

José Manuel Romero Cuevas

Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría

Resumen: *El presente artículo realiza una aproximación al proceso de constitución del significado del concepto de realidad histórica, central en la filosofía de Ignacio Ellacuría. El artículo sigue, paso a paso, a través de los textos de Ellacuría, su recepción e interpretación de la obra de X. Zubiri, en diálogo con la cual da forma a su Filosofía de la realidad histórica. Con ello, se pretende colaborar en la comprensión del alcance y originalidad de la filosofía de Ellacuría.*

Palabras clave: *Realidad histórica, Filosofía de la historia, Historicidad, Praxis, Filosofía Iberoamericana*

Abstract: *The present article approaches the process of the constitution of meaning of the concept of historical reality, central to the philosophy of Ignacio Ellacuría. Through Ellacuría's texts and step by step, the article follows his reception and interpretation of the work of X. Zubiri, in dialogue with whom he shapes his Philosophy of Historical Reality. The aim is to contribute to the understanding of the scope and originality of Ellacuría's philosophy.*

Keywords: *Historical reality, Philosophy of history, Historicity, Praxis, Ibero-American philosophy.*

Introducción

La filosofía de Ignacio Ellacuría (Portugalete 1930-San Salvador 1989) no forma parte sólo de la historia de la filosofía española. Constituye, propiamente, un capítulo, desde mi punto de vista enormemente relevante, de la filosofía iberoamericana contemporánea. Y ello no tanto por sus interlocutores fundamentales, que fueron principalmente europeos: X. Zubiri en el ámbito filosófico y K. Rahner en el ámbito de la teología. Sino porque en su labor teórica Ellacuría tuvo ante sí como asunto, como reto y como problema la realidad iberoamericana y, en concreto, la realidad de Centroamérica. Es el contacto, la ocupación, la preocupación por tal realidad y la necesidad de intervenir en tal realidad lo que marca con su impronta sus textos filosóficos, teológicos y políticos.

Dentro de su producción filosófica destaca sin lugar a dudas su monumental obra *Filosofía de la realidad histórica*. Aquí vamos a tratar de realizar una aportación al estudio de esta obra y del planteamiento filosófico plasmado en ella tomando como hilo conductor el concepto, clave, de realidad histórica. Nuestro recorrido filosófico y filológico a través del proceso de constitución del significado que tal concepto adopta en Ellacuría nos va a llevar necesariamente a la obra de Zubiri, en diálogo con el cual se va configurando

dicho significado. Lo que pretendemos con ello es colaborar en la comprensión crítica del alcance filosófico y de la originalidad del planteamiento contenido en esa obra.

1. Filosofía de la realidad histórica, obra inacabada

La obra en la que Ellacuría se propuso exponer su propia filosofía quedó sin concluir. Los materiales publicados por Antonio González en 1990, tras el asesinato de Ellacuría, con el título de *Filosofía de la realidad histórica* abarcan cuatro capítulos (González en su edición dividió en dos el capítulo segundo) redactados al parecer a mitad de los años setenta (ver Samour, 2003, p. 2; Brito, 2020, p. 32). Según González (1990), estos materiales “fueron publicados en la imprenta de la UCA en 1984” (p. 9). No sabemos si el inacabamiento de la obra tuvo como causa la prematura muerte de Ellacuría en 1989 o hubo otros factores en juego, quizá algunos de tipo filosófico. Sobre ellos sólo podemos especular.

En su versión original, la obra incluye los siguientes capítulos: la materialidad de la historia (que puede entenderse como un original estudio acerca de las precondiciones materiales y biológicas de la historia, ver Villacañas, 2019), la componente social y personal de la historia, la estructura temporal de la historia y la realidad formal de la historia. El texto conservado carece de introducción y de conclusiones, lo cual nos deja sin indicación alguna respecto a lo que Ellacuría proyectaba realizar en su obra, respecto a su enfoque y sus bases metodológicas y filosóficas y cuáles son los resultados en los que desemboca su investigación. Parece que Ellacuría se propuso incluir capítulos adicionales sobre el sujeto de la historia, el sentido de la historia y sobre la praxis histórica de liberación (González, 1990, p. 9), de los cuales redactó lo que podemos calificar de esbozos (ver Ellacuría, 2009, pp 113-141 y pp. 281-321 y 2001, pp. 90-113). Estamos, pues, ante un enorme *torso* filosófico, ante un monumental fragmento de 550 páginas (en la edición de la UCA), que hace surgir en el lector toda una serie de cuestiones e inquietudes.

2. ¿Dónde reside la originalidad de *Filosofía de la realidad histórica*?

La primera cuestión que se le plantea al lector ante este discurso filosófico interrumpido es la de su originalidad filosófica, sobre todo cuando se toma en consideración su relación con la filosofía de Zubiri. Pues no cabe duda de que en el ámbito filosófico Ellacuría es abiertamente un discípulo de Zubiri, muy posiblemente su discípulo y colaborador más estrecho y fiel. Realizó su tesis doctoral bajo la tutela de Zubiri y precisamente sobre la filosofía de este. Y, a la luz de los escritos de Ellacuría de los años 60 y 70, puede sostenerse que su autopercepción filosófica, su concepción de la filosofía, está articulada en clara dependencia respecto del pensamiento de Zubiri (sólo algunos textos filosóficos de Ellacuría, como “Filosofía y política”, de 1972, y “Función liberadora de la filosofía”, de 1985, no son inscribibles en tal dependencia respecto de Zubiri y se enmarcan en otra concepción de la filosofía, cf. Romero, 2010, pp. 209-214). Esta dependencia respecto de la obra de Zubiri (tanto la publicada como la plasmada entonces sólo en cursos) es manifiesta en los capítulos conservados de *Filosofía de la realidad histórica* de principio a fin. Se trata de una dependencia decisiva, determinante, sólo modulada por las referencias a pensadores, como Marx, ausentes en la obra de Zubiri (ver, sobre todo, el apartado del libro dedicado al trabajo, Ellacuría, 1990, pp. 141-164). En cada paso de su exposición, Ellacuría parece tener que apoyarse en los textos de Zubiri, cada concepto utilizado es extraído de la obra de su maestro, toda su argumentación sigue el decurso ya trazado por Zubiri. Esto obliga a plantearnos efectivamente la cuestión de si *Filosofía de la realidad histórica* contiene un planteamiento filosófico propio y original de Ellacuría y en qué consiste tal originalidad: la cuestión, en definitiva, de si se da una continuidad fundamental entre la filosofía de Zubiri y la filosofía de la realidad histórica esbozada por Ellacuría o si habría que hablar más bien de una abierta discontinuidad entre las mismas (diversas posiciones sobre esta problemática son las representadas por Mora, 2007 y Samour, 2011, más cercanas a la idea de una continuidad, y Ribera, 2007, que mantiene la tesis de una ruptura del último Ellacuría respecto de Zubiri).

