

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1090>

NI FATALISMO, NI VOLUNTARISMO: *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA**

Fernando Andrés Monedero García**

RESUMEN. El presente trabajo se centra en la obra de Ignacio Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica* y quiere destacar su posible rendimiento contra posiciones fatalistas y voluntaristas en auge. Cada uno de estos términos —fatalismo y voluntarismo— va a condensar, respectivamente, dos concepciones reductivas de la historia y su proceder. Dos reducciones que conllevan peligrosas implicaciones antropológicas, psicosociales y políticas, debido a que impiden el correcto diagnóstico y tratamiento de problemas estructurales. Concluiremos que es en la integración estructural entre lo histórico y lo natural, por un lado, así como en las ideas de *posibilidad real* y *funcionalidad*, por otro lado, donde se hallan algunas claves conceptuales de la obra para combatir el fatalismo y el voluntarismo.

PALABRAS CLAVE. Ellacuría; fatalismo; voluntarismo; realidad histórica; posibilidad real.

NEITHER FATALISM NOR VOLUNTARISM: PHILOSOPHY OF HISTORICAL REALITY

* Este artículo ha sido realizado en el marco de una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (con referencia: FPU19/04671) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad en I+D+i, concedida por el Ministerio de Universidades del Estado español.

** Investigador adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica en la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: fernamon@ucm.es

ABSTRACT. This paper focuses on Ignacio Ellacuría's *Philosophy of Historical Reality* and aims to highlight its potential against contemporary fatalistic and voluntaristic positions. Both terms —fatalism and voluntarism— respectively condense two reductive conceptions of History and how it proceeds. Moreover, they have dangerous anthropological, psychosocial, and political implications since they prevent the correct diagnosis and treatment of structural problems. We conclude that it is in the structural integration between the historical and the natural, on the one hand, as well as in the ideas of real possibility and functionality, on the other hand, where we find some conceptual keys to combat fatalism and voluntarism.

KEY WORDS. Ellacuría; fatalism; voluntarism; historical reality; real possibility.

INTRODUCCIÓN

Es posible que uno de los rasgos más llamativos de nuestro marco ideológico dominante sea la extraña convivencia entre voluntarismo ingenuo en el orden individual y fatalismo en lo colectivo. No es ya sólo que sea más fácil imaginar el fin del mundo antes que el fin del capitalismo,¹ sino que esta sensación generalizada de que colectivamente no hay alternativas —y que trata de explorar, por ejemplo, Mark Fischer con el concepto de *realismo capitalista*— convive (in)felizmente con un triunfalista primado de la agencia individual.

Síntoma de ello es, por ejemplo, el paradójico casamiento que en los últimos años se está produciendo entre tendencias neoestóicas y emprendimiento neoliberal.² Un encuentro que se puede apreciar en los no pocos

¹ Sentencia atribuida al crítico literario marxista Fredric Jameson.

² El estoicismo está últimamente de moda, o, mejor dicho, la vertiente práctica del estoicismo romano. Si damos un paseo por las estanterías de la sección de filosofía de cualquier librería local nos encontraríamos con que no son pocas las reediciones y publicaciones de temática estoica que se están produciendo. Un rápido vistazo al top de ventas de libros de filosofía de Amazon (consultado de la propia página web a día 21 de noviembre de 2023)

videos sobre estoicismo aplicado que proliferan en plataformas de difusión de contenido en red, como YouTube. Esta suerte de *estoicismo libertario* recomienda aceptar como natural el orden dado (fatalismo), al mismo tiempo que nos incita a una férrea autodisciplina con la que tener éxito en los negocios: desde duchas frías hasta ayunos intermitentes, pasando por intempestivas jornadas de trabajo que comienzan a mitad de la noche. Pues, según se dice, todo pende de cuan resistente sea nuestra fuerza de voluntad (voluntarismo).

Y es que tal sobreabundancia de información sobre las bondades del estoicismo que pulula a través de librerías, periódicos digitales, plataformas de contenido y redes sociales, no puede ser vista como algo casual, sino como prestando servicio a los intereses del mercado. Otorgan claves para conformar una subjetividad adecuada para el trabajador del siglo XXI. Un trabajador que sea capaz de soportar los pesares de la vida moderna: la desregulación, la precariedad, el nomadismo o la incertidumbre.

El problema es que todo este casamiento parece tener graves implicaciones a distintos niveles, desde antropológicas hasta sociales. Tanto el fatalismo como el voluntarismo impiden hacerse cargo correctamente de un cierto estado de cosas, bloquean las posibilidades de redirigir la historia hacia metas más humanas, y, a la postre, contribuyen a perpetuar una situación injusta. Es por ello por lo que en este trabajo se va a tratar de presentar la obra prin-

da buena cuenta de esta efervescente fiebre estoica: en el primer y tercer puesto tenemos a Marco Aurelio y sus *Meditaciones*. Seguidamente, en octavo lugar, un libro titulado *Diario para estoicos*, de Richard Holiday, y que consiste en una suerte de antología de textos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio puesta al servicio de los desmanes de la vida cotidiana. Y, por indicar un título más, en el nada desdeñable puesto trece encontramos el *Manual de estoicismo* del ágrafo Epicteto. Nada mal la proporción, teniendo además en cuenta que en esta clasificación de filosofía de Amazon las obras compiten con otros títulos de dudoso contenido filosófico (más propios de autoayuda y de pedagogía). Lo que está claro es que el estoicismo (o una versión ampliamente simplificada y sesgada) vende. Convendría preguntarse ¿por qué esta demanda social de pescar en el estoicismo? Y más interesante, ¿a dónde nos lleva? ¿Es ventajosa desde una perspectiva liberadora y transformadora como la que sostuvo Ignacio Ellacuría desde la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en el 1968, hasta su brutal asesinato, en el 1989? Difícilmente una filosofía que exhorta a acomodarse al orden *naturalmente* dado, y a representar el papel que nos ha tocado vivir, puede contribuir a la liberación de las mayorías populares, tal y como pretendió Ellacuría desde las herramientas teóricas de la filosofía y de la teología.

principal de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*³ (1990), desde lo que pueda tener de utilidad para frenar estas dos indeseables tendencias.

El escrito tendrá así dos partes. En la primera desarrollaremos la cuestión del fatalismo y voluntarismo.⁴ Se extraerá qué concepción de la historia se desprende de estas dos actitudes y llamaremos la atención sobre algunos peligros e implicaciones que de aquí se siguen. Finalmente, ya en la segunda parte, presentaremos la concepción realista y estructural de la historia que elabora Ignacio Ellacuría en *FRH* para, a continuación, destacar aquellos aspectos internos rescatables. Con todo, se buscará mostrar cómo la problemática que plantea tanto el fatalismo como el voluntarismo permite un acceso a la principal obra filosófica de I. Ellacuría.

FATALISMO Y VOLUNTARISMO HISTÓRICO

Planteamiento de la cuestión

Para introducir la cuestión que se quiere desarrollar en este primer apartado, vamos a comenzar trayendo a colación el siguiente fragmento del psicólogo, filósofo y jesuita Ignacio Martín-Baró. Un texto que apunta a la línea de flotación de nuestro problema vehicular:

Mal pueden superarse los problemas cuando quedan remitidos a la voluntad de Dios y a las exigencias de la naturaleza humana (fatalismo), cuando son atribuidos a las peculiaridades comportamentales de los dirigentes (psicologismo personalista) o cuando son lisa y llanamente negados (desatención selectiva). (Martín-Baró, 1998, p. 189)

³ En adelante: *FRH*.

