

Revista de
FILOSOFÍA
de la Universidad de Costa Rica

Número 159
Volumen LXI
Enero-Abril 2022

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemologia (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor a.i.

Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr
Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción:

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número. Arbitraje e información.

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.). Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Mauricio Bolaños Barrantes

Motivo de cubierta: "El Nilo". Luis Chacón. (Acrílico sobre tela, 77 × 107 cm., 2019). Por George García Quesada.

Revista
105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas
costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index*
- *Latindex*
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
- *Sociological abstracts*
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique)
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno)

www.philinfo.org
www.latindex.org
www.rbif.ucl.ac.be
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cicheu.unam.mx:8000/ALEPH>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LXI

Enero - Abril 2022

Número 159
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada: Luis Chacón. *El Nilo*7

1. Artículos

1. Francisco Quesada-Rodríguez. “Naturaleza y metabolismo en Karl Marx: ¿Ecosocialismo?” .. 11-42
2. Martín Arias Albisu. “Acerca de dos ideas rectoras de la antropología pragmática en el pensamiento crítico de Immanuel Kant” 43-55
3. Ronulfo Alberto Vargas Campos. “La perspectiva naturalizada de la condición humana en el pensamiento complejo” 57-68
4. Olivia Cattedra. “Bhīṣma, Droṇa y Karṇa: naturaleza y destino en la épica del *Mahābhāratha*” 69-78

2. Dossier: la *Filosofía de la Realidad Histórica* de Ignacio Ellacuría

- Presentación: La filosofía viva de Ignacio Ellacuría. 81-82
1. Héctor Samour. “El realismo materialista abierto de Xavier Zubiri y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría” 83-97
 2. José Manuel Romero Cuevas. “Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría” 99-113
 3. Randall Carrera Umaña. “La componente social de la historia en la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos” 115-126
 4. Luis Arturo Martínez Vásquez. “El dinamismo de lo social y personal en *Filosofía de la Realidad Histórica*. Relectura desde la antropología ellacuriana” 127-132
 5. Marcela Lisseth Brito de Butter. “El problema del mal desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría” 133-142
 6. Alejandro Rosillo Martínez. “Derechos humanos desde la *Filosofía de la realidad histórica*” 143-158

3. Colaboraciones especiales

1. María Noel Lapoujade. “Antinomias filosóficas en la pintura: Vermeer y Friedrich”161-167

4. Reseña biográfica

1. Sebastián A. Coto Murillo. “Presentación biográfica-filosófica de Ernst Kapp”171-177

5. Crónica

1. Jorge Vargas Cullel. “Condenados a innovar: El mundo distópico de la pospandemia” . . . 181-193
2. Luis Camacho. “Reseña del XII Congreso Centroamericano de Filosofía” 195-196

6. Recensiones

1. Fernando Monedero García. *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*, J. J. Tamayo y J. M. Romero. (Barcelona: Anthropos, 2019, 237 páginas) 199-202

El Nilo
Luis Chacón
(Acrílico sobre tela, 77 × 107 cm., 2019)

Por George García Quesada

El presente número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* ofrece a la persona lectora un conjunto muy variado de artículos sobre temas de estética, filosofía social e historia del pensamiento, entre otros. Figura entre ellos un dossier dedicado a la *Filosofía de la realidad histórica*, libro póstumo del gran filósofo Ignacio Ellacuría, radicado hasta sus últimos días en El Salvador. Este dossier ofrece distintas miradas respecto a la ontología de las estructuras sociales y sus transformaciones basadas siempre en praxis concretas.

El Nilo, obra que ilustra nuestra portada, nos da ocasión para pensar algunas de las principales discusiones actuales en torno al concepto de historia. El título, por supuesto, nos remite a una sucesión milenaria de civilizaciones, paisajes y personajes, cuyos inicios se remontan más allá de la invención de la escritura. La amplísima extensión de esta masa de agua – fuente de vida y de fertilidad – ha sido el eje de incontables actividades y transformaciones, en relación metabólica con poblaciones organizadas bajo ciudades estado, imperios y Estados nacionales.