Aquí surge, en principio, una posible respuesta que parece convincente: la originalidad de Ellacuría se jugaría en su concepto de *realidad histórica* como objeto de la filosofía y quedaría reforzada por el papel metafísico decisivo otorgado por él a la *praxis* histórica (ver Castellón, 2003, pp. 38-39, 86). Para sopesar la consistencia de esta tesis, vamos a realizar un recorrido por los textos de Ellacuría desde finales de los años sesenta hasta poco antes de su muerte para rastrear el uso y significación que otorgó a la noción de realidad histórica. Calibrar el grado de originalidad alcanzado por Ellacuría en su concepción de la realidad histórica nos va a llevar a ocuparnos de las obras fundamentales de Zubiri, en las que, de diversos modos, más o menos explícitos, aparece también tal noción. La expresión “realidad histórico-social” fue usada ya por W. Dilthey para referir el ámbito del que se ocupan las ciencias del espíritu (1980, pp. 150, 159; 1944, p. 101), a saber, el ámbito de las producciones y objetivaciones humanas. Este ámbito incluye las creaciones culturales, las instituciones sociales y políticas, las producciones materiales, industriales, arquitectónicas, artísticas, etc., que constituyen el mundo histórico circundante. Significativamente, ya H. Marcuse (2019) en 1931 dedicó un artículo a la obra de Dilthey con el título “El problema de la realidad histórica” (pp. 118-133). El concepto aparece también profusamente en la obra de Ortega y Gasset (ver, por ejemplo, 1976, pp. 201, 209, 226, 241). En todo caso, el referente directo para el uso de la expresión realidad histórica por parte de Ellacuría es muy posiblemente Zubiri.

3. El concepto de realidad histórica en Zubiri. Una primera panorámica

Ya en *Naturaleza, historia, Dios* sostuvo Zubiri (1981) que “existe una *realidad* histórica” (p. 109). Ahora bien, esta realidad histórica no remite, como en Dilthey, al mundo histórico constituido por las producciones y objetivaciones humanas, sino a la propia realidad *humana*. Efectivamente, “la historicidad es (...) una dimensión de este ente real que se llama hombre” (ibid.). En esta obra se concibe la historicidad del hombre en los siguientes términos: la realidad del hombre es de tal carácter que este se relaciona consigo mismo siendo en un presente “lo que es, porque tuvo

y pasado y se está realizando desde un futuro” (Ibid; Cf. Marquínez Argote, 2004).

De manera significativa, Zubiri (1962) en *Sobre la esencia* rechazó la caracterización de la realidad humana, en cuanto esencia abierta, como realidad histórica: “Una esencia cerrada como principio estructural es *res mere naturalis*; y una esencia abierta, como principio estructural no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*. No la llamo *res historica*, porque no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico; para ello es necesario que el suceso sea social en una u otra forma” (p. 516). Para que pueda hablarse de una realidad histórica, tal realidad debe ser social. Por lo tanto, la persona, en cuanto tal, en cuanto esencia abierta, no puede ser calificada de realidad histórica (esta tesis supone un desplazamiento respecto a lo sostenido por Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, luego volveremos sobre ello). De manera aún más significativa la expresión realidad histórica *no* aparece en uno de los textos de Zubiri más decisivos para la elaboración de *Filosofía de la realidad histórica*, a saber, el curso de 1968 *Estructura dinámica de la realidad* (ver Carrera, 2020). Más adelante nos detendremos con más detalle en la cuestión de si *Estructura dinámica de la realidad* esboza efectivamente, aunque sin nombrarlo de modo directo, el concepto de realidad histórica sobre el que se basa Ellacuría.

Donde Zubiri emplea con profusión la expresión realidad histórica es en su artículo de 1974 “La dimensión histórica del ser humano” y en el curso del que se extrajo este artículo: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Zubiri, 2006). Tanto en el texto del curso, como en el artículo, aparece usada la noción de realidad histórica en continuidad, tal como vamos a exponer más adelante, con lo esbozado en *Estructura dinámica de la realidad* y se nos habla de realidad individual, realidad social y “realidad histórica” (pp. 32, 72, 106), aunque sin entrar en más detalles. En todo caso, el uso más extendido de la expresión realidad histórica se aplica en estos textos al “individuo” (pp. 142, 158, 160, 162). La realidad histórica, al igual que en *Naturaleza, historia, Dios*, es la realidad humana, el individuo, de modo que la historicidad debe ser entendida como una dimensión del ser humano (pp. 133, 140, 168) o, como sostendrá Zubiri (1986) en un curso de 1975, como “un momento constitutivo

de la realidad misma del hombre”, por lo que “el hombre es de suyo una realidad histórica” (pp. 204, 219; Sobre la historia como dimensión humana, ver además Zubiri, 1985, pp. 68-73).

4. El peculiar lugar de la realidad histórica en *Filosofía de la realidad histórica*

En *Filosofía de la realidad histórica* (1990) encontramos un empleo de la expresión realidad histórica que, en virtud de su título, resulta muy particular. Pues esta no aparece hasta la página 439 (en el título del apartado 2 del capítulo 4, según la edición de la obra). De hecho, todas las referencias de Ellacuría acerca de la obra que está redactando sostienen que en ella se trata no de una filosofía de la realidad histórica, sino de una “filosofía de la historia” (pp. 50, 64, 153, 486). A todas luces, este es el título original de la obra, tal como lo muestra un índice, al parecer realizado en 1975, conservado en el Archivo Ellacuría en la UCA de El Salvador. El objeto del que se ocupa su obra sería la “historia” (p. 514). La categoría de realidad histórica es introducida en la obra de un modo llamativamente prudente, en el marco de una distinción metodológica: “La separación temática de la realidad histórica respecto de la realidad humana sólo puede aceptarse como recurso metódico de investigación” (p. 439). A continuación de esta distinción se reserva el concepto de realidad histórica para referir, podríamos decir en una primera aproximación, al ámbito de lo histórico social, al ámbito de las producciones y objetivaciones humanas, esto es decisivo, en cuanto realidad, en cuanto modo de realidad.

Esta explícita distinción (metodológica) entre realidad humana (la realidad del individuo) y realidad histórica (que remite a la historia social) no conduce a un distanciamiento respecto a la concepción zubiriana de la historicidad como carácter o dimensión del ser humano:

como (...) el dinamismo de las biografías personales y la constitución misma de la biografía personal tienen caracteres muy distintos a los dinamisismos y a la constitución de la historia, sería bueno reservar para el primero de los casos el término de historicidad

(*Geschichtlichkeit*) y para el segundo el término historia (...). La historicidad es así esencial a la realidad sustantiva del hombre y la historia es esencial a la realidad de la especie y del cuerpo social. (1990, pp. 514 y 516)

En continuidad con Zubiri y con el propio Heidegger (para el que “la historicidad es la constitución de ser del «acontecer» del *Dasein* [o existencia humana (JMR)] en cuanto tal”, Heidegger, 1998, p. 43), se sigue asumiendo en el texto conservado de *Filosofía de la realidad histórica* la concepción de la historicidad como un modo de ser de la realidad humana y no se plantea la cuestión de si cabría hablar y en qué términos de una historicidad de la realidad histórica misma (y, en coherencia con ello, de la historicidad de las instituciones sociales y políticas y de las formaciones sociales mismas. Que es posible plantear la cuestión en estos términos lo demuestran los primeros trabajos de Marcuse, 2019, pp. 1-51).