⁴ Vamos a emplear fatalismo y voluntarismo de manera respectiva a la historia, concretamente, a la marcha de la historia. Ambos términos involucrarán visiones diferentes del proceder histórico, pero que, como se irá viendo, coincidirán en el siguiente aspecto central: dificultan el diagnóstico y la transformación de una situación injusta.

Ciertamente, se puede afirmar que los principales problemas del mundo son antes de carácter histórico que natural.⁵ Sin embargo, ocurre a menudo que estos se hacen pasar por problemas naturales, es decir, se presentan con la misma inevitabilidad que podría tener la caída física de los graves. Asimismo, estos mismos problemas parecen tener un carácter más estructural que personal, aunque, de nuevo, habitualmente se exponen como siendo únicamente resultado de decisiones de determinados individuos. Y es que, como dice el fragmento citado, son fundamentalmente tres las formas mediante las cuales se imposibilita el adecuado tratamiento de tales problemas sociales e históricos: haciéndolos pasar por un problema natural, atribuyéndolos exclusivamente a la personalidad de algún dirigente o político, o, simplemente, ocultándolos.

Nuestra hipótesis es que una concepción de la historia que acentúe en exceso el carácter naturalista tiende al primer bloqueo, mientras que una concepción de la historia excesivamente historicista tenderá al segundo. De esta forma, y siguiendo en ello a Ignacio Ellacuría (1990, p. 165), llamaremos *fatalismos* a aquellas visiones que insisten en el carácter naturalista de la historia, mientras que con *voluntarismos* nos referimos a aquellas otras que enfatizan en exceso la historicidad y el carácter personal de la historia. En unos (fatalismos), la historia es resultado de leyes y procesos que siguen su curso con la misma inevitabilidad que la caída de los graves. Para los otros (voluntarismos), la historia es resultado de decisiones personales, esto es, de la libre capacidad creativa y optativa del individuo.

Tratemos de profundizar un poco más preguntándonos cuál es el problema filosófico que todo esto plantea. Es decir, ¿de qué hablamos exactamente en filosofía al referirnos a fatalismo y voluntarismo histórico? De las relaciones entre necesidad (naturaleza) y optatividad (historia). Según cómo se articulen estas relaciones, saldrá una concepción histórica considerada fatalista o voluntarista.

De este modo, podríamos decir que todo fatalismo, al igual que lo que llamamos voluntarismo, asumiría una respuesta a una pregunta no declarada acerca de cómo se relacionan historia y naturaleza, posibilidad y necesidad. En un caso, lo posible queda reasumido en la necesidad (fatalismo);

⁵ Problemas poblacionales, migratorios, ecológicos, energéticos o de inseguridad alimentaria. Todos ellos tienen en común que remiten a una determinada estructuración sociohistórica.

mientras que, en el otro, lo posible subsume a lo necesario (voluntarismo). Y es que, como iremos viendo, resultará fundamental para Ellacuría un adecuado ensamblaje entre estas dos posiciones de cara al tratamiento de problemas históricos y a la pretendida reconducción del decurso histórico hacia metas más humanas.

En lo siguiente nos ocuparemos por separado del fatalismo y voluntarismo histórico con el fin de ahondar en sus respectivos supuestos e implicaciones.

Fatalismo

Resulta patente la preocupación de Ellacuría por la cuestión del fatalismo.⁶ En sus escritos tiende a usar el término, en un primer sentido, como sinónimo de resignación ante el presente. Sin embargo, en un segundo sentido más filosófico es empleado para designar una forma de abstracción de la realidad histórica (*ideologización*) que atañe a la relación historia-naturaleza. En este segundo contexto, fatalismo tiene que ver con una interpretación errónea de la marcha de la historia y que a su vez implica, como veremos, una determinada actitud ante el presente (resignación) y el futuro (pasividad).

Vamos ahora a profundizar en este segundo sentido del término fatalismo a través de un breve repaso del concepto. Y es que no resulta sorprendente afirmar que eso del fatalismo ha ido tomando muchos rostros a lo largo de la historia. Desde fatalismo astrológico hasta fatalismo económico, pasando por fatalismo divino, filosófico o biológico. A nivel formal, todos ellos parecen coincidir, *mutatis mutandis*, en mantener una cierta conexión suprahistórica entre las acciones-decisiones individuales y el transcurrir sociohistórico.

Entre los ejemplos clásicos de sistemas de pensamiento en los que se ha dado algún tipo de fatalismo histórico, destacaría, en primer lugar, la tragedia griega. Ciertamente, la tragedia griega se caracteriza por que “sus personajes no son dueños de su vida, sino en que se poseen trágicamente como

⁶ Una preocupación que no es en modo alguno exclusiva, sino que se puede entender como síntoma epocal del contexto crítico latinoamericano en el que nuestro autor se movió. Así, por ejemplo, también lo encontramos como tema recurrente en los trabajos de psicología social que su amigo y colaborador Ignacio Martín-Baró elaboró a lo largo de la década de los años 70 y 80 del siglo pasado.

actores de la *moira* de los dioses” (Zubiri, 1986, p. 588). De este modo, aquí fatalismo tiene la forma de destino como Moira.⁷

En segundo lugar, se podría apuntar al ya mencionado estoicismo, más en concreto, a esta idea central de la ética estoica (apoyada por su lógica y su física) de que el hombre es impotente ante el destino. Un destino que recibe el nombre de *fatum*,⁸ y “que es como la secularización cósmica de la voluntad de los dioses convertida en razón universal, que domina y ordena el universo” (Ellacuría, 1990, p. 476). Es, pues, debido a esa impotencia provocada por la ineluctable forzosidad del destino, que la única respuesta cabal sería la impasibilidad estoica (*ataraxia*). Como representantes típicos de esta idea estoica podemos señalar a Séneca y a Epicteto. El primero insiste en que el deber de un hombre virtuoso es aceptar “con buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la constitución del universo” (Séneca, 2002, p. 79); mientras que el segundo sostiene que nuestro objetivo es “representar bien el papel que se te ha asignado, pues elegirlo le corresponde a otro” (Epicteto, 2023, p. 79).

Un tercer mojón vendría del cristianismo y su noción de Providencia. De acuerdo con Ellacuría esta no es otra cosa que “la voluntad divina que proclaman los profetas y [...] que rige el curso de la historia en conexión con las voluntades individuales” (1990, p. 476). No obstante, conviene matizar que el cristianismo siempre ha mantenido una relación ambigua con el fatalismo. Un complicado tira y afloja que se puede resumir en el lugar que ocupa el libre albedrío en relación con la gracia divina, la naturaleza caída del hombre y la Providencia. Algunas célebres discusiones a este respecto han sido: la polémica Pelagio-Agustín de Hipona; el voluntarismo divino (Ockham y Duns Escoto) frente al averroísmo latino o las disputas entre católicos, luteranos y calvinistas en el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma. Asimismo, cabe mencionar el cambio radical que introduce la Teología de la Liberación en relación con la fe como antídoto frente a la resignación fatalista (Ellacuría, 1984, p. 107).

⁷ Palabra griega que significa, entre otras cosas, *destino*. En la mitología griega se solía hablar de *Moiras*, en plural, para referirse a tres diosas que controlaban la vida de cada ser humano.

⁸ Ese destino puede tener muchos nombres: en época helenística se trataba del *nous* y del *logos*, mientras que en la romana (con Séneca, Epicteto y Marco Aurelio) se usaba el término *fatum* o *Deo*. Ahora mismo cabe más bien hablar de destino como movimiento de los mercados.