Más en general, el río ha servido como metáfora del devenir y el paso del tiempo. Y así como la geología surgió en el siglo XVIII con las demás ciencias históricas europeas, las sedimentaciones y los estratos se han convertido a su vez para la historia humana en metáforas de los efectos de ese

fluir del tiempo. También del movimiento cíclico de la Tierra y otros astros proviene la noción de *revolución*, fundamental en nuestra comprensión contemporánea de la historia humana: no solamente en el campo político, sino en el tecnológico y el económico, entre otros.

Esta obra de Chacón elabora capas de formas orgánicas en colores vivos, en una alternancia con arabescos de fondo – en tonos más sobrios de verde y café – que nos remite a la imbricación de civilización y naturaleza. En particular llama la atención la mezcla de colores sobre el azul en la mitad de abajo del cuadro, mostrando la vitalidad del río que fertiliza la cultura tanto como la vegetación y la fauna a su alrededor. Más arriba, dos triángulos invocan a los conocidos monumentos de la IV Dinastía, que han acompañado a la humanidad desde hace más de cuatro milenios y medio. El sol rojo, por su parte, recuerda que ese valle de exhuberancia está rodeado por un desierto inclemente.

La pintura capta, luego, tanto el tema del movimiento como el de la permanencia, de lo continuo y de lo discreto, tal como, de muy otro modo, lo hizo la proverbial metáfora filosófica del río de Heráclito. Quedan en cuestión tanto la esencia del río como nuestro conocimiento de él: es, pues, el perfecto punto de partida para pensar la realidad histórica y las diversas temáticas antropológicas que el presente número le ofrece a la comunidad de personas lectoras de filosofía.

I.
ARTÍCULOS

Francisco Quesada-Rodríguez

Naturaleza y Metabolismo en Karl Marx: ¿Ecosocialismo?

Resumen: *Esta investigación discute el concepto de naturaleza y metabolismo en El Capital I de Karl Marx considerando como trasfondo las antiguas interpretaciones marxistas sobre la relación del ser humano con la naturaleza y las nuevas discusiones sobre el carácter ecológico de la filosofía de Marx. Durante la segunda mitad del siglo XX se consideró la relación del ser humano con la naturaleza en el marco de la alienación del trabajo en la medida en que la naturaleza aparece como el objeto de una lucha constante de apropiación privada para la producción, desvinculando al “hombre” de la naturaleza. Sin embargo, en relación con la actual discusión medioambiental se ha descubierto en el siglo XXI una nueva dimensión orgánica: el metabolismo. Finalmente, a partir del concepto de naturaleza y metabolismo se discute de manera crítica el aporte de Marx a la cuestión ecológica contra el capitalismo considerando la llamada “fractura metabólica”.*

Palabras clave: *ecología, metabolismo, medioambiente, naturaleza, capitalismo.*

Abstract: *This research discusses the concept of Nature and Metabolism in Karl Marx's Capital I, taking as a background the time-worn Marxist interpretations regarding the relationship of human beings with nature and new discussions about the ecological character of Marx's philosophy. During the second half of the twentieth century, human relationships with*

nature were considered within the framework of alienation through work to the extent that nature appears as the object of a constant struggle for private appropriation for production, dissociating “Man” and Nature. However, in relation to the current environmental discussions in the 21st century, a new organic dimension has been discovered: Metabolism. Finally, from the perspective of Nature and Metabolism, Marx's contribution to the ecological question against capitalism is critically discussed, considering the so-called “metabolic rift”.

Keywords: *ecology, metabolism, nature, environment, capitalism.*

L'homme ne se développe qu'en rapport avec cet “autre” de soi qu'il porte en lui-même : la nature. Son activité ne s'exerce et ne progresse qu'en faisant surgir au sein de la nature un monde humain. C'est le monde des objets, des produits de la main et de la pensée humaine.»

—Henri Lefebvre, *Le marxisme*

En produisant le concept-clé de mode de production, Marx peut en effet exprimer le degré différentiel d'attaque matérielle de la nature par la production, le mode différentiel d'unité existant entre “l'homme et la nature”, et les degrés de variations de cette unité.

