ib., p. 470

<sup>2</sup>Ib., p. 470

<sup>3</sup>Ib., p. 470

entenderse desde esta conexión esencial no sólo de realidad, sino de dinamismos reales. Pero todo esto son supuestos de la praxis, pero no la praxis misma."<sup>1</sup>

Dada la estructura metafísica de la realidad, y de esa particular realidad abierta que es el hombre, la praxis va a tener un ámbito especial de realización. Ellacuría afirma en este sentido que sólo el hombre **"realiza' formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis."**<sup>2</sup>

Esta afirmación no es ingenua, sino que Ellacuría la ubica en polémica con Aristóteles quien distinguía *praxis* de *poiesis*. "Esta tiene el carácter de una actividad que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, mientras que a la *praxis* le atribuía el carácter de una actividad, que no tiene más fin que sí misma. Esta concepción supone que el hombre puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro que sí mismo, que puede crearse sin crear".<sup>3</sup>

Con esta estructura fincada en la estructura metafísica de la realidad, y con la delimitación señalada contra la concepción aristotélica, Ellacuría elabora su definición de *praxis histórica*: "De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan **sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad**; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este "más" es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. **Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia.**"<sup>4</sup>

La praxis sería, por tanto, esta *intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia*. La pregunta que nos queda es cómo se da esta praxis y cuáles son sus condiciones que la hacen viable.

En primer lugar, Ellacuría nos señala que la *praxis* puede ser biográfica o social. En cuanto a la primera, **"La praxis biográfica es praxis en cuanto es historia...** No se debe negar carácter de praxis a lo que es transformación y realización personal... La apertura humana es una apertura sentiente, a la cual contribuye la sensibilidad con su propio dinamismo. Lo que sí puede haber es praxis negativa o praxis omisiva como intentos de evasión abstractiva."<sup>5</sup>

En esta explicación, Ellacuría no evade posibles cuestionamientos, pero los descarta por múltiples razones. La praxis, como realización y transformación personal, no está exenta de los peligros de individualismo segregado, o evasión contemplativa y espiritualizante. Pero en ninguno de los casos se puede negar su raíz material, como capacidad de presencialización a otros y la recepción de múltiples condicionantes sociales e históricos.

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 470-471

<sup>2</sup>Ib., p. 471. El subrayado y el realce del tipo de letra es mío. Esta afirmación tiende a la superación de viejísimas polémicas: ¿Conversión personal o cambio de estructuras? ¿Candil de la calle y oscuridad de la casa? Etc., etc.

<sup>3</sup>Ib.p. 471

<sup>4</sup>Ib., p. 471. El subrayado es mío.

<sup>5</sup>Ib., p. 471

En cuanto *praxis social*, Ellacuría nos dice que "**La praxis social es praxis también en cuanto es histórica**. Si a la praxis personal la historia le adjunta su realidad concreta y total, a la praxis social le incorpora el momento de realización personal; la historización implica en aquélla un momento de naturalización e implica en ésta un momento de liberación personal. **Por mucho que sea el cuerpo social el sujeto de la praxis social, para hablar formalmente de praxis y no meramente de ejecución natural es menester que haya un momento de opción junto con un momento de creación.**"<sup>1</sup>

No pasemos por alto esta afirmación de Ellacuría, pues aquí está planteando una síntesis que ha quebrado la cabeza de mucha gente volcada a la transformación de la realidad, aun en contra de su propia realización personal, por un lado; y por el otro, la búsqueda de realización personal al margen de la realidad de la historia. Uno y otro reduccionismo quedan superados, desde esta visión de la historia que aporta al proceso personal un *momento de naturalización* es decir, un elemento de arraigamiento en la realidad. O, en términos de Zubiri, de religación de la persona a la realidad. Y para el proceso estrictamente social e histórico, estructural, la historia le aporta *un momento de liberación personal*.

Es esta misma síntesis la que permite la superación de la dicotomía entre la racionalidad política y la racionalidad ética. Quedaron rotas, en cuanto racionalidades, por herencias materialistas e idealistas. Lo que habría que ver es quién las rompió y si, en la realidad, están rotas realmente.

La noción de *praxis histórica* con esta doble componente de la realidad de la historia, en lo personal y en lo social y estructural, permite tener una noción de la actividad humana como teniendo un doble efecto: el ser humano se realiza realizando. Y su realización consiste, como señalábamos más arriba en la *creación de capacidades y apropiación de posibilidades*. Para lo humano. Para humanizar la historia y para humanizar al hombre. No hay doble racionalidad, sino como mero mecanismo ideológico que encubre lo que en la realidad se da como real.