En cuarto lugar, destacamos a Hegel y su conocido *ardid de la razón*. De acuerdo con Zubiri, el hegeliano ardid de la razón⁹ “viene a ser el precipitado idealista de la idea de providencia: el hombre al poner en ejercicio su interés individual está poniendo en marcha la voluntad de Dios sobre la historia” (1986, p. 588). Asimismo, no podemos dejar de mencionar la deriva fatalista de la filosofía nietzscheana (*amor fati*), así como de ciertos marxismos vulgares, en los cuales habría una entronización de las fuerzas productivas y de las leyes materialistas de la historia.

Con esto podríamos darnos por satisfechos. Sin embargo, el fatalismo también se presenta a menudo bajo diversos ropajes de pretendido carácter científico. Vamos simplemente a señalar dos de estas variantes contemporáneas de fatalismo o *neofatalismo*. Así pues, en primer lugar, nos referiremos al fatalismo economicista de la economía neoliberal de la Escuela de Economía de Chicago (*v.gr.*: M. Friedman). Se trata de lo que Pierre Bourdieu ha llamado: el *fatalismo de los banqueros*, y que sería parte de la ideología dominante. Consiste en pretender “hacernos creer que el mundo no puede ser diferente a como es actualmente –en otras palabras, absolutamente sumiso a los intereses y deseos de los banqueros” (Bourdieu, 2000, p. 160). Los economistas serían como los profetas de Israel que incansablemente proclaman la nueva voluntad divina, a saber, la voluntad de los mercados, y que no es más que la voluntad de los intereses del capital encarnado en ciertos oligopolios.¹⁰

Como segunda variante contemporánea, señalaremos ciertas formas de fatalismo biologicista que pervive en algunas teorías genéticas (como así lo han señalado algunos críticos de la sociobiología)¹¹ o neurocientíficas.

⁹ Aquí sería relevante llamar la atención acerca de la interpretación biologicista (instinto sexual que va en favor de los intereses de mantenimiento de la especie) y economicista-liberal (mano invisible del mercado que armoniza los intereses individuales en favor del interés común) del hegeliano ardid de la razón.

¹⁰ Asimismo, y como decíamos en la introducción, ha sido Mark Fisher quien más recientemente ha desarrollado esta cuestión en *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* (2016) con la acuñación del término realismo capitalista. Este concepto viene a designar la presente situación cultural en el que el capitalismo se presenta no solo como “el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa” (Fisher, 2016, p. 22).

¹¹ Rose, Kamin y Lewontin, en su libro *No está en los genes* (1984), critican duramente a la sociobiología, y a sus principales representantes —R. Dawkins con *El gen egoísta* (1976) y E. O. Wilson en *Sociobiología: la nueva síntesis*, (1975)—, acusándola de ser reduccionista, determinista y, a la postre, de prestar coartada ideológica a la justificación del desorden y la desigualdad social.

Estas teorías acostumbran a incurrir en reduccionismos explicativos del comportamiento —de acuerdo con las cuales somos principalmente nuestros genes (R. Dawkins) o nuestro cerebro (A. Damásio)— conducentes a formas de determinismos. De aquí se desprende una concepción de la historia determinada desde la primariedad del cerebro humano o la estructura genética del individuo, “como si lo que puede ocurrir y de hecho ocurre en la historia tuviera el fatalismo azaroso de la evolución biológica” (Ellacuría, 1990, p. 170). Corrientes fascistas y neofascistas, movimientos *alt-right* o neoconservadores de distinto signo, se amparan, cada uno a su modo, en una cosmovisión determinada por una cosmovisión biologicista.

De acuerdo con Ellacuría, todas estas concepciones fatalistas, coincidirían en considerar “que la historia, como los astros, tiene su propio curso con independencia de las voluntades individuales” (1990, p. 476). Con sus diferencias, involucran una concepción pasiva de la historia. Asimismo, apuntan a un grave problema metafísico, a saber: qué tipo de realidad es la historia. Es decir, qué estatuto que tiene la historia respecto del proceder natural. No obstante, conviene insistir en no estamos únicamente ante un problema teórico propio de una filosofía primera. Más adelante atenderemos a algunas consecuencias antropológicas y políticas de esta concepción fatalista de la historia, mas no sin antes dedicar unas palabras a la otra posición enfrentada: el voluntarismo histórico.

Voluntarismo histórico

Ellacuría entiende por voluntarismo —o *aventurerismo*¹²— histórico aquella concepción de la historia que tiende a considerar que cualquier posibilidad es susceptible de estructurarse con cualquier otra, y, por tanto, “que todo es igualmente posible” (Ellacuría, 1990, p. 547). Se trataría de una forma de idealización de la historia y, al igual que ocurría con el fatalismo, presupone una respuesta a la pregunta por la integración entre lo natural y lo histórico. Una respuesta ahora inversa respecto de la que se asume desde la concepción fatalista.

¹² Se suele entender por *aventurerismo* la tendencia a tomar iniciativas políticas al margen de las condiciones y posibilidades reales dada una determinada situación histórica.

De esta forma, el voluntarismo supone hacer de la historia una empresa personal, sin tener en cuenta procesos impersonales transindividuales (estructuras y sistemas). Esto no puede menos que encajar muy bien con la muy extendida ideología neoliberal del emprendedor. Asimismo, presupone la creencia de que todas las posibilidades históricas están igualmente al mismo nivel, de manera que solo las separaría la voluntad individual de cada uno. Es decir, es el esfuerzo individual lo que dista entre las distintas posibilidades históricas, haciendo con ello abstracción de las posibilidades —e imposibilidades— reales de la situación histórica y del grupo social.

Filosóficamente esta concepción encuentra cierto eco en buena parte del idealismo¹³ (Schelling y Fichte) y del romanticismo alemán (Schiller), así como, más recientemente, en el existencialismo del siglo XX. Corrientes, todas ellas, en las que hay un primado de la subjetividad individual y que enfatizan la dimensión creadora del ser humano. Hoy encuentra su principal referente en el manido “querer es poder” que es habitual en círculos de emprendimiento y de coaching.

Implicaciones antropológicas, políticas y psicosociales

Una vez hecho este recorrido por el fatalismo y el voluntarismo histórico, en este subapartado nos ocuparemos de las posibles implicaciones que ambas concepciones de la historia tienen a tres niveles: antropológico, sociopolítico y psicosocial. Con ello, la pregunta que buscamos encarar es: ¿cómo una concepción de la historia fatalista y voluntarista afecta a nuestra comprensión del ser humano, así como a nuestro psiquismo y a las posibilidades reales de transformación social? Pues bien, respecto del primer nivel, lo primero que cabe mencionar es que Ellacuría parece defender una coimplicación entre concepciones del hombre y de la historia. De esta manera, por ejemplo, afirma que “una acentuación excesiva de la naturalidad de la historia [...] puede llevar a una crasa materialización del hombre” (Ellacuría, 1990, p. 165). Sin embargo, es en la manera de entender la constitución de la vida humana en donde más va a influir la concepción que se tenga de la historia.

¹³ En lo que críticamente se llama en la historia de la filosofía: *filosofías del sujeto*, o de la conciencia, cuyo máximo exponente estaría en el idealismo alemán. Así, por ejemplo, con Fichte el yo pone el no-yo, la iniciativa pende del sujeto.