—Louis Althusser, *Lire le Capital II*



1. Introducción. Marxismo ecológico y ecosocialismo

No hay duda de que la naturaleza fue un tema analizado por Karl Marx (1818-1883) en varios de sus escritos de juventud y en *El Capital* como parte significativa de una serie de teorías sobre la economía política. De acuerdo con Max Horkheimer y Theodor Adorno, la naturaleza forma parte implícita de las teorías de Marx: “Incluso en otros [pasajes] donde la naturaleza no constituye el tema central, en las teorías sobre el trabajo, el valor y la mercancía, están implícitas concepciones acerca de la naturaleza” (Horkheimer y Adorno, 1962, p. 9). Sin embargo, el concepto de naturaleza de Marx fue criticado desde las décadas de 1960 y 1970.

Por un lado, el filósofo alemán Alfred Schmidt (1931-2012), de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (1962), consideró que Marx había estudiado la naturaleza como un objeto de dominio y un impedimento para la libertad humana. A partir de varios escritos de juventud y de *El Capital I*, Schmidt piensa que para Marx la naturaleza fue analizada como objeto de trabajo en relación con la praxis social y la actividad humana de apropiación por medios tecnológicos y económicos. “En Marx no hay teoría sistemática de la naturaleza que esté consciente de todas las implicaciones especulativas” (Schmidt, 1977, p. 13). Schmidt estableció también una crítica al concepto marxista de metabolismo por ser un proceso dialéctico ahistórico y por la ausencia de una ontología (Schmidt, 1971, pp. 11-13).

Por otro lado, el filósofo francés Jean Baudrillard (1929-2007) criticó la concepción productivista y desarrollista de la naturaleza en una trilogía sobre la filosofía de Marx: *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972), *Le miroir de la production* (1973) y *L'échange symbolique et la mort* (1976). Baudrillard consideró que Marx fue un teórico crítico de la producción, pero esta teoría abrió un nuevo horizonte en el mundo occidental, una productividad erótica, fetichista, que dio paso a una nueva metafísica del deseo. El punto de partida de Baudrillard fue hacer un análisis de la “forma/signo”, una crítica a la economía política de la “forma/mercado” (Baudrillard, 1972, p. 172).

A pesar de la crítica al concepto de naturaleza y producción hecha por Schmidt y Baudrillard, se viene investigando desde hace varias décadas la perspectiva científica que Marx estudió en su época para elaborar la explicación del metabolismo y aplicarlo a su teoría del proceso de producción y trabajo. En efecto, en *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, Foster y Burkett (2016, pp. 1-15) establecen tres etapas de la teoría eco-socialista; a saber: 1) Décadas de 1960 a 1980: varios autores vincularon Marx, Engels y Lenin con la teoría ecológica. Se pensó hacer verde al marxismo en relación con el movimiento de “deep ecology” de raigambre neo-maltusiana. Pero el marxismo se comprendió como opuesto al movimiento ecológico y esto permitió una reflexión socialista sobre el medioambiente que dio fruto en la segunda etapa de profundización del ecosocialismo. 2) Década de 1990: Se profundizó en los textos de Marx y Engels. Para Marx la crisis de la ecología viene del capitalismo. Esta es la etapa del surgimiento del ecosocialismo o la ecología marxista como contraposición a las críticas al marxismo pues supuestamente había negado y violado el medioambiente. La segunda etapa constituyó un momento de investigación del marxismo clásico en relación con el movimiento ecológico. 3) Del 2000 a la actualidad: Se puso en práctica la teoría de la segunda etapa gracias a la creación de un método marxista de estudio de la crisis ecológica como crítica al capitalismo; este es el surgimiento del método dialéctico-materialista. Esta etapa supone un estudio más riguroso del análisis eco-socialista en relación con los problemas de la crisis ecológica que afectan actualmente la humanidad, como el cambio climático y la destrucción de los ecosistemas. La relación entre el ser humano y la naturaleza en la teoría de Marx es ahora redescubierta a partir del metabolismo como una praxis y proyecto. En esta etapa se está descubriendo la importancia de los llamados cuadernos de ciencia natural de Marx.