Sólo en un inédito redactado en 1967-68, titulado “El esquema general de la antropología zubiriana” encontramos una toma de conciencia por parte de Ellacuría de la posible limitación de la concepción zubiriana de la historicidad y la formulación de otra vía de planteamiento de la cuestión: para Ellacuría (1999), en *Naturaleza, historia, Dios* “la historicidad aparece como una dimensión del hombre. Se trata de una antropología y, por ello, más que de la historicidad como una dimensión de la realidad, ha preferido analizar lo que es el hombre en cuanto constitutivamente histórico” (p. 347). Esta vía alternativa de planteamiento del problema de la historicidad como una *dimensión de la realidad* va a quedar sin desarrollar en Ellacuría en estos años, hasta llegar incluso a su *Filosofía de la realidad histórica*. Luego veremos una posible excepción en los textos de Ellacuría a esta situación.

5. La aproximación de Ellacuría a la problemática filosófica de la historia a partir de *Naturaleza, historia, Dios*

La concepción de la historicidad como dimensión o carácter del ser humano constituyó la idea directriz del artículo de Ellacuría “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, de 1966. A pesar

de que este texto se apoya fundamentalmente en *Naturaleza, historia, Dios* (y, ocasionalmente, en *Sobre la esencia*), logra esbozar, antes del curso *Estructura dinámica de la realidad*, la problemática de *Filosofía de la realidad histórica*. La historicidad del hombre aparece aquí como hilo conductor para afrontar una cuestión metafísica: “Por el descubrimiento de la historicidad la metafísica se ve forzada a enriquecer su *ratio realitatis* de un modo paralelo a como, en el caso de Aristóteles, el descubrimiento del significado filosófico del movimiento le obligó a enriquecer su *ratio entis*. El nuevo enriquecimiento (...) exige, primero, un estudio de lo que es la historicidad del hombre, y, después, un estudio de lo que debe ser la realidad, si es que la historicidad ha de entrar con pleno derecho en el campo de la metafísica” (Ellacuría, 1999, p. 199). Este estudio sobre la historicidad del hombre se entiende a sí mismo coherentemente como una investigación en el ámbito de la antropología, aunque de ella pretende extraer consecuencias metafísicas de largo alcance.

El artículo de Ellacuría se basa sobre todo en la reflexión que Zubiri realiza en *Naturaleza, historia, Dios* sobre “lo propiamente histórico de la historia” (Zubiri, 1981, p. 330). Para tratar esta cuestión, Zubiri realiza una exposición de lo que define y diferencia al ser humano respecto de los demás animales. El hombre destaca por ser una inteligencia sentiente y por ser una esencia abierta. En virtud de lo primero, el hombre es capaz de aprehender la realidad como tal (como siendo de suyo) y está remitido a ella en cuanto realidad. Como esencia abierta, el hombre no tiene prescrito instintivamente su comportamiento vital, sino que está abocado a realizar determinadas acciones, no definidas biológicamente, para dar forma a su vida. Al no haber determinación instintiva, al tener que dar forma a su vida sin los patrones de conducta prescritos por su carga biológica, al tener que confrontarse con un entorno aprehendido como realidades a las que está remitido en un sentido práctico y con la que se enfrenta mediante tanteos, por todo ello, Zubiri afirma que el hombre es libre, es radicalmente libre (Ellacuría, 1999, p. 225). Y la libertad, va a sostener Zubiri, es el fundamento de la historicidad humana (ibíd.).

Por ser inteligencia sentiente y esencia abierta, el hombre está confrontado con las cosas no como

estímulos (respecto a los cuales dispondría de una respuesta prescrita biológicamente) sino como realidades, con las que debe tratar prácticamente para poder mantenerse en la existencia. Por ello, se ve abocado a llevar a cabo tanteos, esbozos de comportamiento respecto a las realidades, proyectos. Estos proyectos son articulados siempre en el seno de una determinada “situación concreta”, con unas condiciones específicas. Todo esto hace que las cosas se les presenten a los hombres de un modo determinado: como recursos para realizar tal o cual acción. Es decir: como “posibilidades que permiten obrar” (Zubiri, 1981, p. 325). Esto es para Zubiri decisivo: en la relación del ser humano con su entorno, aprehendido como realidad, el hombre se ve abocado, para mantenerse en la existencia, a realizar una serie de acciones no predefinidas biológicamente. Es decir, el hombre podría realizar *otras* acciones que las efectivamente realizadas. Esto implica que los individuos afrontan su realidad circundante desde los parámetros de un determinado proyecto, en cuyo marco las realidades ostentan determinadas posibilidades para la acción. De manera que la acción humana consiste en cada caso en el alumbramiento, elección y realización de determinadas posibilidades a partir de las realidades circundantes de cara a realizar el proyecto de autorrealización que el hombre ha hecho suyo. De aquí se deriva que, al consistir la acción en la elección y actualización de determinadas posibilidades, dicha acción implica necesariamente la “obturación” de otras posibilidades, las posibilidades desechadas (Zubiri, 1981, p. 328).

El hacer humano consiste, pues, en la realización de posibilidades alumbradas en la realidad a partir de un determinado proyecto. Pero la realización de las posibilidades elegidas “modifica” el “cuadro de posibilidades” de las potencias humanas (Zubiri, 1981, p. 327), lo que el hombre, en virtud de sus potencias naturales, es capaz de realizar a continuación. Efectivamente, la elección de las posibilidades a realizar “determina el cuadro de posibilidades” ulterior (Zubiri, 1981, p. 329). La acción humana tiene así un carácter excepcional: consiste propiamente en un alumbramiento y realización de posibilidades. Hay que hablar aquí de una “cuasi-creación”, porque la acción humana “afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades”

(Zubiri, 1981, p. 330). Esto da a Zubiri la clave para dar un criterio para determinar cuándo nos encontramos ante un proceso *histórico*: “lo que en las acciones humanas hay (...) de histórico, es (...) la actualización, el alumbramiento u obturación de puras posibilidades. Si se quiere hablar de una dialéctica histórica, habrá que convenir en que es una dialéctica de posibilidades” (Zubiri, 1981, p. 328). En consecuencia: “Sólo hay historia (...) cuando el hecho social es la actualización de posibilidades y proyectos” (Zubiri, 1981, p. 331). Como sostiene Ellacuría: “Mientras no entre en juego la apropiación de posibilidades no estamos en lo histórico, sino en lo puramente natural” (Ellacuría, 1999, p. 271). Este planteamiento de Zubiri va a ser asumido por Ellacuría y está presente en *Filosofía de la realidad histórica*. Resulta significativo que en su artículo de 1966 ponga ya el acento en que, en la argumentación de Zubiri, “la pregunta que nos va a empujar hacia la esencia de la historia, es la pregunta por la interna estructura de este hacer humano” (Ellacuría, 1999, pp. 206-207). Volveremos sobre este tema al final de nuestra aportación.

