

M. L. PINTOS PEÑARANDA

**LA REALIDAD HISTORICA EN I. ELLACURIA.  
FUNDAMENTACION MATERIAL  
PARA UNA FILOSOFIA  
DE LA HISTORIA COMPROMETIDA**

Son varios los motivos que justifican la importancia que en este escrito se le concede a la Filosofía de la historia de I. Ellacuría. En primer lugar, la interpretación que este pensador hace de la Filosofía de la historia nos sitúa ante un concepto de ella tremendamente actual y necesario, una Filosofía de la historia propia de nuestra mentalidad de ahora y, sobre todo y muy especialmente, de nuestras circunstancias histórico sociales y económicas; por lo cual, su asunción y práctica es tarea urgentísima e imprescindible.

Ignacio Ellacuría representa, además, la interpretación de qué es o ha de ser la Filosofía de la historia desde la Filosofía española. Teniendo como trasfondo el pensamiento orteguiano y siendo el principal discípulo de Zubiri, recoge su Filosofía de que el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad. La recoge, pero para llevarla un poco más allá: no sólo se trata de hacerse cargo de la realidad; el ser humano está *obligado* a encargarse de la realidad; y esto en cuanto sujeto personal y, a la vez, miembro de la especie humana.

Por otro lado, con la lectura ellacuriana de la historia, se consigue enlazar la Filosofía española —principalmente de Ortega y Zubiri— con la tradición europea. Ellacuría es un inmejorable exponente de la Filosofía de la historia que hoy se practica en el continente europeo (muy especialmente de la Fenomenología) y que, como Filosofía, se presenta

como una superación de la Filosofía moderna que hasta ahora ha pervivido, a la vez que como su herencia.

En cuarto lugar, la tesis de Ellacuría se encuentra en la línea de la tradición cristiana sobre la historia, o lo que es lo mismo, en el camino seguido mayoritariamente por toda la Filosofía de la historia occidental, en su amplia gama de presentaciones y contenidos.

El objetivo de este trabajo es, pues, mostrar los aspectos más significativos de la Filosofía de la historia ellacuriana, lo cual voy a desarrollar de forma escalonada a través de estos siguientes pasos:

I. El primero versará sobre la idea de la *Filosofía* por parte de este pensador; esto como un paso preliminar.

II. El segundo paso hará referencia a que la praxis histórica es una praxis *real*; es decir, que es siempre sobre la base inesquivable de la realidad material-biológica, la cual constituye la base apriorística de la historia.

III. En el tercer paso se trata de mostrar que el único absoluto del que podemos hablar está en la historia misma, ni antes de la historia humana, ni fuera de ella, y que cada persona es, en cuanto a esto, un absoluto; como él dice, un *absoluto relativo*.

IV. En cuarto lugar, lo que Ellacuría en algún momento expresó con la fórmula «en las manos de la historia». Es decir, abordaremos el hecho cierto de que la historia puede *destruir* su propia base natural, ya no sólo su base —digámoslo así— material, la del ecosistema, sino incluso su base primigenia de la unidad de la especie humana de los-unos-en-los-otros.

V. Y, por último, y en quinto lugar, presentaré la Filosofía ellacuriana de la apertura de la historia como un *desafío* para la humanidad entera; desafío que debemos asumir hoy como nuestra tarea urgente como intelectuales y filósofos, y como seres humanos, co-partícipes en una humanidad que se debate en la grave encrucijada de finalizar la historia o de réconducirla hacia metas más humanas.

Todos estos aspectos van a estar enfocados hacia la demostración de la tesis ellacuriana de *la materialidad y unidad radicales de la realidad histórica*. Tesis de la que se derivan, entre otros postulados, en primer lugar el de que hay en la especie humana, tomada en cuanto tal especie, una *unidad de origen* de todos sus miembros entre sí, y de éstos con la restante naturaleza más allá de la especie; en segundo lugar, que la consciencia de esta unidad debe apuntar a llevarnos hacia una Filo-

sofía del compromiso, como una propuesta filosófica comprometida con los problemas acuciantes de nuestra situación mundial actual.

I. Una primera referencia a lo que Ellacuría entiende por Filosofía y a lo que, según él, debe ser objeto del filosofar no es ociosa en esta temática sobre la historia, sino todo lo contrario: sin esta aclaración, a mi juicio difícilmente podríamos captar la clave para entender el significado y alcance que en Ellacuría toma la Filosofía de la historia que, no nos olvidemos, es siempre e inevitablemente y, en primer término, *Filosofía*.

Para mostrar la tesis que va defender —y en la cual asume plenamente los propios planteamientos zubirianos, reproduciéndolos en un continuo parafraseo, en el que no siempre se sabe dónde termina uno y dónde empieza el otro—, Ellacuría acude con frecuencia y tiene como trasfondo, las filosofías hegeliana y marxiana. Pese a lo mucho que tiene de común con estos pensadores, las diferencias son notables. De esta diferenciación se va a desprender la novedad de perspectiva de Ellacuría y el porqué de su identificación con el pensamiento de Zubiri. Hegel y Marx,

«cada uno a su manera —dice—, entienden que el objeto de la Filosofía es realmente uno solo, por la sencilla razón de que la realidad toda forma una sola unidad y que la Filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad»<sup>1</sup>.

Esto del siguiente modo: Hegel interpreta el todo de la realidad *unificada idealmente* en el Absoluto; y así, al conceptualizar lo más real de la realidad como *ideal*, establece una unificación de la realidad, pero como un todo ideal. En cuanto a Marx, su postura, aún en su innegable relación con la de Hegel, es de sobra conocido que es bien distinta. No es ninguna fuerza espiritual la que da unidad a la realidad, sino que lo que hace de toda la realidad, natural e histórica, una unidad, es el mercado universal, el *Weltmarkt*, en vez del hegeliano *Weltgeist*. Esta realidad económica sólo será inteligible en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad *real*. Señala Ellacuría con respecto a ambos pensadores que, de este modo,

«para el conjunto de la Filosofía hegeliana, en primer lugar, todo lo que hay y lo que ocurre no es sino el proceso histórico del Absoluto o el Absoluto historizado en busca de su plena autorrealización y autoidentificación».

<sup>1</sup> *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991. Por razones prácticas, las páginas de referencia a esta obra irán intercaladas en el texto en paréntesis.

Le interesa a Ellacuría destacar que, así, Hegel interpreta *idealísticamente* la unidad, es decir, lo que es el objeto de la Filosofía.

«En Marx [sin embargo], el Absoluto, la unidad de todo lo que hay y ocurre, es la unidad de la realidad material tal como aparece en la historia de la sociedad y del hombre» (29).

Siendo éste, por tanto, un tratamiento de la unidad *materialista* (24). Pues bien, Ellacuría quiere mostrar la posibilidad de una salida a estas dos posturas filosóficas: la idealista y la materialista. Zubiri —siempre según él— ofrece una tercera vía alternativa y superadora de estas dos: «En Zubiri —dice—, el objeto de la Filosofía es la realidad unitaria intramundana»; con lo cual, tenemos en él una interpretación ni idealista ni materialista, sino *realista*, de lo que es el objeto de la Filosofía: tal objeto es la unidad de la realidad; es decir, que *hay de facto una realidad que de suyo ya tiene unidad*. Naturalmente, que esta unidad de la realidad no se descubre más que a una inteligencia, pero esto dista mucho de decir —como Hegel hace— que la razón es la que impone a la realidad su unidad; o —como Marx— que es la realidad humana la que, creando el mercado universal, origina el elemento unificador de la totalidad, o sea, la unidad del hombre con la naturaleza y con los demás hombres.

Identificándose profundamente con la novedad de esta perspectiva zubiriana, Ellacuría expone lo que él considera que debe ser el objeto de la Filosofía, sobre *qué* se debe filosofar: este objeto es la realidad intramundana, la cual constituye una *única y real* totalidad. Esta realidad una es el objeto de la Filosofía; lo cual es lo mismo que decir que el objeto de la Filosofía son todas las cosas en tanto que reales. Esto implica que: 1.º todas las cosas son realmente un todo físico; 2.º este todo físico es procesual y esta procesualidad constituye uno de los orígenes de la unidad. Por tanto, *sólo puede ser aceptable aquella conceptualización filosófica que se atenga a esta forma que posee la realidad misma y que sepa dar cuenta de su carácter respectivo, estructural y dinámico*. Al ser la realidad una totalidad respectiva, estructural y dinámica, en ella se da un proceso de realización en el cual la realidad misma *va-dando-de-sí* una estricta novedad. Digamos que la realidad se va incrementando cualitativamente.