De acuerdo con Ellacuría, la vida humana está compuesta como un todo de tres dimensiones: la dimensión de agente, de autor, y de actor.¹⁴ Cada una de estas tres dimensiones se correspondería con los tres elementos que integran la trama de la vida de cada cual: las acciones que cada uno ejecuta a partir de sus estructuras psicoorgánicas; las decisiones que uno va tomando a partir de un elenco de posibilidades; y, finalmente, todo aquello que entra en nuestra vida como siéndonos dado (cierta destinación). Estos tres elementos (acción, opción y destinación) son aspectos esenciales del argumento de la vida misma y por cuya virtud podemos hablar de tres dimensiones de la vida humana. De esta forma, llamamos dimensión de agente a la consideración de la vida humana como ejecutora de acciones (de potencias naturales); dimensión de autor al hombre como libre realizador de posibilidades que se le presentan; y dimensión de actor a aquella consideración de la vida humana como arrastrada por factores y circunstancias que sobrepasan su control.

Ellacuría asumirá este esquema tripartito ofreciendo una orientación política que no encontramos en Zubiri. Hemos dicho que estas tres dimensiones son constitutivas a la vida humana de cada cual, es decir, siempre están presentes. Sin embargo, lo que puede ocurrir es que una de ellas adquiera más relevancia que las otras. Por ejemplo, las posiciones más historicistas de la historia (voluntarismo) tienen como correlato una visión del hombre como autor; mientras que las más naturalistas (fatalismo), mantienen una idea del hombre como ejecutor y actor. Y esto no es en modo alguno inocente, pues resulta que enfatizar solo una de estas tres dimensiones, dejando el resto de lado, tiene implicaciones políticas. Así, por ejemplo, “si se resalta [...] la vida como destino impuesto al hombre y al hombre como actor de ese destino [...] la vida sería así un espectáculo al cual se asiste o una tragedia que se padece, sin que haya lugar para el ímpetu transformativo” (Ellacu-

¹⁴ Todo este desarrollo lo encontramos al final del capítulo 4 de *FRH* y está tomado de un curso oral que impartió Zubiri en el año 1953-54, titulado *El problema del hombre*. Este es un curso importante debido a que, entre otras razones, Zubiri tratará temas que nunca más volverá a tocar. Presenta, además, la virtud de tener mayor facilidad de lectura al ofrecer algo menos de rigor formal (la gran obsesión de Zubiri) en comparación con otros cursos y escritos suyos. La parte que nos atañe de acuerdo con los intereses de este trabajo, y sobre la que se basa Ellacuría para el desarrollo de la triple dimensión de la vida humana, se encuentra recogido en el capítulo X, “el decurso vital”, de *Sobre el hombre* (1986). Obra de Zubiri editada y publicada por Ellacuría una vez ya fallecido aquel.

ría, 1990, p. 478). En cambio, “la implicación del actor con el autor [...] permite alumbrar una esperanza activa y realista, que en la ruptura eficaz del presente puede ir constituyendo un papel distinto, del cual ya no se es simplemente actor” (Ellacuría, 1990, p. 482).

Lo anterior nos pone sobre la pista de las implicaciones políticas y psicosociales que mantienen el fatalismo y el voluntarismo. Respecto de lo primero, decíamos que enfatizar excesivamente la naturalidad de la historia, vale decir, acentuar que el principio último del proceso o dinamismo histórico es extrínseco a nosotros (ya sea este Dios, la providencia, el *nous*, el despliegue de la Idea Absoluta o el dinamismo del capital), llevaba a una concepción de la vida del hombre como reductivamente actor. Como acabamos de ver, de aquí extrae Ellacuría la consecuencia política de que esto deja muy poco margen para la transformación social. Y para entender esta implicación política tenemos que entrar en el aspecto psicosocial.

Pues bien, decíamos también que hacer de lo histórico algo natural era caracterizado por Ellacuría como una forma de ideologización.¹⁵ Es decir, hacer pasar por natural algo que no es sino resultado histórico constituye, en términos filosóficos, una abstracción de la realidad histórica. Pero es que, además, dicha abstracción constituye en términos políticos un mecanismo efectivo para mantener el poder. La razón de esta efectividad reside en que suscita una actitud resignada, que es a su vez consecuencia psicosocial de que los problemas históricos se presenten como problemas naturales. Y el interés político de esto no es menor: un psiquismo con un marcado carácter fatalista está incapacitado para encarnar cualquier transformación social. De esta forma, habría una cierta propensión a ciertos rasgos de carácter en función de la concepción de la historia y del tiempo que se asuma. Así, por ejemplo, dirá Ellacuría que “la apertura y el carácter rectilíneo apoyan la creatividad y la esperanza mientras que la concepción contraria propende a la pasividad y al fatalismo” (1990, p. 80).

¹⁵ En línea parecida a como lo hace su amigo y colaborador jesuita Ignacio Martín-Baró. Para este, el fatalismo constituye un “correlato psíquico de determinadas estructuras sociales” (Martín-Baró, 1998, p. 96). Para decirlo con más propiedad: el fatalismo es la interiorización de la dominación social, y sirve, entre otras cosas, como soporte ideológico para mantener y reproducir el orden social que le ha dado cobertura.

En cuanto a las implicaciones del voluntarismo, decíamos que acentuar excesivamente la historicidad de la historia (es decir, que el principio del dinamismo histórico recaiga únicamente en la vida de cada cual) llevaba a una ingenua comprensión de la vida del hombre como reductivamente autor. Con ello se acentúa en exceso el papel de la subjetividad en la marcha histórica. Se trata de una visión incompleta que hace depender el porvenir únicamente de la decisión personal y la libre elección. Y esto, como pasaba con el fatalismo, también tendrá sus problemas.

En efecto, poner demasiado énfasis la dimensión de autor, insistir en exceso en el aspecto de *proyecto* del que siempre se es *libre a la fuerza* para elegir, comporta que se tienda a considerar al individuo como el único responsable de su propia situación. Esto no puede menos que obviar de manera grosera cualquier tipo de condicionamiento.

Así pues, desde una perspectiva que pone todo el peso únicamente en la dimensión creadora, resulta del todo impropio buscar responsabilidades en las estructuras económico-políticas a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. Dicho de otra manera, absolutizar la dimensión de autor, incurriendo con ello en *idealismo de la libertad* —como así lo llama Ellacuría— podría terminar obviando las estructuras sociales y todos aquellos limitantes (naturales, sociales e históricos) con los que hay que contar para plantear una efectiva praxis liberadora.

Finalmente, y en relación con lo anterior, con esta visión voluntarista de la historia se tiene el riesgo de reducir los problemas estructurales a rasgos de carácter y de personalidad, esto es, de asignar “a las personas causalidades propias de las estructuras sociales” (Martín-Baró, 1990, p. 180) y, con ello, confundir la esfera de lo social con lo individual. Algo que en algún lugar Ellacuría ha llamado *voluntarismo político* (Ellacuría, 2009, p. 277) y que, como veíamos con el fragmento de Martín-Baró, constituye uno de los bloqueos a la hora de encarar los problemas del mundo. Y esto porque personificar los problemas del mundo, como siendo únicamente responsabilidad de determinados individuos o colectivos, comporta una terrible incapacidad para descubrir la raíz impersonal, sistemática y estructural, de tales procesos y problemas históricos.

LA ALTERNATIVA: *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA*

Hemos visto que fatalismo y voluntarismo presuponen una desajustada articulación naturaleza-historia e implican una concepción sesgada de la vida humana, así como toda una determinada actitud ante el presente (resignación y aventurerismo) y el futuro (pasividad e ingenuidad) con nefastas consecuencias políticas (incapacidad para diagnosticar y pronosticar problemas estructurales). El peligro que tenía el fatalismo histórico era hacer abstracción de la realidad histórica (ideologización) y reducir los problemas históricos a problemas naturales, con todas las consecuencias psicosociales que ello conllevaba (pérdida del ímpetu transformativo). Asimismo, con el voluntarismo histórico nos topábamos con otro peligro no menor: hacer pasar los problemas estructurales por problemas personales (voluntarismo político). Dos riesgos que, como decíamos, tienen en común que bloquean el correcto diagnóstico de la situación histórica y truncan las posibilidades de transformación social.