Retornemos ahora a la cuestión que Ellacuría se planteó al comienzo de su artículo, a saber, qué es la realidad si la historicidad es asumida en el ámbito de la metafísica. El texto aporta ya una primera respuesta: “La realización de las posibilidades (...) da a lo real esa especial condición metafísica de ser suceso” (Ellacuría, 1999, p. 324). El propio Zubiri hace referencia a “la novedad ontológica que representa el acontecer histórico” (Zubiri, 1981, p. 329). Podría decirse aquí que la realidad sobre la que interviene la acción humana es una realidad en la que son alumbradas, seleccionadas y realizadas determinadas posibilidades, las cuales “se apoyan en las propiedades reales de las cosas” (Ellacuría, 1999, p. 239). Este alumbramiento, elección y realización de posibilidades define el acontecer histórico y hace del acto humano, en cuanto realización de posibilidades, un suceso, un acontecimiento (Ellacuría, 1999, pp. 250-251), es decir algo que tiene un estatuto metafísico diferente de los hechos naturales, desencadenados por las potencias naturales. Aquí podría hablarse de un tipo nuevo de realidad, una realidad consistente en sucesos y acontecimientos (es decir, realización por elección de determinadas posibilidades), una realidad en definitiva mediada por la acción

humana como actualización y realización de posibilidades. Ellacuría piensa que a partir de las consideraciones de Zubiri sobre la historia “queda insinuado la radicación de lo histórico en un concepto válido de realidad, constituido no sólo desde y para la naturaleza, sino desde y para la historia” (Ellacuría, 1999, p. 283). Pero ni Zubiri ni Ellacuría en este texto avanzan más en esa dirección. Lo que encontramos en sus planteamientos en este momento es que la novedad ontológica en juego en la acción humana tiene implicaciones para el tipo de realidad que es el *hombre*: “el hombre es una realidad que acontece y a este acontecer es a lo que se llama historia. Y en este acontecer, el hombre va construyendo la figura de su ser. Lo que está en juego en la historia es nada menos que el ser del hombre, lo que va a ser de él” (Ellacuría, 1999, p. 250). De ahí la caracterización de Ellacuría del “hallazgo fundamental” de Zubiri: “el reconocimiento del sentido metafísico de la historicidad y el descubrimiento de la categoría de posibilidad como la adecuada para interpretar lo que el hombre tiene de formalmente histórico” (Ellacuría, 1999, p. 279). Por eso, concluye Ellacuría que “hoy ya no podemos seguir considerando la historia como (...) lo que pasa sobre el hombre afectándole tan sólo incidentalmente. Existe una realidad histórica, pues la historicidad es una dimensión real de esta realidad que se llama hombre” (Ellacuría, 1999, pp. 279-280). De manera que el artículo termina defendiendo “la importancia metafísica de lo histórico” (Ellacuría, 1999, pp. 283-284) para nuestra comprensión del tipo de realidad que es la realidad humana.

A pesar de su estrecha proximidad a la argumentación de Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, en este artículo puede rastrearse lo que parece un distanciamiento respecto a un punto preciso de su planteamiento. Pues Zubiri (1981) había sostenido en aquella obra que “lo social no es lo histórico” (p. 330). Ellacuría (1999), en cambio, va a sostener, apoyándose en el giro representado en *Sobre la esencia*, una tesis que va a ser decisiva para su posterior *Filosofía de la realidad histórica*: “sin lo social no hay historia” (p. 265). Para Ellacuría, “la historia compete propiamente a la sociedad” (p. 271), por lo cual debería reservarse el término historia a la realización de posibilidades *sociales* (p. 273).

6. ¿Cabe hablar de realidad histórica a partir del planteamiento de Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*?

Va a ser el curso de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* lo que va proporcionar las bases filosóficas para la noción de realidad histórica, nuclear en la obra inacabada de Ellacuría. Y ello, sin nombrar directamente tal concepto. El curso de 1968 de Zubiri (1989) amplía el planteamiento filosófico de *Sobre la esencia* desarrollando los diversos dinamismos de la realidad y los diversos “grados de realidad” generados por dichos dinamismos (p. 326). Zubiri expone cuáles son los dinamismos de la realidad: el dinamismo de la variación (plasmado fundamentalmente en el cambio de lugar de los objetos), el dinamismo de la alteración (propio de la materia), el dinamismo de la mismidad (propio de la vida) y el dinamismo de la suidad (propio de la persona humana). La remisión esencial de la persona singular a las demás personas funda la convivencia, a la cual corresponde un dinamismo específico. El dinamismo de la convivencia presenta dos aspectos, la sociedad y la historia, los cuales constituyen, a su vez, dinamismos propios. El dinamismo de la historia consiste en la actualización de determinadas posibilidades (y la consecuente obstrucción de otras) de la formación social de entre las ofrecidas por el sistema de posibilidades objetivado en ella. Cada generación recibe de las pasadas un determinado sistema social de posibilidades, que ofrece, al tiempo de delimita, un determinado cúmulo de posibilidades para la acción. El dinamismo de la historia consiste en la asunción en cada presente de tal sistema de posibilidades recibido por tradición, la elección de entre las posibilidades ofrecidas por este de aquéllas que se quieren realizar y en el legado del sistema de posibilidades modificado a la siguiente generación (pp. 258-260, 263-266). Según Zubiri (1989), la sociedad, como sistema de posibilidades objetivado constituye un *mundo*, un mundo común a todos los miembros de la sociedad, un mundo que varía en cada época y que es por tanto histórico (p. 325).

Para Zubiri (1989), a causa del dinamismo histórico de alumbramiento y realización de posibilidades, “el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo

histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia (...) es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal” (p. 272). De eso cabría derivar con total coherencia que el dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en realidad *histórica*. Y está claro que este dinamismo histórico de posibilidad tiene como protagonista a “las acciones humanas” que, por su carácter de “cuasi-creación”, ponen “las posibilidades antes que la realidad” (p. 324).

Tenemos aquí, por tanto, en buena medida, la base filosófica de *Filosofía de la realidad histórica*, de manera que el planteamiento de esta obra podría ser concebido como un desarrollo o explicitación de lo esbozado por Zubiri en este curso y, de esta forma, en clara continuidad con él. En todo caso, el texto del curso de Zubiri da pie a una ambigüedad. Pues, por un lado, parece sostener que el dinamismo histórico no es el dinamismo último de la realidad ni la historia es la realidad última. Este estatuto correspondería más bien al dinamismo de la suidad o de la persona y a la realidad de la persona misma:

la historia no es nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima (...) respecto del espíritu personal de cada una de las personas (...). El último pivote del dinamismo del hombre es justamente el dinamismo de su propia suidad. Estará inmerso en una sociedad en forma despersonalizada, comunitaria, y además historificada, pero esa despersonalización no constituye sino un estadio. ¿Para qué? (...) Para su propio espíritu personal. La historia y la sociedad están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad. El dinamismo de la historia es en este sentido radical pero penúltimo. (Zubiri, 1989, pp. 273-274)

Pero, al final del curso, al resumir la estructura dinámica de la realidad, Zubiri (1989) enumera los dinamismos reales y sostiene que “nos encontramos con una especie de seriación que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una mismidad de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la mismidad a ser una suidad, a la realidad que se convierte en un

estatuto de *comunidad*, y se convierte en un tipo de *mundo distinto* para cada uno en épocas distintas de la historia” (p. 325). Esta “unidad dinámica de los grados de realidad” es una unidad “en que cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el *substratum* de una realidad de orden inferior. Y este montaje es una subtensión dinámica. Cada uno de los momentos de la realidad que he descrito subtiende metafísica y dinámicamente la realidad en su momento siguiente” (p. 326). Esta subtensión implica que “activa y dinámica por sí misma, esta realidad a medida que va dando cada vez más de sí va siendo cada vez más realidad” (p. 326). Esto va ser utilizado por Ellacuría como punto de apoyo para su elaboración de la categoría de realidad histórica, tal como vamos a ver.