Pues bien, el «último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás», es precisamente la REALIDAD HISTÓRICA. En este estadio —dice Ellacuría— la realidad es más realidad. Esto en el sentido de que aquí la realidad se nos ofrece entera, integrando en ella la

totalidad de la realidad, la cual en el ámbito de lo histórico nos es dada *unitariamente*. De ahí la afirmación categórica de Ellacuría de que el objeto de la Filosofía es la realidad histórica.

«La realidad histórica —dice— es la realidad por antonomasia y, consecuentemente, el objeto adecuado de la Filosofía... es [este] lugar, [como el lugar] más adecuado de revelación o desvelación de la realidad» (473).

Es una pretensión clásica y muy ensayada ésta de que la Filosofía debe estudiar la realidad histórica por ser ésta supuestamente la unidad o totalidad más englobante y manifestativa de la realidad. Pero Ellacuría aclara expresamente que lo que él pretende y propone es otra cosa: partiendo de reconocer que existe una unidad real —física y dinámica— de todas las cosas reales (este reconocimiento es muy importante), la Filosofía se tiene que proponer analizar esta unidad, sí, pero, no en sus orígenes, puesto que, como él dice, ya no son puros, «porque lo originado ha revertido sobre lo originante de múltiples formas». *La Filosofía debe, entonces, intentar analizar esta unidad de la realidad desde su etapa última, la de la realidad histórica* (41s). Y, desde ella, remontarse a los orígenes (más adelante veremos cómo comprender cuáles son estos orígenes, nos puede situar sobre la pista de cuál ha de ser el objetivo final de nuestra vida histórica como seres específicamente humanos).

No busca tanto Ellacuría lo diferenciativo de la historia, sino su *totalidad* realmente existente que en ella va implicada. Situándonos en el ámbito de lo histórico

«es fácil constatar —dice— que la historia surge de la naturaleza material y permanece indisolublemente enlazada a ella. Pues bien, la materialidad de la historia quiere indicar esa presencia de la naturaleza material en la historia» (43).

Y de ahí el título de este escrito que, en definitiva, a su vez recoge el título de lo que es su obra póstuma e inconclusa, que tomo como referencia principal: *Filosofía de la realidad histórica*.

Se trata, entonces, de —situándonos en la esfera de lo histórico— ir hacia la analítica de sus raíces materiales, para de este modo *estudiar realísticamente lo que es la historia* (45;140). A mi juicio, es ésta una aportación muy valiosa para la Filosofía de la historia porque partiendo de una unidad de origen, de una unidad *real* y *material* de todos-en-todos, este reconocimiento puede ayudar a fundamentar la hoy reclamada reorientación de nuestra praxis intelectual e histórica y, al final, el rumbo

de la humanidad, como veremos más adelante. Hay unidad de origen en nuestro mundo histórico, que es *uno* a pesar de las múltiples contradicciones que comporta. El mundo histórico es uno, y partiendo de este hecho, quizá —dice— haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de la Filosofía. Pero no para preguntarnos cómo surge lo histórico, sino para mostrar la historia en su contexto *originario*, en su base *material*, en su *unidad* más primigenia: la cual es la realidad material-biológica de la especie humana. Esta —dice— es la interpretación de la historia más adecuada y es también, al mismo tiempo, el objeto de la Filosofía.

Atendiendo a esto, un análisis filosófico que quiera avanzar hacia una comprensión *realista* de la historia, debe: 1.º determinar aquellos momentos diferenciados que constituyen la raíz de la materialidad de la historia; 2.º debe conceptuarlos en su carácter de momentos básicos de la historia; 3.º debe dar una respuesta al secular tema de la relación entre la naturaleza y la historia. Y esto debe ser así porque la realidad histórica engloba otro tipo de realidad:

«no hay realidad histórica —señala— sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social» (39).

La materia, la espacialidad de lo real, la temporalidad material y la vida, son esos cuatro momentos o raíces *materiales* de la unidad real de la historia, ya que son piezas base de la persona y de la sociedad, y éstas, a su vez, piezas centrales en la historia. Según esto, no cabe interpretación de lo histórico sin tener una interpretación de la persona y de la sociedad; y, al mismo tiempo, esta interpretación ha de verse apoyada en una de la realidad biológica y ésta misma, por su parte, en una interpretación de la realidad material. Se trata, en definitiva, como antes hemos mencionado, de ver la naturaleza biológica de la especie humana como la base material y unificante de la persona, la sociedad y la historia (147); base ésta que constituye la unidad real y material de todos en todos y punto de partida de la historia universal.

II. Vamos a pararnos, ahora, como segundo paso, en este problema de la materialidad de la historia en sus capas más primarias. Ellacuría distingue, en concreto, cuatro momentos de esta materialidad. Para ello utiliza, a la vez que desarrolla, el pensamiento de Zubiri, si bien como él mismo confiesa, para enfocarlo hacia lo que es la presencia de la materia en la historia y, por tanto, dirigiéndolo siempre hacia la conceptualización de la materialidad de la realidad histórica.

## 1. «LA MATERIA», FONDO SOBRE EL QUE SE HACE PRESENTE LA HISTORIA

La materia es aquello de que algo está constituido.

«Es la esencia misma de las cosas materiales, entendidas como estructuras de notas, y lo que determina formal e inmediatamente la materia es la unidad del sistema mismo, su carácter estructural junto con el contenido de todas las notas que pertenecen a la cosa material. Aquellas notas últimas, fundantes de todas las demás y determinantes de lo que éstas son, en su primaria unidad, es la materia misma»<sup>47</sup>.

Ahora bien, estas notas últimas, las que conforman la esencia misma de todo, no tienen por qué ser las más visibles; las notas constitutivas

«si fundamentan la materialidad tienen que ser también materiales, pero su modo de materialidad no tiene por qué ser el mismo».

Y, de hecho, la ciencia cada vez más ha ido echando más allá las fronteras de la materia. La materia última no tiene por qué ser algo representable como lo son las cosas materiales, o «semejante» a ellas (47s). En parte porque lo que existe *en primer término* no son cosas materiales que sean cada una y por sí mismas unidades, algo independiente, sino que todas ellas forman entre sí una originaria y sola unidad: que es la materia misma. De modo que lo más primario es *la unidad material del cosmos*. Existe una única sustantividad total que abarca el cosmos entero. En esto —dice Ellacuría— ya empezamos a descubrir las raíces materiales de la unidad real de la historia. Esta unidad material constitutiva del cosmos es como una melodía: en ella, la unidad «es unidad de respectividad y lo real es siempre sistema, constructividad y estructura». Esta unidad material es, en definitiva, el cosmos; y la universalidad de la materia es consecuencia inexorable de su unitariedad.

De modo que «toda cosa material particular es un elemento de la multiplicidad de la unidad primaria del cosmos, en el cual ocupa una «posición» propia en el espacio y en el tiempo». Cada cosa es «cosa-de» un todo, del sistema unitario que es el cosmos. Y «las acciones de cada cosa material son acciones de cosas que son en y por sí mismas cósmicamente respectivas», y responden a lo que se puede llamar una primaria unidad accional, determinante de todas las distintas acciones (48ss).

El problema de *de dónde* surge esta acción primaria considera Ellacuría que desborda lo que pueden afirmar la ciencia y la Filosofía. Lo

que sí debe plantearse filosóficamente es, más bien, el porqué esta materia está en movimiento, es decir, cuál es su mecanismo, por decirlo de algún modo. Toda la realidad, en tanto que realidad —dice—, se nos muestra como dinámica. Toda realidad es algo que «da de sí», de modo que el dinamismo primario no es sino el dar de sí la estructura. Algo anterior, incluso, al cambio o movimiento. Y que es la forma en que se presenta primariamente la respectividad sistemática de cada cosa real. «La materia, como todo lo real, tiene en su propia realidad formal el momento de ser determinante estructurante en movimiento.» Lo real material, en cuanto tal, es *potente* por sí mismo. Porque esta potentidad no es algo exclusivo del «espíritu», ni de la «vida», como si la materia fuera un reducto muerto de la vida o de por sí pura pasividad. Al ser potente la propia materia, es de por sí *esencialmente innovante*, y su potentidad es superior incluso a lo que hasta ahora ha dado de sí en el cambio. Y quien es primariamente potente es el cosmos, la materia en su constitutiva unitariedad. Y esta potentidad es, por tanto, el dinamismo del dar de sí en cambio y movimiento, en innovación (51ss).