Es por ello por lo que, llegados a este punto, la pregunta que queda abierta es la siguiente: ¿cómo, entonces, conceptuar filosóficamente la historia con el fin de entablar una relación con el porvenir que no incurra ni en actitud fatalista ni en actitud voluntarista? ¿Desde qué marco poder dar respuesta a esta articulación? Hace falta una teoría integral de la historia que no incurra en ideologizaciones –como ocurren con el fatalismo y el voluntarismo histórico– para poder intervenir eficazmente en el presente decurso histórico. Se requiere, por tanto, de un marco que se haga cargo de la relación historia-naturaleza, de la interrelación entre la posibilidad y la necesidad, con el fin de no caer en tales manipulaciones interesadas. Cuestión, sin duda, importante a la hora de tantear una efectiva hoja de ruta de cara a la solución de graves problemas estructurales.

Pues bien, quizá una clave se encuentre en *FRH* de Ignacio Ellacuría. La hipótesis que se va a sostener es que en esta obra habría elementos suficientes para combatir estas dos posiciones contrarias entre sí en lo que respecta a la marcha de la historia gracias. Vayamos con ello.

El contexto filosófico

Filosofía de la realidad histórica (1990) constituye la obra filosófica de mayor envergadura de I. Ellacuría. Es un trabajo que se mueve en las coordenadas intelectuales de la filosofía de Zubiri y que enraza en una tradición de pensamiento que hace de la historia objeto filosófico de primer orden.

Hablaremos, a continuación, de este contexto con el fin de situar mejor el proyecto filosófico de Ellacuría, para, seguidamente, discutir algunos los aspectos internos más relevantes de la obra. Finalmente, nos detendremos en aquellos elementos que podrían ayudar a combatir posiciones fatalistas y voluntaristas de la historia.

La historia se ha entendido a lo largo de la filosofía de muchas maneras. El pensamiento griego, por ejemplo, nunca le dedicó demasiada importancia filosófica. Tenemos a Heródoto (conocido como “el padre de la historia”), Jenofonte o Tucídides, que hicieron las veces de historiadores, pero sus nociones de historia no pasaban de ser mero *testimonio*. No encontramos un verdadero tratamiento filosófico de la historia como el que sí que hay en otros ámbitos (v.gr: el saber, la verdad, el movimiento...etc.). Y esto porque la filosofía griega tendió a ocuparse de lo eterno, inmutable y necesario, tomando el modelo de las matemáticas. Además, se trata de una filosofía cuyos conceptos más importantes (v.gr: sustancia-accidente, potencia-acto, materia-forma) fueron acuñados no para pensar la historia, sino la realidad natural, esto es, el movimiento de los entes naturales y lo que permanece frente a todo cambio. Cabe simplemente recordar cómo para Platón el conocimiento más elevado, la *episteme*, es el de las cosas que son, lo que verdaderamente es y que permanece: las ideas o formas (*eidos*). Asimismo, no es tampoco casualidad que la primera categoría de la *Metafísica* de Aristóteles sea la sustancia, que, entre otras definiciones que da El Estagirita, sería aquello que permanece frente a los cambios. Esto es, lo independiente que es sustrato (*hypokeimenon*) de accidentes.

De modo que eso de la historia, por lo que tiene de probable y de contingente, ha solido quedar relegado. No es hasta la irrupción del pensamiento, primero judío, y luego cristiano, cuando la historia adquiere apertura e importancia. Sin embargo, este acercamiento resulta tener un interés más teológico (la historia como el lugar de manifestación y revelación de Dios)

que filosófico. Y, por si esto fuera poco, se sigue echando mano de la filosofía griega. Un refinado instrumental teórico, ciertamente, pero que, como acabamos de mencionar, quizás no es el más apropiado para la tarea empleada. Las categorías aristotélicas de potencia y acto, por ejemplo, podrán servir para conceptuar el paso de la bellota a la encina, pero no parece que la historia y lo propiamente humano se deje atrapar bien con este esquema.

Hay que esperar casi al siglo XVIII (Vico) y, sobre todo, al XIX, con Hegel a la cabeza, para un replanteamiento radical del asunto de la historia y de los conceptos con que esta se piensa. Así, autores como Nietzsche, Marx, Dilthey, Bergson, Heidegger u Ortega someten a crítica y hacen replantear, cada uno a su modo, los viejos conceptos metafísicos. Todos ellos coinciden en que hace falta una renovación de los conceptos que hemos heredado para hacernos cargo de lo propiamente histórico. Ortega habla de *conceptos provisionales* en su proyecto de una razón que sea histórica y Heidegger de conceptos como meras *indicaciones formales* en su primer proyecto de una fenomenología hermenéutica de la facticidad. El marco ha cambiado, y ahora el centro de la reflexión es la historicidad, la temporalidad... etc.

Pues bien, es en este replanteamiento en el que ubicamos, junto a estos célebres nombres, a Zubiri y Ellacuría. Ambos van a insistir en que se necesita una nueva metafísica de la historia, aunque en el caso del segundo hay importantes motivos extrafilosóficos. Y es que para el vasco-salvadoreño en la adecuada comprensión de la historia se jugará la posibilidad de intervenir en ella para redirigirla hacia metas más humanas. Se juega, en suma, la liberación de los oprimidos. Es, pues, a partir de este contexto filosófico desde donde tenemos que entender el proyecto ellacuriano que toma cuerpo con *Filosofía de la realidad histórica*.

Aspectos internos de la obra

Ignacio Ellacuría en *FRH* expone una visión estructural y sistemática de la historia. Esta visión estructural remite directamente a la filosofía de Zubiri, calificada e interpretada por Ellacuría como un *realismo materialista abierto*.¹⁶ Concretamente, a la metafísica que Zubiri elabora en su etapa de

¹⁶ Así lo expresa en, al menos, dos artículos: uno del año 1983, titulado: Aproximación a la

madurez, con su obra *Sobre la esencia* (1962), y, sobre todo, en los cursos que fue impartiendo, como el que tuvo lugar en el año 1968, titulado: *Estructura dinámica de la realidad*.

FRH busca conceptualizar la realidad íntegra de la historia sirviéndose, pues, de las herramientas teóricas que le proporciona la filosofía de su maestro. En esta conceptualización se pueden distinguir dos puntos de vista: el punto de vista realista e integral (capítulos 1 a 4) y el diferenciativo o formal (capítulo 5). En el primero se encarga de aquello que interviene en la historia (las notas-de la historia) haciéndola posible, esto es, los momentos estructurales que articulan la realidad de la historia.¹⁷ Mientras que en el capítulo 5, Ellacuría deja de lado aquellos momentos intervinientes de la historia que ha ido examinado en los capítulos anteriores (consideración integral) para abordar aquello propiamente diferenciativo de la realidad histórica (consideración formal). Es decir, lo histórico propiamente dicho. Y aquello que modula la formalidad de lo real de manera histórica es la apropiación y capacitación de posibilidades, cuyo dinamismo es la praxis humana.¹⁸

Durante todo este camino, en el cual van a quedar integrados muchos de los desarrollos zubirianos sobre la materia, el espacio, el tiempo, la sociabilidad o la historicidad, Ellacuría se esfuerza en ofrecer un marco teórico capaz de hacerse cargo de la interrelación entre la historia y la naturaleza. Todo ello con el interés rector de fundamentar una praxis histórica con la que llevar “la historia hacia metas más humanas” (Ellacuría, 1990, p. 471). El objetivo de *FRH* se puede expresar, entonces, de la siguiente forma: contar con una adecuada metafísica¹⁹ con la que poder liberar el futuro de

obra completa de Xavier Zubiri (Ellacuría, 2001, p. 383); y otro del 1984 llamado: Zubiri, cuatro años después (Ellacuría, 2001, p. 401).