7. La recepción de Ellacuría de *Estructura dinámica de la realidad*

El primer texto en el que Ellacuría se hace cargo de las aportaciones del curso de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* es el importante artículo de 1970 “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. En este texto se hace hincapié en que la primera y fundamental tarea de la filosofía es “determinar su objeto” (Ellacuría, 1999, p. 378). Va a ser esta determinación de su objeto lo que va a definir a la filosofía en cada caso. Cada filosofía se ve abocada a determinar “aquel objeto, que se presente con el carácter de principalidad última y absoluta, trascendental (...). Una vez encontrado, debe mostrarse desde él y sin salirse de él, cómo la realidad toda queda explicada últimamente” (Ellacuría, 1999, p. 383). Más adelante sostiene:

La filosofía (...) intenta encontrar el punto de vista que le permita explicar la realidad (...) en su totalidad y ultimidad (...). Habrá, por lo tanto, nueva idea de la filosofía cuando se encuentre un nuevo «principio» desde el cual explicar filosóficamente la realidad. (p. 397)

Puede verse aquí en germen la argumentación de su artículo de 1981, “El objeto de la filosofía”, sobre la que volveremos después, en favor de adoptar a la historia como objeto de la filosofía

en cuanto principio desde el que explicar filosóficamente la realidad.

En su lectura de *Estructura dinámica de la realidad*, Ellacuría (1999) pone el acento en el carácter progresivo y productivo de los dinamismos de la realidad teorizados por Zubiri: “Toda la realidad aparece así unificada por el dinamismo que va a más, según que la realidad original represente o no un incremento de realidad” (p. 427). En consecuencia, Ellacuría (1999) distingue entre dinamismos “superiores” e “inferiores”, teniendo en cuenta que el sentido global del dinamismo de la realidad “es el acrecentamiento de la realidad en su realidad, en un dar de sí cada vez más pleno” (pp. 431, 439). En el curso de Zubiri, la historia se entiende “como la actualización de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal” (Ellacuría, 1999, p. 428), de manera que la historia aparece como historia de la sociedad, del cuerpo social (lo cual constituiría todo un avance, ya anticipado en *Sobre la esencia*, respecto a lo sostenido por Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*). Lo decisivo del curso de Zubiri es que “introduce en la metafísica el problema de la sociedad y de la historia, al ver en ellas la prolongación necesaria del dinamismo de la realidad humana” (Ellacuría, 1999, p. 435).

8. La primera formulación del marco filosófico de *Filosofía de la realidad histórica*

En otro importante artículo de Ellacuría, “Filosofía y política” de 1972, encontramos ya definido el marco filosófico de *Filosofía de la realidad histórica*: “la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Pues bien, esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y, a su vez, cobra última realización en la historia y por la historia” (Ellacuría, 1993, p. 50). La realidad encuentra su última y más elevada realización en la historia y es esta realización como realidad histórica lo que confiere a la realidad su total concreción: “la ultimidad de la realidad está (...) relacionada con su total concreción y (...) esta total concreción es (...)”

formalmente histórica” (p. 51). Por ello, sostiene Ellacuría (1993) que “la historia es la reveladora de la realidad total (...) En la historia (...) es donde la realidad va dando cada vez más de sí (...) y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real” (p. 51). En este contexto, el hacer, la praxis, recibe un significado gnoseológico y metafísico decisivo: sólo en el “hacer podemos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad –en el doble sentido de que el hacer sea la condición de la iluminación real y de que lo hecho en el hacer pueda ser una aparición nueva de realidad” (p. 54). De esto se deriva lo siguiente: “la realidad histórica es, esencialmente, una realidad en transformación” (ibíd.). De todo ello extrae en este momento Ellacuría una conclusión de gran alcance para la concepción misma de una filosofía de la realidad histórica: “De ahí que el logos adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico” (p. 51): es decir, de una razón que, siguiendo la expresión de Dilthey y Ortega, cabría calificar de *razón histórica* (Dilthey, 1980, p. 188; Ortega y Gasset, 1980, pp. 121-122 y 236-237).

Ellacuría (1993) distingue aquí entre “historia” e “historicidad individual de la existencia humana”, pues la primera “incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización” (p. 51). Efectivamente, “la historia es forzosamente política” (ibíd.). Sería coherente con lo sostenido aquí por Ellacuría plantear que, a la realidad histórica, en cuanto “grado más intenso de realidad”, le compete una forma de historicidad específica, a saber, una historicidad *política*. En virtud de ello, Ellacuría (1993) afirma “el carácter metafísico de la historicidad”, en cuanto que la considera como afectando a la realidad en cuanto tal, definida por su última realización:

allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización –en sentido metafísico– de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad. (pp. 51 y 61)

Esto es, de la propia filosofía que deviene, como defiende Ellacuría en este artículo, *filosofía política*.

9. La redefinición de lo formalmente histórico por Zubiri en “La dimensión histórica del ser humano”

Como ya se ha indicado, los otros textos de Zubiri decisivos para *Filosofía de la realidad histórica* fueron el curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* y el artículo “La dimensión histórica del ser humano”, de 1974. En estos textos, Zubiri desarrolla con detalle su concepción de lo formalmente histórico ampliando lo esbozado en *Naturaleza, historia, Dios* y suponen, en buena medida, un retorno al enfoque sobre la historia de dicha obra por encima del tanteo representado por *Estructura dinámica de la realidad*. Quizá puede hablarse de un desplazamiento de la problemática filosófica entre *Estructura dinámica de la realidad* y *Tres dimensiones del ser humano*. Parece que el foco se ha desplazado desde los dinamismos estructurales de la realidad a las dimensiones del Yo. Ahora lo relevante no son la realidad social y la realidad histórica como grados de realidad novedosos, sino cómo lo social y lo histórico, en cuanto dimensiones del Yo, refluyen sobre el ser humano y dimensionan (podríamos decir, concretizan de algún modo) su Yo. Todo ello, como parte de una aclaración previa de cara a tratar la cuestión de la relación Yo-Dios en términos concretos, en otras palabras, de cara a analizar “cómo se concreta la fe en el hombre” (Corominas, 2006, p. XIV). Quizá la cesura entre *Estructura dinámica de la realidad* y *Tres dimensiones del ser humano* la establezca el curso impartido por Zubiri en 1971-72 titulado “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo”, a partir del cual parece que Zubiri se planteaba redactar una “Trilogía teologal” en la que culminaría su producción intelectual (Corominas, 2006, p. XII). Parece, pues, que *Estructura dinámica de la realidad* se propone un desarrollo o una ampliación del planteamiento metafísico de *Sobre la esencia*, mientras que *Tres dimensiones del ser humano* afrontaría, en cambio, una temática (el ser humano, el Yo) que a Zubiri le interesa en ese momento