2. SEGUNDO MOMENTO BÁSICO DE LA MATERIALIDAD DE LA HISTORIA:  
«LA ESPACIOSIDAD REAL DE TODO LO QUE ES INTRAMUNDANO»

Al igual que no hay realidad mundana que no surja de la materia y que no esté en unidad intrínseca con ella, así tampoco no la hay que no sea espaciosa. Pero Ellacuría habla de un espacio realmente existente, no del espacio como una creación mental o apriorística; todo lo contrario, el espacio es para él algo que las cosas materiales tienen de propio. Es una realidad material; tan real, que todas las cosas intramundanas sólo espacialmente tienen realidad; y esto es así porque toda cosa material tiene su propia «posición» en el cosmos: cada cosa es lo que es en función de las demás y, a la vez, juega en el conjunto una función que le es propia. El espacio es estructura y la espaciosidad es principio estructural. Este proceso de espacialización unifica espacialmente el cosmos entero y es a partir de él como surgen regionalizaciones reales del espacio, no meramente cuantitativas y extensionales, sino cualitativas. Dice Ellacuría que

«en el orden de la historia no habría procesos formalmente históricos, ni espacios formalmente históricos, si no se dieran espacios vitales, espacios ecológicos, espacios sociales, etc.» (65).



### 3. «LA TEMPORALIDAD», TERCER MOMENTO DE LA MATERIALIDAD DE LA HISTORIA

El éxtasis temporal se funda en el éxtasis espacial y contiene unos determinados caracteres: en primer lugar, el de la *conexión* de los momentos del tiempo; conexión que es continua, abierta, aperiódica y ordenada. Lo cual hace entrever cuán importante es el tiempo para la interpretación formal de la historia. Por ejemplo, no podría hablarse de continuidad en la historia si no se supusiese realmente una continuidad temporal, sin límites, en conexión ordenada desde un antes a un después. El tiempo tiene, además, una *dirección* irreversible: es un «des-de-hacia», y de algún modo medible, pudiéndose establecer «distancias» cualitativas temporales y de otras índoles. Este tiempo es universal y realmente existente, pero no como algo independiente de las cosas, como si fuera un tiempo absoluto: se trata más bien de «la respectividad temporal *mutua* de las cosas *entre sí*». El tiempo es siempre, y solamente, «tiempo-de» algo, y de algo procesual. Y cada tipo de proceso tiene su temporalidad propia. Así,

«la línea temporal de los procesos físicos tiene el carácter de *sucesión*. La línea temporal de los procesos biológicos culmina en el carácter de *edad*... La línea temporal de los procesos psíquicos es *duración*... [y] la línea temporal de la vida biográfico-histórica está constituida por un anticipar proyectante»: la *precesión*.

En el tiempo histórico del hombre entran estos cuatro tipos estructurales del tiempo, correspondientes todos ellos a realidades y procesos estructurales bien distintos: la sucesión, la edad, la duración y la precesión. Y esto es así porque en la realidad histórica participan de un modo u otro, de una forma directa o indirecta, cosas y seres vivos, además de las personas y sociedades. Cada uno de estos participantes con su estructura temporal propia, y en un tiempo histórico que al ser continuo, abierto, aperiódico y ordenado, no da lugar a la ruptura, ni hay en él cerrazón, ni vuelta perenne, ni marcha arbitraria en la puedan desordenarse los antes y los después reales en función de nuestro capricho (75).

El tiempo es universalmente existente, decíamos, pero no se puede hablar en él de unicidad o uniformidad. No cualquier cosa puede ocurrir en cualquier tiempo. Por ejemplo, una fecha no es lo mismo para cualquier pueblo. No hay tiempo uno y el mismo: su universalidad está fundada, más bien, en la co-procesualidad; ésta es lo que permite hablar

de sincronía y no de una mera simultaneidad. Hay una co-procesualidad material de presencia universal, y es esta co-procesualidad la que permite hablar de una única historia y de una historia como estructura. Por tanto,

«es menester —dice— concebir el tiempo como realidad de tipo respectivo y estructural; esto hace que deba reconocerse una unidad estructural de los distintos tiempos, que acepte su diversidad pero que, a la par, afirme su unidad real, su interpresencia y, según los casos, su intrapresencia».

En cualquier caso, Ellacuría, retrayendo el tiempo a los procesos de las cosas temporales, quiere liberar a la historia —dice—

«del fantasma de un tiempo que determina desde fuera el curso irreflexible de las cosas temporales. Lo que es determinante de la historia es este carácter básico de la temporeidad de las cosas intramundanas del cosmos entero. La temporalidad humana se basa en esa temporeidad... No tienen razón, por tanto, ni quienes desvalorizan el carácter tempóreo de todo lo que no es la realidad humana..., ni la tienen quienes hacen del tiempo algo físico e interno a las cosas, pero unívoco y uniforme» (77).

Y, en fin, por muy modestas que puedan parecer las características lineales del tiempo, todas ellas se dan en el tiempo humano, en el tiempo histórico. Son condiciones materiales y naturales de él, momentos materiales básicos de cualquier realidad que se dé temporalmente. Momentos básicos determinantes de la historia, aunque no sean *toda* la historia, pues todavía hay otra base material fundante de ella: la realidad biológica.

#### 4. «LA HISTORIA —DICE ELLACURÍA— TIENE PROFUNDAS RAÍCES BIOLÓGICAS»

Entiéndase: *lo biológico* en sí mismo no es algo formalmente histórico, pero sí forma parte básica de la integralidad de la historia. Se trata entonces de reconocer la importancia decisiva de lo biológico en el arranque de la historia.

El problema de las raíces biológicas de la historia lleva al estudio de lo que la especie humana —en tanto que especie— aporta al dinamismo histórico. Pero antes que nada interesa definir qué se entiende por especie. *Especie*

«es, según él, un carácter físico, realmente presente en cada individuo, según el cual éste... constituye formal y actualmente un esquema de replicación genéticamente viable, por el que de él surgen o pueden surgir otros individuos» (98).

Por tanto, pertenecer a una especie no es entonces caer bajo una misma definición lógica, sino que es pertenecer a un *phylum* determinado. Y esto es un doble sentido: por un lado, especie es *la esencia física específica*, o sea, la unidad física de caracteres constitutivos, por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado. Por otro lado, especie es el *phylum* mismo, es decir, *el conjunto de individuos* que unitariamente constituyen esa unidad física y múltiple del *phylum*. Ambos sentidos, el del *phylum* como rasgos esenciales y el del conjunto de individuos unidos por tales rasgos, están estrechamente relacionados:

«Aquello por lo que uno pertenece a un *phylum* —dice— es lo que tiene de específico, pero uno tiene algo de específico porque ha emergido de un *phylum*.»

Este hecho es muy importante tenerlo a la vista para lo que estamos desarrollando, pues el esquema específico es tan intrínseco a la propia esencia del individuo humano, que sin él no tendría realidad. Como afirma Ellacuría,

«no es que no tuviera esta realidad, sino que no tendría realidad. Entre los hombres no hay realidad individual, que pueda ser o no ser específica; es ya individual específicamente». Y, «en razón de este esquema constitutivo común y recibido por comunicación hay una como unidad coherencial por la que todos los individuos de la misma especie están vertidos los unos a los otros».

En una versión —Ellacuría esto lo deja especialmente claro, ya que es un punto fundamental de su tesis— que es física, y esto también en un doble sentido:

«hay no sólo una versión de cada uno sobre los demás, sino una refluencia de los demás sobre cada uno» (99).

El *phylum* tiene tres características bien diferenciadas pero, a la vez, estructuradas entre sí: 1) Es *pluralizante*, es decir, que la unidad de la especie se pluraliza en distintos individuos, dando lugar a la diversidad. 2) Es filéticamente *continuable*, no sólo porque continúa como especie, sino porque se da una suerte de continuo entre sus distintos miembros,

de forma que abre paso a la unidad de la convivencia, de la sociedad; la cual convivencia social es, por tanto, primariamente un fenómeno natural o biológico que surge de la realidad misma de la especie. 3) Es genéticamente *prospectivo*: con lo cual los individuos no sólo son diversos y conviven entre sí, sino que esta diversidad y esta convivencia es algo formalmente perteneciente a la especie en cuanto tal; cada individuo, por una esencialidad inevitable, «procede-de» y «procede-a», en sucesión o transmisión o prospectividad genética. Esta procesualidad biológica de la especie apunta a un conglomerado específico, el cual, por su carácter específico —o sea, de especie—

«mantiene una unidad radical que, por ser de elementos estrictamente diversos, es [a la vez] una unidad tensa, que incluso puede convertirse en conflictiva; una unidad, además, que por esenciales razones biológicas lleva consigo una primaria diferenciación en tres subgrupos machos - hembras - jóvenes, lo cual complica ya la pura trama generacional y le da un estricto carácter biológico» (101).