Hay básicamente dos tendencias de la ecología marxista que interactúan en la descripción de las tres etapas: una “ecología histórico materialista” desde la tradición marxista después de Marx y el “ecosocialismo” que tiende a recuperar el legado de los trabajos clásicos de Marx en relación con los problemas medioambientales de la actualidad.

Lo que ambos tienen en común es la crítica al capitalismo en cuanto sistema político y económico destructor de la naturaleza y del medioambiente, pero también un esfuerzo por re-descubrir la dimensión ecológica de la filosofía de Marx como una nueva forma de interpretar correctamente el marxismo y el socialismo, una nueva manera de hacer investigación marxista sobre la crisis medioambiental.

No obstante, hay que tener en cuenta que cuando se realizó la crítica al concepto de naturaleza de Marx, durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría el proceso hegemónico de modernización de la tecnología involucró comúnmente al capitalismo y al socialismo en la utilización desmesurada de la naturaleza. “Capitalismo y socialismo tienen una meta en común, y cada uno trata de llegar con sus métodos distintos. No se contraponen destructividad catastrófica del mercado y sociedad alternativa, que pongan en equilibrio la humanidad con la naturaleza, sino mercado y plan” (Hinkelammert, 2005, p. 246). La Unión Soviética quizás sea el mejor ejemplo: “El caso de la Unión Soviética ilustra los problemas que derivan de una apropiación colectivista del aparato productivo capitalista” (Löwy, 2008b, p. 167). La crisis del medioambiental se puede atribuir al hecho que: “La tecnología y el uso mercantil resultan destructoras, para una naturaleza, cuya sobrevivencia es condición de la sobrevivencia humana” (Hinkelammert, 2005, p. 247). Por eso, para los críticos del marxismo no es claro que del concepto de naturaleza se pueda desprender una teoría ecológica marxista.

Desde la experiencia histórica de la segunda mitad del siglo XX es necesario ser prudentes con la tesis del marxismo acerca de la naturaleza y el metabolismo para no ignorar que también el socialismo fue parte de la utilización inadecuada de la naturaleza. En tal sentido, la perspectiva la Daniel Tanuro resulta ser crítica porque en la misma teoría de Marx pueden encontrarse contradicciones y vacíos propios de los límites del conocimiento científico de su época, pues se desconocían problemas como el calentamiento global, el cambio climático y la crisis ecológica mundial, los cuales deben ser solventados actualmente por el “ecosocialismo” (Tanuro, 2010, 2013). El marxismo también debe nutrirse de las teorías ecológicas actuales para ampliar su visión y su aporte a la

crisis ecológica, se trata de una reinterpretación ecológica de Marx, aunque hay que tener en cuenta que “el marxismo apareció históricamente en relación con la forma de la actividad humana que puso en evidencia la lucha del hombre contra la naturaleza: la grande industria moderna con todos los problemas que ella pone” (Lefebvre, 2012, p. 9).

Las investigaciones del siglo XXI sobre la ecología en la obra de Marx muestran la importancia del “metabolismo” (“Stoffwechsel”). Este término que expresa el intercambio de materia del ser humano con la naturaleza fue descubierto por Alfred Schmidt en su obra clásica sobre el concepto de naturaleza en Marx (Schmidt, 1971, pp. 76-93; Schmidt, 1977, pp. 84-100). Para John Bellamy Foster, “el concepto de metabolismo suele referir al *proceso regulatorio* específico que gobierna este complejo intercambio entre organismos y su ambiente” (Foster, 2000, p. 160). En realidad, el término “metabolismo” (“Stoffwechsel”) venía usándose durante el siglo XIX en la biología alemana, por ejemplo Justus von Liebig (1803-1873), pero fue interpretado por Marx para hablar del “metabolismo social” en relación con la teoría de la alienación, no así en términos estrictamente biológicos y ecológicos. Por eso, se discute hasta la actualidad si Marx realmente era consciente de una tal crisis ecológica como se concibe en la actualidad o si, simplemente, él analizó la naturaleza como objeto de la economía política. El “metabolismo social” es una categoría filosófica que se ha redescubierto en la filosofía de Marx, útil para entender la actual crisis ecológica, pero requiere ser analizada cuidadosamente porque las interpretaciones hechas de Marx desde las décadas de 1960 y 1970 muestran otra versión opuesta a la cuestión ecológica actual.