en el marco de una problemática específicamente teológica. Es un interés teológico lo que lleva a Zubiri a afrontar ahora las dimensiones del Yo, en cuanto factores relevantes para comprender adecuadamente lo que Zubiri denomina “la concreción de la fe” (Corominas, 2006, p. XIV). El interés filosófico en el hombre tiene aquí como sustento un interés teológico en la relación hombre-Dios. Este papel otorgado al análisis de las dimensiones del ser humano se plasma claramente en la obra *El hombre y Dios*. Ahí la exposición sintética de las dimensiones del ser humano está al servicio y sirve de base para tratar la cuestión de las dimensiones de la experiencia humana de Dios (Zubiri, 1985, pp. 62-73, 320-324 y 334-342). Por lo tanto, lo que interesa a Zubiri al tratar en *Tres dimensiones del ser humano* lo social y lo histórico no es, como en *Estructura dinámica de la realidad*, los modos de realidad novedosos que se constituyen en el marco de la convivencia humana afrontada en función trascendental, sino cómo lo social y lo histórico modulan, concretizan, el Yo y, con ello, la fe humana en Dios, la experiencia humana de Dios.

En el marco de esta nueva problemática, la caracterización de lo propiamente histórico en términos de proceso de posibilitación es sustentada ahora en un factor más fundamental: el proceso de capacitación humana. Si en *Naturaleza, historia, Dios* se sostuvo que la dialéctica histórica es una dialéctica de posibilidades, ahora se podría sostener con Zubiri que consiste en una dialéctica de posibilitación/capacitación. Pues la acción humana de elección y actualización de posibilidades es entendida ahora como poseyendo implicaciones decisivas para la realidad humana. Las posibilidades actualizadas son incorporadas y naturalizadas por los individuos en forma de una modulación de sus potencias y facultades naturales, que resultan constituidas en capacidades. La apropiación de una determinada posibilidad por un individuo, por ejemplo, el aprendizaje de un determinado idioma, conduce a una modificación de su facultad natural para el lenguaje, que sigue siendo la misma que antes de aprender un segundo idioma, pero ahora queda capacitada para realizar acciones que antes le resultaban imposibles: leer y escribir textos, comprender discursos orales y conversar en ese otro idioma. Mediante la apropiación de la posibilidad de aprender otro idioma la facultad

natural queda cualificada como una capacidad que permite realizar nuevas acciones: se convierte en un nuevo principio de posibilitación. Efectivamente, el conocimiento de otro idioma abre todo un nuevo abanico de posibilidades en los ámbitos formativos, laborales, de las relaciones personales... Este proceso retroalimentado de posibilitación/capacitación, que como muestra nuestro ejemplo es básico de la biografía individual, constituye la clave también para el decurso histórico y lo define como un proceso dinámico y abierto, como un proceso de creación de capacidades y de alumbramiento, a partir de ellas, de nuevas posibilidades (ver Zubiri, 2006, pp. 142-157).

10. Los límites de *Filosofía de la realidad histórica*

Este planteamiento fue incorporado por Ellacuría (1990) en el quinto capítulo de *Filosofía de la realidad histórica* y constituye su “definición real de la historia” (p. 491), quizá las páginas más importantes de la obra desde un punto de vista filosófico. Sobre la realidad histórica, los capítulos de la obra conservados dicen más bien poco. Aunque no menciona directamente el concepto de realidad histórica, encontramos en el capítulo 4 un pasaje que recoge la tesis fundamental de *Estructura dinámica de la realidad* acerca de que “todo el proceso dinámico de la realidad puede verse como un incremento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad, puede verse también como un crecimiento de libertad” (p. 419). Más adelante, en medio de la exposición sobre lo formalmente histórico, Ellacuría (1990) sostiene que “la capacitación es un proceso metafísico por el cual la realidad, en tanto realidad, aparece en un nivel nuevo” (p. 553).

Expresamente sobre la realidad histórica aparecen referencias en dos lugares de la obra conservada. En el capítulo cuatro encontramos la atribución a la realidad histórica de lo que Zubiri denominó altura procesual (pp. 444-450). Esto implica que una formación social posee en un momento determinado de la historia un grado de desarrollo específico del sistema de posibilidades objetivado en ella y un consiguiente grado de desarrollo de las capacidades que se pueden adquirir a partir de tal sistema de posibilidades.

La realidad histórica remite aquí claramente a la realidad social histórica, la cual, en cuanto objetivación de un sistema de posibilidades desarrollado hasta un determinado nivel, representa un marco que hace disponible un conjunto delimitado de posibilidades de acción (y no otros) y promueve con ellas la generación de una serie determinada de capacidades en los sujetos.

El carácter inacabado de la obra se pone de manifiesto de manera clara al constatar cómo la relevancia del concepto de praxis es tratada sólo en las tres páginas finales del texto conservado (el concepto había hecho también aparición marginal en las pp. 206-207). Ahora, al final del texto, se introduce la tesis de que el dinamismo de posibilidad y capacitación, que define a lo histórico, debe ser entendido en términos de “praxis histórica” (p. 594). Su estatuto es tan decisivo que “la praxis se identifica así con el proceso histórico mismo en cuanto este proceso es productivo y transformativo” (p. 595). Esta praxis no debe ser concebida en términos reduccionistas en términos de trabajo o de praxis política, sino que debe incluir una pluralidad de dimensiones que no cabe clausurar de antemano. Y no hay que perder de vista, con esto termina Ellacuría, que la praxis histórica es *praxis de la persona*: “en la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad” (p. 596).

11. Sobre los capítulos ausentes de *Filosofía de la realidad histórica*

Para hacernos una idea del alcance filosófico que habría podido tener la obra completa proyectada por Ellacuría sólo disponemos de los textos, algunos de ellos publicados póstumamente, que Ellacuría elaboró desde mitad de los años setenta en los que se ocupó de los temas de su libro. Uno de estos textos es el póstumo “El sentido del hacer histórico” de 1974. Ahí encontramos formulaciones precisas de lo que Ellacuría tenía en mente desarrollar respecto a “la realidad histórica” como “modo propio de realidad”: “puede verse en la historia (...) el lugar metafísico por excelencia, allí donde el orden trascendental, que es un orden abierto, va constituyéndose y dando de sí; la historia es, si se toma en su totalidad concreta, el lugar

por antonomasia de realización de la realidad” (Ellacuría, 2009, pp. 114, 118).