Con lo cual se va haciendo evidente hasta qué punto las raíces biológicas de la especie son elementos esenciales de la historia.

«En la historia cada momento está formalmente “apoyado” en el anterior y es apoyo del siguiente», en un movimiento que es, por tanto, *procesual*. Ellacuría insiste en que este movimiento procesual constitutivo de la historia hay que entenderlo biológicamente, porque eso es lo que es en primera instancia y, de hecho, actúa como una de las bases materiales de la historia. Reproduce, para ello, Ellacuría aquellas palabras de Zubiri en las que éste subraya muy enérgicamente que

«la historia no arranca de no sé qué estructuras trascendentales del espíritu. La historia existe por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética»<sup>2</sup>.

Sin este carácter de la especie de transmisión genética prospectiva «no habría historia» (103; cfr. 165). Sin la especie no hay sociedad, sin la naturaleza que es la especie, no habría, pues, historia.

Ahora bien, en la transmisión genética de la especie humana no sólo se transmiten unos ciertos caracteres orgánicos, sino también un cierto tipo de vida que, en nuestro caso, es *la vida humana*. Este tipo de vida transmitido por la especie

«supone un cierto psiquismo y una cierta modulación fundamental del modo de vida dentro del tipo de vida que le corresponde por poseer determinadas estructuras» (103).

<sup>2</sup> *La dimensión histórica del ser humano*, en *Realitas I*, 1974, p. 18s.

En esto es donde radica principalmente la diferencia entre el hombre y el animal, y es lo que vamos a ver a continuación.

Para el desarrollo de este punto, pieza clave en la tesis de Ellacuría, echa mano del conocido concepto de Zubiri del ser humano como *animal de realidades e inteligencia sentiente*:

a) Los animales, y el hombre entre ellos como viviente que es, se hallan entre las cosas, tienen su *locus* propio entre ellas y están *situados* frente a ellas en determinada forma. Las cosas, entre las que está el viviente, *suscitan* una acción vital al modificar su estado vital. Al ser *afectado*, el viviente es llevado a una *respuesta* adecuada, que lo va a dejar en un nuevo estado. Por tanto, el viviente se mantiene en una actividad constante y primaria. Esta actividad tiene dos vertientes: una es lo que Zubiri llama el *comportamiento* (unidad de suscitación, afección y respuesta); otra es la *autoposición*, en cuanto que la actividad del viviente va dirigida hacia sí mismo. En el viviente, la aprehensión de algún estímulo, la afección y la consiguiente respuesta, son tres momentos de una acción que es única: «comportarse estímúlicamente». El viviente *siente* impresivamente los estímulos, y en esto consiste su sensibilidad a la que responde: sensibilidad estímúlica.

b) Pues bien, en el viviente *humano*, y debido a un desgajamiento exigitivo, liberación y subtención dinámica de nuevas estructuras superadoras, su animalidad ha dado lugar a la necesidad de una apertura al mundo *distinta*: una apertura no meramente estímúlica, como en los animales, sino *sentiente*. El hombre se enfrenta a las cosas no como estímulos, sino tomándolas como realidades, como lo que son *de suyo* (251s). Es como si la cosa que le estimula cobrara para él realidad por sí misma, como algo despegado de los estímulos que a él llegan. Se trata de un aprehender sentientemente los estímulos y las cosas y a sí mismo como reales; con lo cual, ya no es éste un «puro sentir», sino un sentir *intelectivo*, un inteligir sentientemente lo real. Esta primera función de la inteligencia es, por tanto, estrictamente biológica: le permite al individuo humano aprehender el estímulo como realidad que le está estimulando, y esta aprehensión es lo que le permitirá tomarse su tiempo y elegir la respuesta adecuada. De ahí la noción del hombre como animal de realidades. Como «animal», ya que esta apertura a la realidad sería imposible en el hombre sin las estructuras orgánicas de su propia animalidad, aunque sea para luego trascenderlas.

III. Debo hacer ahora, antes de introducirme en el tercer punto de esta exposición, una pequeña parada para insistir en que, como se in-

dicó al principio, uno de los objetivos de esta exposición sobre la postura ellacuriana es mostrar el peso real de la naturaleza en la historia; lo cual significa que es la misma naturaleza desde la que todos hemos sido constituidos y que en cuanto a esto ya poseemos en nuestro fundamento natural, algo común por lo que todos formamos una *unidad*. En lo que tiene de específico el ser humano es, por tanto, en donde se tiene que ver esa unidad natural primaria que, en cuanto especie, existe realmente entre todos sus miembros como algo consustancial a ella y, por consiguiente, como un hecho puramente biológico o natural, si bien lleva a consecuencias transbiológicas. Esto nos va a acercar al concepto de *cuerpo social*.

«Para encontrar el carácter primario de lo social —dice Ellacuría que— hay que volverse a la primaria versión de cada uno en los demás de la especie y a la intromisión de los demás en la propia vida, antes que comience cualquier respuesta más reflexiva» (180).

«La consideración de la sociedad desde lo que es la especie no nos dice todo lo que es la sociedad. Pero la especie es un dato esencial de la sociedad. Ignorarlo es evadirse por las sendas siempre amenazantes del idealismo. La desmaterialización es, en el caso del hombre, una desrealización, y desmaterializar la sociedad y la historia es olvidarse del carácter estrictamente específico del hombre y de la sociedad» (166).

«El hombre se encuentra desde el arranque de su vida en esta unidad fundamental con los demás, unidad que le es dada» y que es un factor permanente de la socialidad (180). Pero ¿qué es lo que constituye esta socialidad estrictamente humana?

Hacerse cargo de la realidad como tal realidad, decíamos antes que es el rasgo propio de la especie humana. Pues bien, este hacerse cargo, implica también *el hacerse cargo realmente de su existencia como especie*. No se trata de «razonar» este hecho (la razón es algo posterior), sino del modo de enfrentarse con él en tanto que real, del vivir contando sin más con este hecho. Al hacerse cargo de su pertenencia a la especie como tal, el hombre no sólo vive como especie este hecho, sino que se apropia de él reduplicativamente. La aprehensión por el individuo de esta realidad de la especie constituye su propia realidad específica, su forma de estar en la realidad y su modo de estar vinculado a los demás miembros de la misma especie, a los que les ocurre lo mismo. Vamos a concretizar esto un poco más, pues es algo importante:

«Antes de tener vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida», dice Ellacuría. Siendo así, pues, que esta intervención de

unos hombres en la vida de los otros es primariamente un proceso real. Esto del siguiente modo: desde el seno materno y desde que es nacido, todo ser humano necesita biológicamente de los demás. Primeramente necesita de ellos nutrición y amparo. Desde su propia necesidad va al encuentro de los demás. Ahora bien, el encontrarlos depende de los demás, depende de que los demás acudan al recién nacido y se vayan introduciendo realmente en su vida; son los otros los que vienen realmente al encuentro del niño y penetran en él. Lo que ocurre es que, desde muy pronto, «el sentir del niño se activa como sentir intelectual» (o *inteligencia sentiente*). La tendencia a acudir a los otros para buscar nutrición y amparo se convierte en *necesidad de acudir a ellos* en busca de socorro. Y es así como el hombre empieza a estar en la realidad:

«en su primario estar en la realidad, el animal de realidades —dice— se encuentra a sí mismo como realmente necesitado, pero necesitado de los demás; [por lo tanto] se encuentra a sí mismo como vertido indiferentemente a los otros. No a cualquiera otros..., sino a los que lo pueden socorrer».

Y sigue diciendo Ellacuría: este

«es un dato inicial, que podía ser superado, pero no anulado. Por sentir la necesidad de socorro, el hombre está abierto a los otros sentientemente desde sus propias estructuras biológicas» (168).

Pero al principio, claro está, los que van hacia el niño para socorrerlo son para él algo indiferenciado, no le aparecen como realidades formalmente humanas. En un primer momento

«no es, entonces, que al niño los otros le parezcan seres análogos a lo que él es y que por eso vaya a ellos y que con ellos se identifique y se sienta unido a ellos como especie; es que los demás [poco a poco, al socorrerle, y esto de muy diversos modos] *van imprimiendo al niño la impronta de lo que son y lo van haciendo semejante a ellos*».

Esto de tal manera que, como nuevo miembro de la especie humana, no se le transmiten al niño únicamente semejanzas morfológicas,

«sino [¡y esto es un punto crucial!] que se le van transmitiendo consistentemente semejanzas psicobiológicas» (169).