Pero llamamos la atención sobre otro elemento: el de la *opción*. Ellacuría contrapone *praxis histórica* y ejecución natural. Es que para quienes reivindican el determinismo histórico, tenderían a hablar, o de hecho hablan de una cierta ejecución natural en el transcurrir de la historia. Sin embargo, el dinamismo de la realidad, en la esencia abierta que es el hombre y desde su libertad, le permiten *optar* entre diversas posibilidades, que son creación humana, igualmente libres.

Por esta razón, Ellacuría va a identificar la *praxis* con el proceso histórico mismo y lo expresa con estas palabras: "**La praxis se identifica así con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo. La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria.**"<sup>2</sup>

Con esta crítica, Ellacuría no deja de lado que haya otro tipo de praxis, igualmente históricas, y en concreto menciona la praxis lúdica. Con esto plantea una cierta reivindicación de otras

---

<sup>1</sup>Ib., pp. 471-472

<sup>2</sup>Ib., p. 472. El subrayado y el realce de los tipos es mío, por supuesto. Con esto quiero decir todo lo que quería decir en el trabajo.

dimensiones de la persona, no siempre valoradas, como la experiencia estética, con el juego y la fiesta como expresiones humanas que son históricas, en la medida que tienen la capacidad de anticipar el futuro por el que se vive, al menos de manera simbólica.

De ahí que la crítica de Ellacuría se focalice en una determinada reducción de la praxis. No hay que olvidar que el ex-rector de la Universidad Centroamericana tiene como telón de fondo un contexto de guerra civil en El Salvador y que su papel de mediador, prácticamente le costó la vida. Por tanto su crítica no puede ser bandera para justificar en otras latitudes y otros contextos socio-históricos un cierto apoliticismo. Por eso es importante retomar la crítica completa que hace Ellacuría contra la reducción de la praxis, pues "unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, **no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales.**"<sup>11</sup>

En la práctica, la crítica de Ellacuría no va sólo contra la reducción de la *praxis histórica* a un tipo especial de praxis, sino al olvido de la persona, incluso a su sacrificio 'por la causa'. Quizás teniendo la tragedia de los comandantes Ana María y Marcial como telón de fondo, pudo decir con *temor y temblor*, pero con una gran valentía, que "el olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas."

Quizás esto mismo lo cito, con mi propio temor y temblor, pues habiendo experimentado en carne propia este reductivismo, en el fondo del corazón de muchos militantes de la izquierda social mexicana, latían estas palabras para preguntarnos con hondura, ya no por la disyuntiva de los indios rarámuris del norte del país, sobre si *danzar o morir*, sino cómo danzar y reír en medio de la lucha por transformar la realidad de opresión de tantos hombres y mujeres. El olvido del sujeto, de la persona concreta, es algo más que una alienación y naturalización de *esencias abiertas*, sino es la trágica contradicción de quienes *buscando hacer el bien cometen el mal*.

Quizás por esto mismo la palabra de Ellacuría tuvo algo más que una simple profecía que quedó plasmada en su brutal asesinato, el culmen de su propia *praxis histórica*. Su palabra es el llamado urgente a reinventar la utopía, a recuperar todos los dinamismos de la realidad, de la persona, la sociedad y la historia y a luchar contra todo reductivismo, del signo que sea, materialista o idealista, con la finalidad de humanizar al hombre y a la historia. Ni el desencanto contemporáneo, ni supuestas disputas por la modernidad, ni el fin de las ideologías, ni ninguna ideología que nos domina podrán arrebatarlos de ese testimonio del que Zubiri y Ellacuría son profetas y portavoces: la fundamental y formal *religación* del ser humano y de la historia, a la realidad y sus dinamismos, en su globalidad.

De ahí que el propio Ellacuría nos recuerde que "*en la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad*, una realidad deveniente, 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, y éste*

---

<sup>11</sup>Ib., p. 472. De hecho, en otros trabajos, donde Ellacuría expone más su pensamiento socio-político, va a privilegiar determinadas praxis como las mejores y las más viables para lograr las transformaciones que requiere el país en una situación determinada. Su reivindicación de estas praxis en lugar de otras, en la práctica, le costó la vida.

*debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión transcendental.* 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.**"<sup>1</sup>

Así termina el libro... y así terminó la *praxis histórica* de Ellacuría, compañeros y empleadas: *cargando con la brutalidad de la historia*. Pero no terminó ahí, en su muerte ocurrida un día de noviembre de 1989. Se continuó con la firma de los acuerdos de paz para El Salvador. Se continuó con elecciones concertadas y de transición a una democracia que dista todavía de ser la democracia que haga justicia a los salvadoreños. Y se continúa con la innumerable cantidad de discípulos que dejó regados no sólo en El Salvador, sino en casi toda Latinoamérica y Europa. Incluso en universidades de los Estados Unidos.