Indudablemente, va a ser el artículo de 1981 “El objeto de la filosofía” (texto utilizado por A. González como introducción y conclusión a su edición de *Filosofía de la realidad histórica*) el escrito de Ellacuría que va a definir de manera más clara y precisa su proyecto de una filosofía de la realidad histórica. Ahí se sostiene que “la realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, (...) en cuanto manifestación suprema de la realidad” (Ellacuría, 1993, p. 85). La realidad histórica es caracterizada aquí como:

la realidad mostrando sus más ricas virtuales y posibilidades (...) así, por realidad histórica se entiende la totalidad de la realidad, tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, y esa forma específica de realidad, que es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo de las máximas posibilidades de lo real. (pp. 86-87)

Este texto también pone el acento en el papel decisivo desde un punto de vista metafísico de la praxis hasta el punto de sostener que “la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis” (p. 89). Efectivamente, la praxis histórica es lo que “fuerza la realidad a que se transforme y se manifieste” (p. 91).

Finalmente, en su decisivo artículo “Función liberadora de la filosofía”, de 1985, encontramos una caracterización de la realidad histórica y de la praxis de una importancia filosófica capital. De la realidad histórica se nos dice, recordando la formulación de Ortega y Gasset, que “sería la realidad radical, desde un punto de vista intramundano, en la cual radican todas las demás realidades” (Ellacuría, 1993, p. 119. Recordemos que, para Ortega, “la vida humana es [...] la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de un modo u otro que aparecer en ella”; 1981, p. 13. Sobre esto, ver Tamayo y Romero, 2019, pp. 91-96). Respecto a la praxis, encontramos aquí el texto de Ellacuría más especulativo. En principio, se nos dice que la praxis es “principio de realidad en cuanto en

ella, integralmente entendida, se da un *summum* de realidad” (p. 112). Esto queda desarrollado en el siguiente planteamiento: “El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis. Esta praxis es una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La praxis, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis, entendida como totalidad dinámica” (p. 119).

12. Conclusión: la originalidad de Ellacuría

A través de lo expuesto por este recorrido por la obra de Zubiri y Ellacuría, debe sostenerse que el concepto ellacuriano de realidad histórica *desarrolla, amplía, enriquece* la concepción de la realidad constituida en función trascendental por el dinamismo histórico, tal como fue esbozada en *Estructura dinámica de la realidad*. Ellacuría habría tomado en serio tal noción y habría extraído las consecuencias implícitas en ella a partir de los parámetros mismos del planteamiento de Zubiri en ese curso. La originalidad de Ellacuría residiría precisamente en esa labor de explicitación de las implicaciones de la posición de Zubiri, de desarrollo filosófico riguroso del concepto, extrayendo todas sus consecuencias teóricas, en una dirección consecuente con el programa filosófico esbozado por este en su curso de 1968. Ellacuría habría planteado una filosofía de la realidad histórica sobre la base de la filosofía de Zubiri sin pretender una ruptura con él, pues siguió considerando a su maestro como su mentor filosófico hasta el final de sus días.

Podría aducirse que la conjunción de la realidad histórica con el concepto de praxis sí confiere a la filosofía de la realidad histórica ellacuriana su especificidad y distanciamiento respecto a Zubiri. La filosofía de la realidad histórica podría ser entendida como una filosofía de la praxis (ver Castellón, 2003. Tal como me ha indicado Héctor Samour, una fuente del concepto ellacuriano de praxis fue Sánchez Vázquez, 1980). Es cierto que

las últimas formulaciones de Ellacuría sobre el significado metafísico de la praxis tienen un alcance especulativo que no tiene nada que envidiar a un pensador como Hegel o, en el marco del marxismo occidental, a Bloch y Kosík (cf. Hegel, 2010; Bloch, 1982, p. 406 y 2004, pp. 302-310 y Kosík, 1967, pp. 235-246), pero la tesis que le podemos atribuir a Ellacuría de que la realidad histórica es la realidad mediada por la praxis social de alumbramiento, actualización y realización de posibilidades la podemos considerar también como un desarrollo o ampliación de la tesis zubiriana de que el dinamismo histórico, impulsado por la acción humana de actualización y realización de posibilidades, en función trascendental, constituye un grado más real de realidad en forma de mundo o realidad históricos. En el recorrido que hemos realizado por la obra de Zubiri ha quedado claro cómo desde *Naturaleza, historia, Dios* ha prestado atención expresa al significado de la *acción humana* para la definición de lo formalmente histórico: una acción definida, como ya se ha sostenido, como acción alumbradora y realizadora de posibilidades que, así caracterizada, abarcaría modos diversos de praxis, naturalmente el trabajo y la acción política, pero también otros tipos de acción, tal como Ellacuría reclamaba al final de su obra truncada.

Se podría objetar a la lectura que realizo aquí que Ellacuría habría malinterpretado o se habría distanciado del planteamiento de Zubiri plasmado en *Estructura dinámica de la realidad*, dado que en este curso se sostendría que la suidad y su dinamismo constituyen el grado más alto de realidad, siendo los dinamisismos de la convivencia y de la historia dinamisismos de la persona y, en consecuencia, penúltimos en radicalidad respecto a ella. Ya he indicado que el propio texto de Zubiri da pie a una ambigüedad. Es cierto que cuando Zubiri sostiene que el dinamismo histórico es un dinamismo de mundificación se refiere a que en la historia sólo cuenta como históricamente efectivo lo mundanizado, lo hecho y realizado como mundo, lo que pasa a formar parte del mundo (histórico). De ahí que lo personal (lo privado) resulte irrelevante para la historia y no forme parte de ella. Sólo lo objetivado y plasmado en acciones y producciones en el mundo (histórico) forma parte de la historia: la personalidad humana, la personalidad de cada cual, no forma parte de ella, aunque esté

en ella. Por eso dice Zubiri (1989) que “la historia es despersonalizada” (p. 273). De aquí parece extraer Zubiri la conclusión de que la historia y el dinamismo histórico no constituyen la realidad y el dinamismo últimos para la persona, sino sólo penúltimos, pues la realidad y el dinamismo últimos para la persona son la suidad y el dinamismo propio de la suidad: “No es que la historia sea (...) la última palabra de la realidad humana, porque la historia es constitutivamente penúltima; la ultimidad incumbe a la persona en tanto que persona de cada hombre” (Zubiri, 1985, p. 338). Zubiri parece sostener entonces que la realidad en común y el mundo (histórico) no pueden ser entendidos como culminación del orden trascendental, sino como integrados, como momentos, en el dinamismo de la personalización. En este sentido, la realidad común y el mundo (histórico) aparecen como recursos, como medios, para la tarea del ser humano para configurar su propia personalidad (de alcanzar su autorrealización como persona). Como sostiene Zubiri (1989), “la historia y la sociedad están hechas para el hombre” (p. 274).