No se trata, por tanto, de que el niño haga una salida «consciente» de sí hacia los otros, sino justamente a la inversa: «son los demás los que

van haciendo al niño a su imagen y semejanza», y esto de un modo totalmente físico y real, que nos tiene que llevar a reconocer

«una inicial versión física, que arranca de estructuras biológicas, por las cuales los seres vivos de la misma especie están vinculados entre sí».

Cuando el niño se empieza a autoposeer se aprehende en socorrenca; pero no es ésta una simple vivencia: es una realidad.

«Antes de estar suelto-de los demás, el hombre comienza por estar vinculado a ellos, comienza por tener a los demás dentro de sí» (169).

Si en un primer momento los demás se le presentan como algo indiferenciado, no «humano» propiamente, paulatinamente van surgiendo los otros hombres. Y al irse asemejando poco a poco a quienes lo rodean, él mismo «descubre su propia humanidad en la humanidad de los otros». Por eso decía Zubiri con razón que lo humano viene al hombre de afuera, y que en un primer momento, la humanidad es algo que se interioriza, más que algo que se exterioriza. Son *los otros* los que van configurando mi propia vida, mi humanización («si por humanización entendemos el proceso de intereorientación del mundo humano») (187), y esto es una estructura fundamental de la socialidad humana: uno descubre a los otros como seres humanos, cuando los otros ya lo han humanizado por la introducción de lo humano —dado en alteridad— dentro de la vida de cada uno.

Ellacuría extrae de aquí dos consecuencias fundamentales: La primera es que

«lo común, lo público [que es todo el “haber” humano, el ámbito de lo humano que es *público*, ya que está a disposición de todos] aparece con anterioridad a lo diferenciado, a lo otro, a lo particular y tiene una importancia excepcional en la constitución de lo que va a ser la vida de cada quien» (172).

En segundo lugar,

«no hay contradicción entre lo público y lo privado»,

pues, al principio, al niño todo le parece suyo. No se trata de hacer de los otros o de lo de los otros algo que sea suyo, sino de que él se hace a partir de lo que son los otros; esos otros formando indiferenciadamente el ámbito de lo humano.



El ámbito humano, público pues, «aparece como un dato primario, anterior a las diferencias entre lo personal y lo social»..., como algo pre-social, que va luego a seguir estando como sustrato de lo social (173). Pero ¿cómo se hace cargo de su existencia como especie? El niño no se propone imitar los gestos de quienes lo rodean; lo que hace es responder a los estados que los demás van introduciendo en él. Y como poco a poco va *haciéndose cargo* de que los que le rodean reaccionan de un modo típico a sus respuestas, va siendo capaz de ir diferenciando ésos los otros como realidades humanas, a diferencia de otro tipo de realidades (animales o cosas). Esas realidades las va aprehendiendo «como *realmente* humanas y distintas», como algo que tiene como algo propio suyo la realidad humana, y no otra. Y así, según él, se va haciendo cargo de la realidad de especie humana como especie. Y esto en varios pasos sucesivos: «los otros son ingredientes de mi propia vida, después los otros son como yo, y después ve que esos otros son otros que yo pero a los que estoy constitutivamente vertido» (175). Con lo cual, la vida va a ser, desde sus comienzos —dice Ellacuría—, no una simple vivencia, sino una estricta *con-vivencia*, en la cual se va a ir realizando la humanidad del hombre a la vez que la socialidad.

Hay sociedad, del tipo que sea, «porque hay una *previa* realidad social y no al revés, como si lo social fuera un puro resultado de lo que ocurre en la sociedad» (179). De ahí que lo que mantiene a los hombres vinculados entre sí, el nexo social, en principio no es «ni colaboración, ni estatuto, ni presión, ni imitación, etc. Es algo anterior y más radical», que proviene de «*la intrínseca y necesaria versión de cada uno a los miembros de la especie humana*»... y al «haber humano» como su objetivación (189).

Si desde *antes* de que uno se dé cuenta de ello los otros empiezan a estar dentro de uno mismo, «es obvio —dice— que los actos humanos tengan necesariamente un carácter social» (238), aunque con ello no quede anulado el carácter de individualidad personal. Podemos decir que hay «una especie de ámbito común y comunicado donde confluyen los conciencias individuales: es el ámbito de lo impersonal»<sup>3</sup>. Este es «un ámbito real, que fluye necesariamente de la estructura real de cada

---

<sup>3</sup> Este ámbito de lo impersonal reside en cada una de las personas, pero no es formalmente de cada persona, pues no es formal y reduplicativamente *mío*: «es común y comunicable, es de todos, es de cualquiera, es colectivo». Por otro lado, «el campo de lo social [tampoco] sería algo que está fuera de cada individuo como algo objetivado y externo a él; es más bien algo radicado en cada individuo, aunque excediéndolo» (239s).

animal de realidades y de la sociedad humana, un ámbito que configura desde dentro cualquier actividad de los individuos».

Acentuar lo social no puede hacer olvidar la importancia de lo personal en la historia. Todo individuo humano es persona, pero es persona social e históricamente. Es más: si es individuo personal es porque el *phylum* de la especie tiene caracteres intrínsecos que son los que dan paso forzosamente a la socialidad y a la individualidad (283). El esquema unitario de la especie produce la pluralidad, la existencia de individuos distintos, si bien *específicamente* distintos: es decir, que «es la misma versión específica que nos hace unos la que al mismo tiempo nos hace diversos». Más aún: nuestro esquema específico nos permite y *nos exige* que seamos diversos<sup>4</sup>. «La individualidad es diversidad, es una individualidad diferencial.» A todo individuo le compete como realidad ser diverso, pero esto toma carácter propio en la versión a los demás miembros de la misma especie. No puede existir una especie de Yo absoluto, separado o previo a lo otro; sino que existe el yo de cada cual, un yo dimensionado, afectado siempre por la presencia real de los otros, por su modo de ser en mí. Por eso, la persona es un *absoluto relativo*, un *relativo* en cuanto religado necesariamente a los otros (307).

«Convivir es que mi vida, mi realidad, toma cuerpo en la vida de los demás», es formar cuerpo con ellos, cuerpo social; éste —dice Ellacuría— es el fenómeno RADICAL de la convivencia (301). Por tanto, aunque ciertamente hay una prioridad metafísica de la individualidad personal sobre la socialidad, esta individualidad «la recibe genéticamente y es desde sí misma una individualidad respectiva a los demás miembros de la especie». De tal modo que «el hombre es “de suyo” individual y social, y no hay prelación alguna de una dimensión respecto de otra». Mi yo personal está más allá de esta diferencia, pues «tener un ser común con los otros pertenece a mi modo de ser persona». «Ser persona es serlo personalmente, y ser personalmente implica serlo comunalmente» (303,306). Y no es ésta una cuestión baladí en Filosofía de la historia, pues apunta hacia una respuesta sobre quien es el sujeto de la historia, si los individuos como tales o la sociedad (402). A este respecto, no cabe un idealismo del ser humano en la postura ellacuriana, como si todo lo que es el hombre pendiera de su libertad, de una libertad suelta de sus raíces naturales.

Del mismo modo que no cabe una *interpretación* de la historia sin

<sup>4</sup> «La realidad psico-orgánica en la unidad de la especie es estrictamente una diversidad psico-orgánica tanto por lo que toca a lo somático, como por lo que toca a lo psíquico» (287s).

tener una interpretación de la persona y de la sociedad, no cabe tampoco una interpretación de la persona y de la sociedad sin tenerla *de la historia*. La historia es un proceso, «un proceso temporal, en el cual lo que antes fue ya no es y, sin embargo, está lanzado a lo que es y a lo que será» (411). En este sentido se habla de continuidad en la historia: hay siempre en ella algo que sucede a otra cosa y, también, hay algo que desaparece; algo desaparece del pasado pero, a la vez, algo permanece de él.

Ahora bien, la Filosofía no analiza la historia en términos de proceso de *hechos* (esto será, en todo caso, la tarea de la Historiografía o de la Sociología). «El carácter procesual de la historia no está en la continuidad de los hechos, sino en la continuación de los sucesos.» «El proceso de los sucesos es, efectivamente, lo histórico —dice—; donde no haya más que hechos o deje de haber proceso ya no puede hablarse de historia» (418,438). Ciertamente una acción humana siempre termina por producir algo: un hecho. Sin embargo, este hecho es el resultado de haber puesto un sujeto en ejecución una posibilidad suya.