¹⁷ Por ejemplo, la materialidad de la historia, de cuyos 4 momentos básicos (la materialidad, la espacialidad, la temporalidad y la biologicidad) se encarga en la primera parte del primer capítulo.

¹⁸ Dicho con otras palabras: atendiendo a la realidad formal, esto es, a lo propiamente histórico (aquello que hace de la realidad una realidad histórica y que, al ser parte de una estructura superior, el resto de las notas quedan integradas), lo histórico se define por la apropiación colectiva de posibilidades.

¹⁹ Conviene recordar a este respecto las palabras de Ellacuría acerca del sentido práctico que tiene la metafísica: “La metafísica no es ajena a la realidad histórica y, por lo que toca a la filo-

un horizonte cerrado y reconducir la historia por otro camino. Pues resulta que sin una profunda comprensión de la historia estamos desarmados para determinar aquello que, más radicalmente, configura un momento histórico (Ellacuría, 1990, p. 445). Y sin tener claro la figura histórica, no sabemos qué es necesario cambiar para llevar la historia por otro camino.

Por lo tanto, alumbrar un futuro diferente para la humanidad (preocupación vital de Ignacio Ellacuría) pasa por ponerse en claro sobre aquello que hay que liberar, y que, en su sentido más radical, es la historia misma. Ello requiere conocer los dinamismos históricos, los diferentes aspectos que intervienen como momentos estructurales (materialidad, socialidad e individualidad) y cómo estos refluyen sobre la vida de cada cual en la forma de posibilidades e imposibilidades.

Elementos para combatir fatalismo y voluntarismo

Demos ahora un paso más. En este apartado se resaltarán, de una manera no exhaustiva, aquellos aspectos rescatables de la obra desde lo que pudieran tener de utilidad para frenar tales concepciones reductivas del proceder histórico: fatalismo y voluntarismo. Y, para ello, vamos a comenzar, en primer lugar, con el peculiar tratamiento de la relación historia y naturaleza que se encuentra en FRH.

En efecto, señalaremos como un primer elemento recuperable de la obra para combatir la ideologización histórica –fatalista o voluntarista– a la conceptualización no reductiva de la relación historia-naturaleza. Ya hemos visto que sobre esta relación descansan muchos encubrimientos interesados (ideologizaciones), de ahí que ello conforme una particular fijación del pensamiento ellacuriano. Y esto, de nuevo, no sólo por motivos filosóficos y teológicos, sino, sobre todo, por razones sociopolíticas, pues: “la dominación dependencia es resultado de un proceso histórico injusto y no de una necesidad natural” (Ellacuría, 2000, p. 308).

Es así como a lo largo de la obra hallamos una integración no reductiva gracias a la concepción estructural que se tiene de la historia. Durante mu-

sofía, querer dedicarse al “tratamiento” de esa realidad sin una sólida metafísica [...] es como querer dedicarse al “tratamiento” de las enfermedades sin una sólida base científico-médica” (Ellacuría, 2007, p. 557).

chas páginas, Ellacuría se esfuerza por hacer ver cómo la realidad histórica no se da por oposición, ni por yuxtaposición, a la realidad natural, sino que lo natural queda incluido como un momento de la realidad histórica. Y para conceptualizar la manera no reductiva en que lo natural se hace presente en lo histórico y lo histórico en lo natural, el autor se sirve del esquema zubiriano: “desgajamiento exigitivo-liberación-subtensión dinámica”. Un esquema que tiene la virtud de “explicar a la par la unidad y la irreductibilidad de lo histórico y de lo natural, de la historia y de la naturaleza” (Ellacuría, 1990, p. 115), sin naturalizar la historia (fatalismo), ni tampoco, por contrapartida, historizar en exceso la historia (voluntarismo). Mas bien, lo que se pretende con ello es presentar la historia como aquella realidad más abarcante que descansa sobre la naturaleza, esto es, que subsume a la naturaleza, de manera que esta queda integrada como nota-de la historia (pues no cabe pensar la historia sin la naturaleza). Siguiendo dicho esquema, la historia queda desgajada de la naturaleza y, al mismo tiempo, subtendida dinámicamente por ella.

De esta forma, se da una “mutua remisión por la que lo inferior cobra una forma nueva dentro de una estructura nueva y la estructura nueva es posibilitada activamente por lo inferior” (Ellacuría, 1990, p. 75). No obstante, cada una, naturaleza e historia, siguen manteniendo su dinamismo propio y sus diferencias, aunque si bien es cierto que la prioridad viene de la realidad histórica como nueva totalidad estructural en la que las demás formas de realidad quedan integradas. Así con todo, no cabe hablar de posibilidad histórica y de libertad (voluntarismo) como abandono u oposición de la necesidad (fatalismo), sino que aquella se construye *en* y *desde* la necesidad natural.

Hemos dicho que esta suerte de integración no reductiva entre la historia y la naturaleza –no como esferas separadas, sino en su implicación mutua– es tildada por Ellacuría de *estructural*. Pues bien, para frenar ciertas derivas fatalistas y voluntaristas quizás podríamos rescatar, en segundo lugar, este marco estructural que atraviesa toda la obra. Un enfoque que huye del reduccionismo explicativo, del determinismo unívoco²⁰ y que asimismo busca distanciarse tanto del monismo (ya sea este materialista o idealista) como del dualismo.

²⁰ En el que caen tanto el fatalismo como el voluntarismo.

Pues bien, son varios los lugares en los que Ellacuría dice que “la historia [...] tiene una estructura propia” (Ellacuría, 1990, p. 132) y que “la posibilidad misma de intervenir estructuralmente en la configuración de la sociedad y en la marcha de la historia” (Ellacuría, 1990, p. 262) pasa por adoptar un modelo estructural “capaz de salvar la autonomía relativa de las partes sin romper la unidad estructural del todo” (Ellacuría, 1984, pp. 195-196). Quien fuera rector de la UCA va a encontrar este enfoque estructural, de nuevo, en los desarrollos metafísicos de Zubiri;²¹ aunque no sin enriquecerlo puntualmente con otras corrientes que asumen una visión estructural en sus análisis sociohistóricos, como son el marxismo o la sociología latinoamericana de la dependencia. Este esquema —o concepción— estructural se opone a una concepción sustancialista de la historia e involucra toda una amalgama de conceptos zubirianos, como: sustantividad, estructura, sistema, funcionalidad o unidad coherencial, los cuales son aplicados por Ellacuría sociopolíticamente.²²

La idea aquí propuesta, entonces, es que solo un enfoque o concepción estructural de la historia, como la desarrollada en FRH, permitiría eludir tanto una concepción fatalista, como voluntarista de la historia. Y esto es debido a que consigue integrar, en un mismo marco, distintos elementos intervinientes como notas-de una misma totalidad. Dicha concepción estructural, aun teniendo en cuenta los diferentes elementos intervinientes en la marcha de la historia a modo de condicionamientos históricos (naturales, sociales, económicos... etc.), considera a la praxis humana como lo propiamente histórico, evitando, de este modo, el determinismo fatalista. Y, al mismo tiempo, hace ver que esta no se da en el vacío, sino que esta *codeterminada* por el resto de notas-de la historia, atemperando también con ello el voluntarismo ingenuo.