### A MODO DE CONCLUSION

El editor agregó un pequeño apartado al final del texto de Ellacuría, que tituló precisamente *a modo de conclusión*. Son un conjunto breve de textos que reivindican la realidad histórica como objeto de la filosofía. En conjunción con el concepto de *praxis histórica*, dan una noción de la perspectiva abierta por Zubiri y Ellacuría para reflexionar la historia y, con ello, abrir nuevos horizontes a la praxis y a la teoría, para crear nuevas condiciones de humanidad para los excluidos de la historia.

Primeramente una consideración sobre el conjunto de la complejidad de la praxis y su relación con la *verdad*: **"En definitiva, la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad...** La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. **Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad.** Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino **hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera.** Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, **es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.**"<sup>2</sup>

En este punto, la reivindicación de Ellacuría va más allá todavía, pues con la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía, nos dice, "se propone retrotraer (la realidad histórica) al núcleo mismo de la ciencia y de la metafísica, porque si se la toma en toda su realidad concreta y no sólo en lo que tiene de diferenciativo, es el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es la realidad."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 472

<sup>2</sup>Ib., p. 473

<sup>3</sup>Ib., p. 474

En la misma línea, refuerza su argumento señalando que "**La realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia.** Si hay una apertura viva a la transcendencia es la de la historia... La realidad histórica no se reduce a ser la suma de personas; como realidad es una realidad unitaria *sui iuris*, que es creadora en las personas, pero que posibilita esa creación de las personas."<sup>1</sup>

Finalmente, la introducción de Dios en la realidad histórica, se hace recuperando la crítica kantiana de sacarlo de la realidad intramundana para recuperarlo en la vida práctica, porque, dice Ellacuría, "lo que sucede es que la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica."<sup>2</sup>

Por lo mismo, Ellacuría nos va a decir que "ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica."<sup>3</sup>

Ellacuría va a concluir su *conclusión* con estas palabras: "**Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad; pero hay, sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal.**"<sup>4</sup>

Y nuestra reflexión la queremos concluir recordando algo que el propio Zubiri afirmaba de la radical realidad humana. La *praxis histórica*, con toda su riqueza y complejidad, tiene su basamento en la *experiencia de la religión* de la realidad. Por lo que, como dice Zubiri, *ser persona es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios.*<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Ib., p. 474

<sup>2</sup>Ib., p. 474

<sup>3</sup>Ib., p. 474

<sup>4</sup>Ib., p. 475

<sup>5</sup>HD, 379, Citado en Gracia, D., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Editorial Labor Universitaria, Barcelona, 1986, p. 236

## ANEXOS: Bibliografías de Xavier Zubiri y de Ignacio Ellacuría.

*(volver al índice)*

### **Obras de Zubiri:**

- CDT "El concepto descriptivo del tiempo", en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp.7-47  
DHS "La dimensión histórica del ser humano", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 117-174  
EE "El espacio", ed. por Ignacio Ellacuría en *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 479-514.  
EDR *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, 356 pp.  
HC "El hombre y su cuerpo", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, cit., pp. 87-100.  
HRP "El hombre, realidad personal", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, cit., pp. 55-78  
IRE *Inteligencia sentiente*. Tomo I, *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984, 314 pp.  
NHD *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, 563 pp.  
OH "El origen del hombre", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, cit., pp. 27-54.  
PH "El problema del hombre", en *Siete ensayos de antropología filosófica*, cit., pp. 79-86  
SH *Sobre la esencia*, Madrid, 1985, 574 pp.  
SH *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 709 pp.  
SPF "Sobre el problema de la filosofía": *Revista de Occidente*, 115 (1933), pp. 51-80, y 118 (1933), pp. 83-117.  
TIZ Texto aún inédito de Zubiri; en nota se especifica su procedencia.

### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA DE ELLACURIA:<sup>1</sup>

- 1) **ECA 477 (1988)** "La superación de reduccionismo idealista en Zubiri", pp. 633-650.
- 2) **Revista Latinoamericana de Teología 8 (1986)**, "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica".
- 3) **ECA 435-436 (1985)**, "Función liberadora de la filosofía", pp. 45-64.
- 4) **I. Tellechea Idígoras (ed.)**, *Zubiri 1898-1983*, Vitoria, 1984, pp. 37-66, "Aproximación ala obra filosófica de Xavier Zubiri".
- 5) **Razon y Fe, Madrid, 995 (1981)** "La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente", pp. 126-139.
- 6) **Realitas II, Madrid, 1976, pp. 49-137**, "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri".

### BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA DE ZUBIRI:

- 1) *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982
- 2) *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, 414 pp.
- 3) *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, 563 pp.
- 4) *Sobre la esencia*, Madrid, 1985, 574 pp.
- 5) *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 709 pp.
- 6) *Inteligencia sentiente*. Tomo I, *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984, 314 pp.

---

<sup>1</sup>Una relación más completa de las obras filosóficas de Ellacuría, se encuentran en la obra que hemos trabajado, pp. 477-78