Luego, en este sentido la acción humana no es un mero hecho, una cosa sin más: es *suceso*. Ante las *posibilidades* con las que cuenta, el ser humano se traza un *proyecto* de realización de alguna de ellas, y lo hace por un acto de *opción*. La *acción realizada* por la que opto en mi proyecto y que, por tanto, supone la actualización de una posibilidad determinada, eso es, pues, *suceso* (413). Por tanto, aunque no puede haber suceso sin hecho, éstas son dos formas de realidad distintas, y la historia humana es el proceso de sucesos, o sea, el proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer y del cómo-se-enlazan-sus-posibilidades a lo largo del tiempo (420,424).

Que la historia sea un proceso significa varias cosas:

En primer lugar, que lo es en forma de transmisión de la tradición. La historia es *transmisión tradente*, y lo es en su misma raíz. Esto significa que:

- a) lo que se pasa procesualmente de unos a otros son, por un lado, estructuras genéticas y naturales (es la «*transmisión*»);
- b) y, por otro lado, formas de estar en la realidad (es la «*tradición*» social).

De este modo, al hacer la consideración unitaria de la historia como transmisión de lo natural en nosotros y como tradición, se quiere evitar caer en la disyuntiva de si sólo se transmite lo biológico o si sólo las ideas de la tradición. Son ambos elementos los que al mismo tiempo se

nos entregan en la historia, y que cada individuo y cada grupo social contribuye a continuar. El concepto de transmisión tradente de la historia recoge el hecho de que en ella se produce, pues, la continuidad de la especie y, al mismo tiempo, la sucesión de la tradición histórica. Pero cabe preguntarse por el sujeto de este proceso. Y la respuesta nos hace ver de nuevo las raíces materiales de la historia: el sujeto último de la transmisión biológica es el *phylum* humano en cuanto tal. Por su carácter pluralizante (dando lugar a individuos distintos), por su carácter filéticamente continuante estableciendo una continuidad en las estructuras psicobiológicas entre los miembros de la especie, y por su carácter de génesis prospectiva estableciéndose una sucesión entre los miembros procediendo siempre los unos de los otros y precediendo siempre a otros de la misma especie, por todo esto el *phylum* ofrece lo que pudiera llamarse el cuerpo material de la historia. Hay, pues, de hecho, un fondo esencial de transmisión biofísica, de transmisión de formas somáticas.

«Gracias a esta transmisión hay o puede haber una acumulación, enriquecimiento y perfeccionamiento de lo que es la especie. Y este esquema de replicación genética lo transmiten los generantes como pertenecientes al *phylum*» (391).

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en los animales, la especie humana transmite genéticamente y, por tanto, como algo consustancial a ella, *un principio de apertura o indeterminación*, que lleva al hombre a ser —en su más primigenia esencia— *inconcluso o abierto*.

«Sus propias estructuras somáticas no están lo suficientemente desarrolladas como para responder adecuadamente a la nueva situación con la que se encuentra una vez nacido» (389).

Debido a esta insuficiencia que le incapacita para vivir por sí mismo, el hombre ha de empezar su vida apoyado

«en algo distinto de lo que es su propia sustantividad psico-orgánica y aún de todo el medio biológico que lo rodea; comienza apoyado en una forma de estar en la realidad que se le ha dado no por transmisión genética ni tampoco por encarrilamientos fijos, determinados por la naturaleza».

Al nacido se le *entrega* un modo de estar en la realidad, para que pueda instalarse en la vida humana, es decir, para que pueda vivir como un ser humano. De este modo, como dice Zubiri y Ellacuría suscribe,

«instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión [transmisión psico-orgánica, transmisión de lo natural], sino también entrega. Entrega se llama... tradición. El proceso histórico es concretamente tradición»<sup>5</sup>.

Pero aquí, en la tradición, el sujeto no es tanto el *phylum* —lo natural y específico de lo humano—, sino el *cuerpo social*. Con lo cual, asistimos de nuevo a esa unidad inevitable de los-unos-en-los-otros, porque, en la tradición «hay, desde el principio, una intromisión de las otras vidas humanas en la propia, las cuales van a determinar de algún modo lo que va a ser la vida humana de cada uno». Al recibir el individuo, dentro de su tradición social, determinadas formas de estar en la realidad, «la instalación en la vida humana es una instalación recibida». Pues bien, para Ellacuría, esta entrega de la tradición de formas de estar en la realidad es el mecanismo por antonomasia de lo histórico (391). De tal modo que se puede considerar que la tradición tiene un momento filéticamente específico y un momento social. Un momento específico porque los individuos participan de lleno en la tradición, recibéndola y continuándola, pero sólo por su carácter de esencia abierta en cuanto rasgo propio de su pertenencia al *phylum* humano. Un momento social, asimismo, tan esencialmente humano como el específico, porque «la tradición no es formalmente de individuo a individuo, aunque forzosa-mente pase por los individuos; la tradición —afirma Ellacuría— es siempre social». Es verdad que hay una personalización de lo recibido —al menos, puede y debe haberla—, y que el individuo constituye su *biografía personal*; sin embargo, ésta en ningún modo supone poder evadirse del carácter físicamente vinculante de la tradición. Ser persona no se contrapone a la tradición y a la convivencia con los demás; al contrario, la tradición social puede vivirse personalmente. Además, en el argumento de la vida de cada persona pesa de un modo fundamental la tradición; sea para aceptarla o para rechazarla, el hombre se apropia de la tradición que se le entrega.

«Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos —dice—, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad»<sup>6</sup>.

Pero todavía podemos ver el protagonismo del cuerpo social en que lo propio de la transmisión tradente no es sólo la apropiación de ella por el sujeto, sino también la presencia realmente existente de formas de

<sup>5</sup> *La dimensión histórica del ser humano*, p. 21.

<sup>6</sup> *La dimensión histórica del ser humano*, p. 39.

estar en la realidad, que se constituyen en posibilidades. Y estas posibilidades pasan al cuerpo social como impersonales una vez que cobran cierta objetividad e independencia. «La acción sigue siendo de la persona, pero ya no es personal, sino impersonal.» Las acciones las siguen haciendo los individuos, pero esto significa tan sólo

«que los individuos operantes lo hacen como integrantes del cuerpo social, como vinculados a los otros en tanto que otros. Esto hace —dice Ellacuría— que lo histórico se evada de las personas en tanto que personas» (398),

y que lo absoluto esté, por tanto, en la historia misma, en esa autoposesión de cada individuo en forma de con-vivencia radical, de versión mutua originaria. La persona humana es lo absoluto relativo, dice<sup>7</sup>. Esto por una parte. Por otra, las posibilidades realizadas son también impersonales en el sentido de que son apropiables por muchos (y lo que después haga cada uno con estas posibilidades de estar en la realidad puede ser ya cuestión personal, y no algo formalmente histórico).

La diferencia entre la evolución del resto de los vivientes y la historia como procesual radica en que en la pura evolución hay únicamente transmisión biológica sin tradición. Y sin tradición (que no es entrega de ideas o de contenidos concretos, sino primariamente entrega de formas de estar en la realidad y de enfrentarse con ella y, por tanto, una especie de entrelazo material de todos con todos) no hay historia; una historia que consiste en «un proceso de posibilitación que supone la construcción y destrucción de realidades y el cambio constante de las mismas» (420). Por consiguiente, la historia es un proceso de sucesos abierto, apertural; es un proceso creacional. Este proceso, aunque está propiciado por el inacabamiento constitucional de la especie humana, sin embargo no surge por maduración biológica. Las novedades que van apareciendo en la historia son actualización de posibilidades de estar en la realidad. La actualización de estas posibilidades empuja hacia la constitución de otras, y así sucesivamente. Se van creando posibilidades nuevas, pero también capacidades nuevas. Pero no es que la historia madure, o que vaya desvelando o desplegando algo ya prefijado pero todavía oculto (444). Más bien, en la historia hay verdadera producción de algo que el hombre *todavía no era*: producción de capacidades. Estas

<sup>7</sup> Cf. *ib.*, p. 468ss, e *Historicidad de la salvación cristiana*, en I. ELLACURÍA - J. SOBRIÑO (eds.), *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la salvación*, Trotta, Madrid 1990.

«no son dadas por naturaleza, sino algo que se adquiere en el curso de la historia de la humanidad o en el curso de la propia biografía personal» (431).

La historia se enriquece cuando aparece una determinada capacidad de hacer algo cualitativamente distinto de lo que antes se podía hacer. Obviamente, esto no supone por necesidad una mejora<sup>8</sup>. La nueva capacidad del hombre para analizar la estructura del átomo ha posibilitado la creación de bombas nucleares cuya actualización nos ha traído el riesgo de destrucción del planeta. Por tanto, el proceso creacional que es la historia humana formalmente significa tan sólo actualización procesual de nuevas posibilidades y nuevas capacitaciones para estar en la realidad. La historia —decía Zubiri— «es hacer un poder». Pero este proceso creacional cobra tanta realidad que ocurre, incluso, que

«cuando la evolución ha cesado aparentemente de generar novedad [pensemos en el momento en que ha quedado configurado el *homo sapiens* tal y como somos aún hoy día], es la historia la que ha tomado sus veces» (440).