Como otro elemento a rescatar de la obra, podemos indicar, en tercer lugar, el tratamiento realista de la noción de *posibilidad* que se hace desde un realismo no ingenuo.²³ En efecto, en el último capítulo de la obra

²¹ En concreto, en el nuevo concepto zubiriano de esencia, la estructura, que para Ellacuría supone una superación del sustancialismo clásico y del existencialismo (Ellacuría, 2007, p. 416).

²² Por ejemplo, para clarificar cuestiones que tienen implicaciones prácticas, como, por ejemplo, la relación persona-comunidad o la ya mentada relación naturaleza-historia.

²³ Esta noción de posibilidad que Ellacuría desarrolla ampliamente en el último capítulo de

(capítulo 5), encontramos una idea de posibilidad entendida no de forma exclusivamente conceptiva (es decir, como lo no contradictorio),²⁴ sino como lo físicamente posible (hacer posible). De hecho, el punto fuerte de discusión entre la concepción voluntarista de la historia y la concepción realista de *FRH* se podría cifrar aquí, esto es, en cómo se entienda la idea de posibilidad. Para el vasco-salvadoreño “las posibilidades tienen una carga de realidad precisa [...] por lo cual no toda posibilidad imaginada es una posibilidad real” (Ellacuría, 1990, p. 547). *Posibilidad real* quiere decir, pues, que las posibilidades son siempre *de* la realidad. Esta genitividad no expresa otra cosa que una dependencia, respectividad intrínseca —o funcionalidad— de la posibilidad respecto del momento de realidad. Tal dependencia es constitutiva a la propia posibilidad, esto es, toda posibilidad es una *posibilidad-de*. Y esto es debido a que es la propia realidad histórica (con todos sus momentos integrantes), su estructura y configuración, lo que delimita el ámbito de posibilidades que cabe alumbrar por apropiación colectiva en un momento dado.

La realidad, entonces, delimita qué posibilidades cabe alumbrar, el ámbito de posibilidades y de imposibilidades. De modo que no con cualquier estructuración sociohistórica se puede realizar cualquier posibilidad, esto es, no cualquier todo histórico admite cualquier ingrediente. Se llama *figura* histórica a la actualidad que adquiere la realidad histórica por la apropiación de unas u otras posibilidades del grupo social. Dicho con otras palabras, la realidad histórica toma una figura u otra por actualización y apropiación del sistema de posibilidades del que dispone.²⁵ De forma que:

es posible que con un mismo sistema de posibilidades se pueda adoptar una figura u otra: así, por ejemplo, hoy podría desaparecer

la obra está tomada también de la filosofía de Zubiri, en concreto, del escrito: *La dimensión histórica del ser humano*, publicado en *Realitas I* en el año 1974 a partir de la última parte de un curso impartido ese mismo año: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*.

²⁴ Como una categoría de modalidad a la manera de la tradición metafísica.

²⁵ Es más, ya no es solo que la realidad histórica tome una figura u otra por actualización y apropiación del sistema de posibilidades e imposibilidades del que dispone, sino que además no todas las posibilidades de una figura histórica son igualmente realizables por cada grupo o sector social. Así, por ejemplo, el derecho a voto no ha sido una posibilidad igualmente distribuida.

el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y de conciliación. (Ellacuría, 1990, p. 446)

Con todo, sostenemos que es importante reivindicar el momento de realidad de cualquier posibilidad histórica con el fin de poner freno al voluntarismo histórico. Este asumía como supuesto intocado que cualquier posibilidad era susceptible de articularse con cualquier otra (tal y como veíamos en la primera parte del artículo), haciendo con ello abstracción de la situación real. Cabe entonces sostener desde aquí que, frente al voluntarismo histórico, no con cualquier realidad cabe alumbrar cualquier posibilidad.²⁶ Así como, por ejemplo, con un vaso de agua no se puede envolver un regalo (esa posibilidad no está abierta en la condición de la cosa “vaso de agua”), tampoco se puede llevar a cabo un Estado de Derecho, o un orden constitucional justo que defienda derechos humanos básicos (como el derecho a la vivienda, la alimentación, la sanidad o la educación), en una realidad socio-histórica cuyo subsistema económico tenga por dinamismo fundamental la acumulación del capital y el hacer del dinero más dinero. Para realizar lo primero (i.e. la realización histórica de los derechos humanos) habría que trastocar la realidad de lo segundo (un orden histórico dirigido por el dinamismo del capital). Dicho brevemente, la posibilidad vida digna para todos no está abierta en una configuración histórica como la nuestra, descrita y caracterizada por Ellacuría en varios lugares²⁷ como: *civilización del capital*.

Por último, convendría retener la idea de que la *funcionalidad* es una noción más apropiada que la de *casualidad* para entender el dinamismo histórico, más allá de cualquier concepción fatalista o voluntarista. Veamos qué queremos decir con esto.

La *funcionalidad* es un concepto metafísico que remite a la filosofía de Zubiri y que está emparentado con otros, como *respectividad* o *realidad*. Se

²⁶ Dicho en terminología zubiriana: que no con cualquier cosa-real se puede dar cualquier *cosa-sentido*.

²⁷ Algunos escritos en los que aparece la crítica de Ellacuría a la civilización del capital son: *Utopía y profetismo* (1989), *El desafío de las mayorías populares* (1989), *La construcción de un futuro distinto para la humanidad* (1988) y *Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?* (1989).

trata, primariamente, de un carácter trascendental de la realidad —esto es, de la realidad en tanto que realidad—, a saber: que “todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales [...] Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura” (Zubiri, 1988, p. 26). Dicho con otras palabras, con la idea zubiriana de funcionalidad se pretende dar cuenta con rigor de una característica de la realidad. Esta característica no es otra que el que “las cosas reales están todas ellas “en función de” las demás, donde este “en función de” ha de entenderse en un sentido físico” (Ellacuría, 1990, p. 587). Asimismo, esta funcionalidad de lo real ha de entenderse como la verdadera causalidad metafísica. En efecto, Ellacuría sostiene que la funcionalidad zubiriana es un concepto superior al de causalidad porque engloba unitariamente causa y efecto (Ellacuría, 1969).

Zubiri distingue, así con todo, entre causalidad, mecanismos causales y funcionalidad. La idea de causalidad se movería en el plano del antecedente y consecuente, causa y efecto, cuya determinación es siempre problemática y, según nos dice Ellacuría, atañe más a las ciencias positivas (Ellacuría, 2007, p. 438). Mientras que la idea de funcionalidad hace abstracción de los mecanismos causales concretos, de la concreción de la causa y el efecto, para enfatizar la dependencia mutua y respectiva de las partes.

Pongamos dos ejemplos para ilustrar esto mejor: uno de Zubiri extraído de la física, y otro sociohistórico de Ellacuría. El primero lo encontramos en el concepto físico de ley. Para Zubiri una ley física —por ejemplo, la segunda ley de Newton— no señala forzosamente una causalidad, sino una dependencia funcional (Zubiri, 1988, p. 27). Es decir, la ley física no nos dice cuál es la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente, sino la trabazón estructural en la que las realidades quedan dependientemente vinculadas, a saber: la masa, la fuerza y la aceleración de un cuerpo, para el caso de la segunda ley de Newton.