Creo que lo que aquí hay en juego es un rasgo abiertamente humanista de Zubiri: el ser humano no puede ser reducido a medio de la sociedad o de la historia, estas deben ser consideradas al servicio de la autorrealización humana. También cabría interpretar aquí un posicionamiento religioso de fondo, según el cual lo decisivo del destino de la persona (su salvación) no se juega ni en la sociedad ni en la historia (ni, en definitiva, en el mundo). De manera que lo propio de la persona (cristiana) es estar en la sociedad, la historia y el mundo, pero sin sumergirse y perderse en ellos. Este estar despersonalizado en ellos constituye sólo un “estadio” para “su espíritu personal” (ibíd.), es decir, para la realización de sus fines más propios y elevados, que tienen que ver con su autorrealización, también su autorrealización espiritual, como persona.

Si entendemos que la afirmación de Zubiri (acerca de que el dinamismo de la historia es penúltimo respecto a los intereses y fines propios de la persona) tiene una significación fundamentalmente ético-moral y religiosa, entonces puede salvarse su aparente contradicción con los pasajes finales del curso, donde se establece una jerarquía de formas de realidad, cada vez más reales, que culmina en la realidad social y en la realidad del mundo histórico.

Desde un punto de vista ético-moral y religioso (o espiritual), para la persona el dinamismo último y radical lo constituye el dinamismo de la suidad, su propio dinamismo de personalización, pero estrictamente desde el punto de vista de la metafísica intramundana, el grado de realidad más real que da más de sí es la realidad histórica, la realidad mediada por la acción humana cuasi-creadora de posibilidades del cuerpo social.

Respecto a esta difícil cuestión cabe sostener que la posición de Ellacuría fue, una vez más, fiel respecto a Zubiri. Es cierto que en *Filosofía de la realidad histórica* se habla de “la componente personal de la historia”, pero Ellacuría se opuso, en todo momento, a la sustantivación de la sociedad y de la historia frente a las personas y, como hemos visto, al final de *Filosofía de la realidad histórica*, sostuvo claramente que la praxis histórica debe ser concebida como una praxis personal, como una praxis de la persona. De hecho, en el texto póstumo “El sentido del hacer histórico” de 1974, Ellacuría se mantiene fiel a los pasajes de Zubiri referidos arriba y sostiene que la historia debe ser concebida como un proceso de capacitación de la persona como absoluta, es decir, como siendo capaz de afirmarse a sí misma como realidad propia, suya, en y frente al todo de la realidad, proceso indisoluble de la religación de la persona a lo absoluto de la realidad (Ellacuría, 2009, p. 125; cf. Zubiri, 2006, p. 109). Por último, en el artículo “El objeto de la filosofía” (1993) parece hacerse cargo de la posible discrepancia entre su planteamiento y el de Zubiri. Efectivamente, asume que “podría discutirse” si el *summum* de la realidad no es la realidad histórica, sino “más bien, la persona” (p. 87). Ellacuría reconoce aquí que la persona constituye “una forma de realidad que, en algún sentido, es la máxima manifestación de la realidad” (ibíd.). Pero objeta que “la consideración puramente personal (...) no explica el poder creador de la historia, cuando es en ese poder creador y renovador, en ese *novum* histórico, donde la realidad va dando efectivamente de sí” (ibíd.). Es la realidad histórica, en cuanto “totalidad histórica”, la realidad englobante desde la que se comprende la persona y su vida y no al contrario. En todo caso, “la filosofía que tiene como objeto la realidad histórica no pretende menoscabar ese específico *summum* de realidad que es la persona” (Ibíd.), pero lo cierto es que “aunque las relaciones

entre historia y persona sean mutuas (...), parecen más englobantes las de la historia (...) la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquélla” (p. 88).

En definitiva, con su concepto filosóficamente desarrollado de realidad histórica Ellacuría realiza una interpretación posible y legítima del planteamiento de *Estructura dinámica de la realidad*, bajo la conciencia de las posibles tensiones que tal interpretación podía generar con otros momentos y textos de la obra de Zubiri. A través de esta interpretación elaboró un planteamiento filosófico que hemos de calificar justificadamente de *original*, el cual constituye una aportación decisiva a la articulación de una *filosofía crítica de la historia* en nuestros días (ver Samour, 2019, Nicolás, 2009).

Referencias

- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza I*. Trotta.
- Bloch, E. (1982). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Brito, M. (2020). Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría. *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*. 155, 17-46.
- Carrera, R. (2020). *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad*, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*. 155, 47-66.
- Castellón, J.J. (2003). *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Hergué Editorial.
- Corominas, J. (2009). Presentación. En X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, VII-XXVI.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial.
- Dilthey, W. (1944). *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica.
- Ellacuría, I. (2009). *Cursos universitarios*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos filosóficos III*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos II*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1993). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA editores.
- González, A. (1990). Prólogo. En I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA editores, 9-12.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo.
- Marcuse, H. (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Marquínez Argote, G. (2004). El problema de la historicidad del ser del hombre. En J.A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Comares, 209-215.
- Mora, J. (2007). La filosofía de la realidad histórica y Zubiri, desde Ignacio Ellacuría. En J.A. Nicolás y H. Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares, 119-156.
- Nicolás, J.A. (2009). Liberation Philosophy as Critique. En *The Xavier Zubiri Review*, 11, 107-118.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *Historia como sistema*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *Sobre la razón histórica*. Revista de Occidente/Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1976). *En torno a Galileo*. Revista de Occidente.
- Ribera, R. (2007). La categoría «realidad histórica» en la filosofía de Ignacio Ellacuría. En J.A. Nicolás y H. Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares, 157-173.
- Romero, J.M. (2010). *Crítica e historicidad*. Herder.
- Samour, H. (2019). Reflexiones para pensar una filosofía de la historia crítica hoy. En O.A. Castro, L.M. Izazaga, H. Varela (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. Universidad Iberoamericana, 215-249.
- Samour, H. (2011). Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri. En J.A. Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*. Comares, 457-482.
- Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares.
- Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. Editorial Crítica.
- Tamayo, J.J. y Romero, J.M. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*. Anthropos.
- Villacañas, J.L. (2019). Ellacuría: reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la historia. En O.A. Castro, L.M. Izazaga, H. Varela (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. Universidad Iberoamericana, 251-276.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1985). *El hombre y Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1981). *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Servicio de Estudios y Publicaciones.

José Manuel Romero Cuevas (josemanuel.romero@uah.es) Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada y Profesor Titular de Filosofía en el Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá. Dentro

de sus publicaciones más recientes destacan: “Crítica inmanente de la sociedad”, J.M. Romero y J.A. Zamora (eds.), *Anthropos*, 2020; “Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales”, J.A. Nicolás, S. Wanhon y J.M. Romero (eds.), *Comares*, 2020; “Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología”, J.J. Tamayo y J.M. Romero, *Anthropos*, 2019; (Como traductor y editor) H. Marcuse, “Entre fenomenología y marxismo”. *Escritos filosóficos 1928-1933*, Editorial Universidad de Antioquia, 2019.

Recibido: 28 de setiembre de 2021
Aprobado: 13 de octubre de 2021