Así, por ejemplo, hay toda una serie de logros específicamente humanos que, en este sentido, sobrepasan la frontera de lo natural; es decir, no le han sido dados al hombre en su esquema específico, sino que los ha ido creando como producto propio. Por ejemplo, el lenguaje (creación fundante de otras muchas que han venido tras ella), o la ciencia. Son éstas, posibilidades creadas en la realidad humana y surgidas desde ella, desde los modos de la realidad física en que se está y se vive.

Pero, como dice Ellacuría,

«no hay historia en sí y por sí, sino tan sólo desde una determinada naturaleza que, como naturaleza, tiene cauces fijados, pero que incorpora lo que no fluye sin más de la naturaleza, ya que surge de una opción... La naturaleza aparece así, en el caso del hombre, como principio de historia, pero la historia aparece también como principio de naturalización, en una refluencia permanente entre lo que es natural y lo que es histórico» (432).

Todo aquello que el hombre hace y deshace en la historia, no es natural aunque, a la vez, está propiciado por la naturaleza de su propio esquema natural que, entre sus elementos le transmite apertura o, si se quiere, libertad creacional.

<sup>8</sup> «Una cosa es reconocer el carácter creacional de la historia y otra muy distinta dar por buenos los resultados del proceso creacional». Ib., p. 442.

IV. Todas estas afirmaciones, nos llevan al cuarto punto y, a la vez, resumen, fundamentan y anticipan lo que constituye la segunda parte de esta presentación de la Filosofía ellacuriana que también ahora inicio, porque poco a poco nos han ido aproximando a la idea de que, precisamente, debido a la constitucional indefinición del ser humano que le obliga a ir creando y eligiendo modos de estar en la realidad, todo está «en las manos de la historia». Es decir, la historia, el rumbo de la historia, en una gran parte está en las manos del propio ser humano y cae bajo su entera responsabilidad o, desafortunadamente, de su irresponsabilidad. Una historia de la que sólo hasta muy recientemente se puede hablar en términos de *una* historia universal como una realidad y no sólo deseo; de un mundo *uno*. En nuestra actualidad, no existen ámbitos completamente estancos. La humanidad constituye hoy una coetaneidad universal, lo cual es un proceso cada vez más uno y único (41s, 352ss).

Podemos distinguir tres distintos planos o niveles en esta unitariedad de la historia que es, al mismo tiempo, unitariedad de todos los seres humanos entre sí:

a) Un primer plano de unión de unos -en-otros es el que se halla en la base natural de la historia, y que hemos analizado mostrando cómo realmente cada individuo conforma su humanidad y se constituye a sí mismo *en virtud de su versión a los otros*.

b) Un segundo plano de unión, y sobre éste primero y trascendental, es consecuencia de *las relaciones diplomáticas y económicas entre todas las partes del planeta*. Este contacto real entre los distintos pueblos de la Tierra ha tenido sus comienzos en la Edad Moderna, y hoy, más que una aspiración ilustrada, es una realidad de hecho. Estamos condenados a relacionarnos entre sí las distintas zonas y pueblos del planeta, pues nuestro modo de vida que hemos montado hoy depende como nunca de recursos de la naturaleza que aparecen desperdigados por todas ellas de muy distinto modo, y que obligan a cada país a depender de otros para conseguir tales recursos. Esto ya lo predecía con toda clarividencia Comte en el siglo pasado.

Esta es, pues, una unión de todos con todos, producto de una decisión histórica, aunque apoyada en o propiciada por nuestra propia naturaleza (ya que todos estamos necesitados de los recursos de la Tierra, igualmente todos estamos vertidos y necesitados de los otros seres humanos y si nos abrimos a lo otro y a los otros es por la posibilitación que para ello nos brinda nuestra propia esencia o naturaleza). Esta unión, está apoyada, pues, en la naturaleza *pero configurada por la historia en*



*sus formas concretas*, por las elecciones y praxis de los hombres y mujeres, sobre todo, occidentales.

c) Un tercer plano de esta unión ya no es el que existe de hecho por propia naturaleza, ni el que resulta ser creación histórica, sino aquel al que *debemos* aspirar. Debemos buscar la solidaridad y cooperación internacional, la unión de todos con todos; y esto por dos motivos principales:

En primer lugar, para mantener un cierto equilibrio entre los distintos países y regiones del planeta; en definitiva, para conseguir la paz —deseable siempre y aspiración perpetua— entre todos los seres humanos. Paz que necesitamos tan siquiera para poder llevar a cabo el necesario intercambio comercial y diplomático requerido por nuestro sistema de producción occidental, y paz que a la vez se deriva de este mismo intercambio.

En segundo lugar, *para que nuestra praxis e ideal históricos estén en consonancia con lo que es nuestra base natural y primigenia de unión real de los-unos-con-los-otros*. A este plano apunta o debe apuntar la Filosofía. Tiene, pues, este tercer plano de unión forma de meta, aspiración, ideal, utopía, que estaría en *correspondencia con nuestra esencia natural unitaria*, y ayudaría al cumplimiento de la unión establecida hoy entre los distintos países del planeta.

Pero, como utopía, no necesariamente coincide con la meta y objetivos diseñados por la vanguardia del avance histórico, como Ellacuría hace notar. Como el hombre es esencialmente libre o «abierto» en un margen muy considerable, y esto marca su carácter de especificidad humana, puede la historia seguir cualquier rumbo, coincidente o no con sus raíces naturales como especie, y coincidente o no con sus propios intereses históricos. Desafortunadamente, esta *no coincidencia* —con sus intereses (naturales e históricos)— es lo que Ellacuría constata en nuestro mundo actual.

Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad de América Latina (realidad que él vive *in situ* desde 1949, año en que se fue para allá) y la hace extensible al resto del planeta. La propia realidad latinoamericana habla por sí misma y es, para él, un claro reflejo y también una denuncia, hasta sus más hondas raíces, del orden internacional; orden resultante de la mentalidad del que en algún momento llama «hombre viejo dominante»<sup>9</sup>.

«América Latina —dice— es una región en la que contrasta su gran potencialidad y riqueza de recursos con el estado de miseria,

<sup>9</sup> Cf. *Utopía y profetismo*, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, o.c., p. 393-442.

injusticia, opresión y explotación, impuesto a una gran parte del pueblo... [Esta situación] es una condena fehaciente del orden internacional económico-político e histórico»<sup>10</sup>.

En este punto, tengo que decir que es para mí una tentación extenderme en pormenorizar motivos de esta denuncia, pero sería alargarnos demasiado y, además, por desgracia, todo esto sería algo sobradamente conocido por todos nosotros, como nuestra realidad mundial más vergonzosa, más trágica y más explosiva. No hay más que asomarse a los medios de información diaria para darse cuenta de ello. Resumiré, pues, a grandes rasgos lo que se refiere a esta denuncia del orden internacional existente y también de la mentalidad que lo promociona y sostiene. Esta denuncia se concretiza: *a)* en la división del planeta en Norte-Sur, y en Este-Oeste; *b)* así como en el comportamiento y expectativas promovidos por las vanguardias culturales y los modelos propuestos como ideales de libertad y de humanidad» (402).

En lo que respecta al primer punto, puede decirse que, en general,

«el tipo de relación de los poderosos con los menos fuertes está llevando a que unos pocos (países o grupos sociales) sean más ricos, mientras que las mayorías [piénsese en esa gran mayoría que es el Tercer Mundo, un 80 por 100 de la población mundial] son más pobres, agrandándose y agravándose la brecha entre unos y otros».

Los países del llamado Tercer Mundo son

«cada vez más dependientes y sistemáticamente empobrecidos, y, sobre todo, se les introduce en un proceso de pérdida de identidad por el arrastre hacia una imitación que refuerza la dependencia y aun la esclavitud»<sup>11</sup>.

«Hasta ahora la universalización del orden histórico mundial... se ha hecho por los fuertes y para los fuertes, lo cual ha traído algunas ventajas en avances científicos, tecnológicos y culturales, pero sustentados estos en grandes males para las mayorías, unas veces olvidadas pero otras deliberadamente explotadas»<sup>12</sup>.