En el marco de las teorías ecológicas que discuten el biocentrismo contra el antropocentrismo, un aspecto a considerar es si, para Marx, el ser humano es parte de la naturaleza o si constituye un ser distinto de la naturaleza que la transforma instrumentalmente por medio del trabajo. Henri Lefebvre explica que:

Las relaciones para toda sociedad son relaciones con la naturaleza. Para el hombre la relación con la naturaleza es fundamental, no porque él se mantiene como un ser de la

naturaleza (interpretación falaz del materialismo histórico), sino al contrario porque él lucha contra la naturaleza. En el curso de esta lucha, pero en las condiciones naturales, él arranca a la naturaleza lo que necesita para mantener su vida y superar la vida simplemente natural. (Lefebvre, 2012, pp 60-61)

Para este intérprete destacado del marxismo, el ser humano no forma parte de la naturaleza, sino que la usa y transforma para sobrevivir. Por el contrario, para Joel Kovel, lejos de interpretaciones prometeicas de Marx, considerando la tradición marxista, como la ecocéntrica de Rosa Luxemburg, Marx tenía una “*bona fides ecológica*”. Marx originó una “mirada ecológica del mundo” (Kovel, 2007, pp. 230-232). Esta perspectiva de Marx está inspirada por dos obras fundamentales del marxismo ecológico del siglo XXI; a saber: *Marx and Nature* de Paul Burkett (1999) y *Marx's Ecology* de John Bellamy Foster (2000). Ambos autores han influenciado recientemente la investigación sobre el marxismo ecológico, sobre todo con el libro *Marx and the Earth* (Foster y Burkett, 2016). Esta misma línea de investigación se ha nutrido recientemente con otras discusiones relacionadas con la llamada “fractura metabólica”, el “desplazamiento metabólico” presentado críticamente por Jason W. Moore en su obra *Capitalism in the Web of Life* (2015) contra la perspectiva de Foster en *Marx's Ecology*. Esta disputa sobre la “fractura metabólica”/“desplazamiento metabólico” (dualismo/monismo) entre el ser humano y la naturaleza ha sido clarificada recientemente por Kohei Saito en su obra *Karl Marx's Ecosocialism* (2017). Desde este ángulo de discusión se investiga la cuestión de la naturaleza y el metabolismo en algunos escritos del joven Marx y, sobre todo, en *El Capital I*, considerando como trasfondo los orígenes de la discusión en las décadas de 1960 y 1970.

2. El trabajo, la naturaleza y el metabolismo en *El Capital I* de Marx

A pesar de que Marx analizó la naturaleza y el metabolismo en *El Capital I*, algunos escritos de juventud muestran precedentes significativos sobre esta temática, como una forma de crítica a la filosofía de Hegel. En los *Ökonosmisch-philosophische*

Manuscripte (1844), Marx critica la manera cómo la filosofía ha permanecido en mudez frente al progreso de las ciencias naturales en el ámbito de la “vida humana” por medio de la “industria”; la industria significa la “relación histórica *real*” de la naturaleza con el ser humano, en esta relación se puede escrutar “la esencia humana de la naturaleza o la esencia natural del hombre”. La relación del ser humano con la naturaleza mediante la industria muestra que la ciencia natural se convierte ciencia humana. Marx utiliza, contra Hegel, la filosofía de Feuerbach sobre la “verdad, realidad y sensibilidad” como idénticos para desentrañar la verdadera ciencia humana:

El *hombre* es el objeto inmediato de la Ciencia natural; pues la naturaleza *sensible* inmediata para el hombre es inmediatamente la sensibilidad humana (una expresión idéntica) en la forma del *otro* hombre sensiblemente presente para él; pues su propia sensibilidad sólo a través del *otro* existe para él como sensibilidad humana. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *Ciencia del hombre* (...). La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.” (Marx, 2007, p. 149)