De este modo, “lo que la ley de Newton enuncia es que los números que miden estas esas realidades [...] están estructuralmente vinculadas por una relación puramente funcional” (Zubiri, 2008, p. 162). En este sentido, la idea de funcionalidad es anterior lógica y cronológicamente a la propia idea de causalidad, cuya concreción siempre puede resultar ambigua.²⁸

²⁸ Por ejemplo, ante un cambio en la velocidad de un cuerpo en movimiento, siempre cabe formularse la siguiente pregunta: ¿es esta aceleración un efecto de una fuerza entendida

En cuanto al segundo ejemplo, nos referimos al tipo de relación que Ellacuría describe de un problema estructural sociohistórico, como es el caso del problema poblacional. Este problema es tratado en un escrito del año 1974 (*Aspectos éticos del problema poblacional*) y hace referencia al crecimiento de la población en un mundo de recursos finitos. Un asunto que involucra distintos niveles y factores, razón por la cual al comienzo del artículo Ellacuría expone los tres ámbitos en los que se presenta este problema: el estrictamente mundial, el nacional y el personal-familiar. En cada esfera intervienen distintas variables, y lo que nos dice es que ninguna es independiente de las demás, sino que cada esfera está en función de las otras dos. De forma que un planteamiento del problema que ponga el foco en una sola esfera llevaría a políticas equivocadas. Por ejemplo, querer atajar el problema poblacional simplemente mediante un control demográfico sin intervenir en el ritmo de crecimiento económico, el modelo de producción y en los patrones de consumo, es del todo insuficiente. Así con todo, no se trata tanto de

decir cuál es la causa y cuál el efecto; basta con decir que uno está en función de otro y que sin un cambio básico de esta relación estructural no hay posibilidades de que cambien aquellos sectores que están ineludiblemente trabados en una misma estructura. (Ellacuría, 2001, p. 37)

Así pues, para ver aquello que hace de algo tal cosa, la causalidad es secundaria respecto de la funcionalidad. Aquello que hace que algo sea tal cosa, está primariamente dado por la unidad del sistema, que es una función de las demás partes o elementos con las que se encuentra formando una estructura. No se trata de que algo invariante (una sustancia) se exprese en sus accidentes o predicados, sino que cada cosa real viene definida por respectividad con las demás cosas con las que está en unidad estructural, de tal modo que cada cosa está determinada por las demás y determina a las demás (*codeterminación*).

como causa, o es acaso la fuerza el efecto de la aceleración entendida como causa? La respuesta es dependiente de cómo quede planteado el sistema de referencia. Es, por tanto, primero la dependencia o funcionalidad y, posteriormente, la concreción de la causalidad como algo derivado de esta relación funcional.

Toto esto es clave en Ellacuría a la hora de desarrollar su filosofía de la historia y de tratar problemas estructurales —como el poblacional que acabamos de exponer— fuera de cualquier marco fatalista o voluntarista. Ellacuría considera así que “esta idea de la funcionalidad, una vez desarrollada, es esencial para determinar el dinamismo histórico” (Ellacuría, 1990, p. 588). Y esto por varias razones fundamentales: en primer lugar, porque “las realidades históricas están en función unas de las otras” (Ellacuría, 1990, p. 588). En segundo lugar, porque esta funcionalidad parece que da mejor cuenta de la complejidad en la historia. Y, en tercer lugar, porque “este “en función de” [...] permite hablar de una estricta causalidad histórica” (Ellacuría, 1990, p. 588) de una forma diferente de la causalidad personal (Ellacuría, 1990, p. 511), tal y como hace el voluntarismo histórico, y de la causalidad meramente natural,²⁹ como hace el fatalismo. Frente al voluntarismo, hay que defender que la eficacia de la historia desborda la voluntad o intención de quienes actúan personalmente. Asimismo, frente al fatalismo, cabe insistir en que esta “funcionalidad permite comprender la causalidad histórica al margen del esquema determinístico, como si no hubiera más que una forma de causalidad” (Ellacuría, 1990, p. 588). De esta forma, la funcionalidad histórica ofrece una alternativa para conceptualizar el dinamismo de la historia más allá de los planteamientos reductivamente personalistas (voluntarismo) o naturalistas deterministas (fatalismo).

La causalidad histórica, así entendida, no es en modo alguno independiente de la causalidad natural y de la causalidad personal, pero sí las desborda. Es por ello por lo que, si queremos seguir hablando de manera operatoria de causas referida a los sucesos históricos, tenemos que reconocer con Ellacuría que resulta incompleto remitirlas a una de sus partes. Las causas se tienen que remitir a la estructuración histórica, la unidad del sistema que tiene la primariedad, dentro de la cual tiene cabida la subjetividad personal, pero simplemente como un elemento integrante más.

²⁹ “Lo obrado naturalmente no es sin más algo histórico, aunque pueda ser asumido históricamente” (Ellacuría, 1990, p. 510).

CONCLUSIÓN

Se necesita una teoría de la historia para liberarnos de aquellos residuos fatalistas y voluntaristas que refuerzan un sistema injusto. Uno de los peligros del fatalismo histórico consistía en que tiende a reducir los problemas históricos a problemas naturales (a perjuicio del ímpetu transformativo). Mientras que, por otra parte, uno de los peligros del voluntarismo histórico, en lo respectivo al análisis sociohistórico, era que reducía los problemas estructurales a problemas personales. Desde estos presupuestos difícilmente se podrá salir de una situación injusta.

A lo largo de estas páginas se ha querido mostrar cómo la problemática que plantea el fatalismo y el voluntarismo inaugura una puerta de entrada a *Filosofía de la realidad histórica*. Ciertamente, en esta obra Ellacuría nos acerca a una nueva visión realista de la historia frente a estos enfoques parciales. Aquí se encuentra un instrumental teórico, una base firme, desde la que poder hacer frente a tales peligrosas tendencias. En el artículo se han destacado algunas de estas herramientas conceptuales: la integración no reductiva entre la realidad histórica y la realidad natural, el marco o enfoque estructural de raigambre zubiriana, la idea de posibilidad real y, finalmente, la idea de funcionalidad como una nueva forma para pensar la causalidad histórica (más allá de la causalidad meramente natural o personal). Todo ello nos da, en conjunto, una concepción del hombre y de la historia que sirven de revulsivo contra aquellas tendencias que enfatizan una idea de futuro histórico como repetición del presente y una imagen cerrada e inamovible del ser humano. Asimismo, sirve como antídoto contra aquellas otras tendencias que hacen de la historia una empresa personal y que reducen la causalidad histórica a causalidad personal.

FUENTES CONSULTADAS

- BOURDIEU, P. (2000). Una utopía razonada: contra el fatalismo económico. En *New left review*. Vol. 1. Núm. 0. pp. 156-162. Disponible en: <https://newleftreview.es/issues/0>
- ELLACURÍA, I. (2007). *Escritos filosóficos* (Vol. II). San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (2006). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001). *Escritos filosóficos* (Vol. III). San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000). *Escritos teológicos* (Vol. I). San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- ELLACURÍA, I. (ca. 1969). [Estructura dinámica de la realidad. Observaciones de Ignacio Ellacuría al curso, comentadas y anotadas por Zubiri – manuscrito inédito]. Archivo XZ de la Fundación Xavier Zubiri. CAJA 080/080_01/0001.
- EPICTETO (2023). *El arte de vivir (en tiempos difíciles)*. Madrid: Alianza.
- FISHER, M. (2016). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- MARTÍN-BARO, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- SÉNECA. (2002). *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1988). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1090>