La lucha por el dominio de los recursos naturales llevada a cabo por las naciones más poderosas, una minoría de la humanidad —la occidental—, ha terminado por ser un despojo de tales recursos naturales, con los consiguientes problemas ecológicos que, en toda su gravedad,

<sup>10</sup> Ib., p. 400.

<sup>11</sup> Ib., p. 403.

<sup>12</sup> Ib., p. 420.

comienzan a ser hoy uno de nuestros principales motivos de preocupación.

En las manos del hombre está el destruir la vida en el planeta. Lo que antes se planteaba que podía venir causado por la naturaleza misma, hoy se nos plantea en términos de historia. *Es la historia* —advierte Ellacuría— *la que puede destruir su propia base natural*. El problema de la destrucción del mundo se ha convertido, pues, en problema histórico, es decir, cuya causa radica en las decisiones y modo de vida de los hombres, especialmente de una minoría de ellos, cuyos costes naturales y sociales de tal modo de vida se han convertido hoy día en motivo urgente de desequilibrio y de denuncia.

Por otra parte —y en lo que se refiere a la mentalidad occidental, a ese hombre viejo, culpable de esta situación histórica real— sus determinados intereses dominan el planeta bajo distintas máscaras (245). La dominación real —económica, social, política— e ideológica de una minoría de la humanidad sobre la mayoría tercermundista, además de haber ocasionado el problema de la deuda externa de estos países del Tercer Mundo, el de la explotación de sus materias primas, el de la colocación en ellos de deshechos altamente contaminantes, el de haber contribuido grandemente a unos cambios y problemas ecológicos frente a los que ellos carecen de recursos..., además de haber ocasionado grandes bolsas de pobreza, explotación y miseria, además de todo eso, ha arrastrado casi irresistiblemente hacia una profunda *deshumanización*. La deshumanización, está inserta intrínsecamente en los dinamis-mos reales del sistema capitalista occidental y es por eso por lo que irremediabilmente se exporta a los países con los que se mantiene una relación de dominio:

«modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insularidad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados...».

La autodenominada vanguardia elitista de la humanidad, Occidente,

«con su dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los demás, muestra a las claras —dice Ellacuría— lo inhumano del sistema, construido más sobre el principio del

hombre lobo para el hombre que sobre el principio de una posible y deseable solidaridad universal»<sup>13</sup>.

Por todo ello, se nos va haciendo cada vez más evidente que el actual sistema capitalista no es universalizable. La oferta de humanización y de libertad (la «pseudooferta») «que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana, ni siquiera para quienes la ofrecen». De un modo u otro, supone siempre el disfrute de unos pocos a costa de la privación de los demás. Este estilo de vida no humaniza, no plenifica ni hace feliz, como lo demuestra el creciente consumo de drogas, como uno de los principales problemas del mundo desarrollado. El miedo, la inseguridad, la vaciedad interior, la necesidad de dominar para no ser dominado, la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es, etc., etc., todo ello supone un grado mínimo de libertad. Y «un grado máximo de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados»<sup>14</sup>.

*La historia puede destruir, pues, no sólo la naturaleza material, sino también ese entrelazo que, como una realidad básica y esencial, materialísima, nos une de hecho a los seres humanos entre sí, convirtiéndonos en extraños, en insolidarios, cuando no en enemigos.* Si el proceso del hombre de toma de conciencia de la existencia de la especie como tal especie culmina en el descubrimiento del niño de que el otro es un yo pero en tanto que otro, quizá pudiéramos ahora señalar un descubrimiento posterior y al que hoy asistimos: el otro es un yo en tanto que otro, pero del que me debo desoldar o des-solidarizar para vivir como yo.

V. Por eso, reconoce y avisa Ellacuría —y esto nos hace entrar ya en el quinto y último punto— que

«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 —dice— es una posibilidad real con la cual ha de contar la historia» (447).

Precisamente porque el ser humano es creador, y la historia constituye un proceso que produce por sí mismo innovaciones, la historia es también un riesgo permanente. La amenaza histórica es hoy más acuciante que la amenaza cósmica (369). El final al que advoque el curso de la

<sup>13</sup> *Utopía y profetismo*, p. 405.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 407.

historia está literalmente en nuestras manos. Y por eso la historia, hace poco que

«ha entrado en una nueva época: caracterizada tanto por su unidad como por la posibilidad de contar con su propio final» (372).

Pues bien, ante este hecho ha de tomar buena nota la Filosofía de la historia —dice Ellacuría— y superar muchas interpretaciones especulativas que se refieren a la amenaza cósmica, o sea, a la amenaza de una destrucción del mundo por designios o fuerzas no humanas (369).

Hoy, el peligro realmente existente es más bien el de si la historia podrá irse dominando a sí misma (370) y llegar la humanidad entera —*sujeto último de la historia*— a ser la creadora y dueña de su propio curso histórico (441). Pero entendamos bien a Ellacuría: habla de la humanidad entera como siendo el sujeto último de la historia, el originario, el constitucional o fundante; es decir, la humanidad entendida como esa gran unitariedad o entrelazo solidario que como especie formamos los-unos-en-los-otros, *realidad* material de la historia. Es el propio proceso creacional de la historia el que contiene riesgo y amenaza, e inseguridad: «¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse?» (445), se pregunta. ¿No nos habremos equivocado? Porque equiparar las posibilidades creadas más poderosas y triunfantes con las «mejores» es un artilugio falaz. Los poderes pueden ser utilizados para construir, pero también para destruir. He aquí —afirma— «el riesgo constitutivo de la historia».

El riesgo, pero también la esperanza. Si nada se nos da impuesto desde fuera y es nuestra propia in-conclusión constitutiva la que nos fuerza a crear nuestros modos humanos de estar en la realidad histórica, lo mismo que existe la posibilidad de articular un orden inhumano como el actual, hay también la posibilidad de reconducir la historia hacia metas más humanas. Así, la posibilidad de finalizar la historia podría hoy convertirse en la posibilidad de entrar en otra etapa histórica (372). Si la historia es proceso creacional, estamos realmente capacitados para crear nuevas posibilidades de vida, las de una vida mejor y más humana para todos (442). Es verdad que no todo es creación en la historia, y que hay ciertas líneas que ya están diseñadas y por las que se puede señalar por donde va a ir y hacia donde camina. Pero esto, lejos de ser un obstáculo para la creación de nuevas posibilidades puede ser un estupendo recurso para ella: las grandes líneas por las que hemos encarrilado el rumbo de la historia nos permiten anticiparnos al futuro y —como señalaba Comte en una de sus más aprovechables aportaciones—, al prever su negatividad, forzar nuevas y más humanas posi-

bilidades. Hacerse cargo de nuestra realidad nos obliga a afirmar una serie de condiciones presupuestarias para un orden y una concepción del mundo aceptable y *en consonancia con ese entrelazo absoluto que somos en raíz* (428). La dinamicidad de la realidad es tan originaria, tan trascendental, como la realidad misma; con lo que toda concepción quieta y aquietadora, no sólo supondría una huida de la realidad, sino una reacción contra ella, una contra-realización (470).

Es necesaria la utopía —y nuestra voz de filósofos reclamándola— para contrarrestar el curso ciego y mecánico que la historia ha ido adoptando desde hace tiempo<sup>15</sup>. La utopía como punto de llegada, como ideal a realizar. En origen ya somos los unos en los otros, realidad humana unitaria, sin embargo, *saber* que la unión material de todos-con-todos (los unos vertidos y necesitados de los otros) es algo que somos por propia naturaleza y que nos pertenece desde siempre como nuestro punto de partida *real*, esto ha sido un descubrimiento de nuestra razón, de nuestra historia.

Pues bien, este descubrimiento realizado en la historia, *debe erigirse como nuestro punto de llegada*, y decidirnos a realizar esta tarea de convertir en una realidad para *todos* los seres humanos de hoy y de mañana la racionalidad y la libertad de la que nos sabemos y somos poseedores. De ahí, esa bella y contundente afirmación de Ellacuría, con la que cierro esta exposición:

«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» (473).

Por consiguiente, la Filosofía ellacuriana desde el plano ontológico parte de una unidad real y material de todos en todos. Y, analizando el cumplimiento o no-cumplimiento de esta unidad de la realidad en su etapa última, la de la realidad histórica, obtiene así el fundamento ontológico universal para reclamar, desde la Filosofía y para la historia, la búsqueda ético-política de una humanidad solidaria. Tal fundamentación trascendental, cuyo descubrimiento es misión de la Filosofía de la historia, se convierte para todos nosotros, sabedores ya de ello, en misión y sentido urgente. Una misión que al propio autor le costó la vida un día de noviembre de 1989.

<sup>15</sup> *Utopía y profetismo*, p. 424.