La ciencia natural consiste en el conocimiento de la naturaleza del ser humano que se descubre por la relación recíproca de la sensibilidad humana con el “*otro* hombre” sensible. La ciencia natural se convierte ahora en ciencia natural humana: el estudio de la naturaleza de la relación sensible del ser humano con el “*otro* hombre”. Esta relación humana sensible que se da en el ámbito de la “realidad *social*” constituye la nueva “Ciencia natural del hombre”. En esta reducción de la naturaleza al ser humano hecha por Marx, con la mediación de la filosofía de Feuerbach, se opera un tipo de “metabolismo social”, esto es, el intercambio de la naturaleza humana con el otro, ámbito en el cual se puede dar la enajenación de la autoconciencia del ser humano como cosa. En los *Ökonosmisch-philosophische Manuscripte*, así como en la *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* (1844), Marx consigna un parágrafo fundamental sobre el ser humano en la naturaleza:

El hombre es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. (Marx, 2007, p. 149)

El ser humano, en cuanto ser natural, tiene fuerzas vitales, capacidades biológicas que se ejercen como un ser activo, con impulsos; como las plantas y animales también es un ser pasivo. Pero las necesidades orgánicas particulares de su cuerpo, el metabolismo, lo obligan a moverse y ejercer sus fuerzas vitales para satisfacer la demanda de la sobrevivencia en la naturaleza. En tal sentido, la naturaleza humana es mutable, no es estable ni fija, sino que se transforma según las necesidades biológicas, mientras la naturaleza es humanizada por su acción. Este análisis de Marx consiste en una abstracción dialéctica de la realidad del ser humano desde el suelo de la naturaleza considerando las contradicciones concretas de su esencia humana. En varios textos de *Die deutsche Ideologie* (1845/1846), los jóvenes pensadores dejaron una serie de reflexiones sobre la relación del ser humano con la naturaleza (Marx & Engels, 1974, pp. 566-583), sin excluir pasajes de los *Grundrisse* que sirven para vincular la idea de naturaleza y metabolismo del joven y el viejo Marx.

Aunque Marx no haya desarrollado completamente la idea de “metabolismo” en *El Capital*, esta aparece vinculada al trabajo y a la naturaleza. De acuerdo con David Harvey: “Esta idea de ‘metabolismo’ con el trabajo como mediador entre la existencia humana y la naturaleza, es fundamental para el argumento histórico-materialista de Marx. Él volverá a ello en varios puntos en *El Capital*, incluso cuando deje la idea sin desarrollar” (Harvey, 2018, p. 29). Es cierto que, para Marx, la idea de metabolismo no estuvo originalmente relacionada con la cuestión ecológica, pero el puesto que ocupa en *El Capital* ayuda a comprender la relación del ser humano con la naturaleza en la producción

capitalista de la mercancía, así como la cuestión ecológica en la actualidad.

En tal perspectiva, el “método dialéctico” presentado por Marx en *El Capital* permite analizar la relación del ser humano en el capitalismo, en el contexto de la actual crisis ecológica. En el “Epílogo a la segunda edición”, Marx presenta su método dialéctico a diferencia de Hegel:

Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. (Marx, 2017, p. 88)

El método dialéctico de Marx sirve para estudiar la realidad objetiva en diversos momentos históricos, a diferencia de la idea hegeliana. Primero se analizan los elementos contradictorios de una realidad concreta, luego se exponen en su unidad real específica, considerando el conjunto de su movimiento, pues la realidad no es idea estática. El análisis descubre las contradicciones del objeto específico de estudio en las leyes propias de su funcionamiento político, económico o biológico, en el marco de un proceso natural. La exposición explica el movimiento de la realidad en ideas sintéticas, de manera que pueda reconstituirse los aspectos contradictorios. El análisis y la exposición supone una abstracción de los elementos del objeto de estudio en conexión y relación de unos con otros, sin aislarlos o desvincularlos de la realidad, sino reconstituyéndolos en el conjunto de un movimiento, el devenir. A diferencia del procedimiento hegeliano que permanece dependiente de la idea del sujeto demiúrgico, el método dialéctico de Marx se adapta a un objeto de estudio específico para abstraer la realidad concreta en los elementos contradictorios y en sus movimientos propios, a fin de reconstruir la realidad. La abstracción marxista no está constituida de puros conceptos aislados, sino anclada en la realidad concreta (Lefebvre, 2012, pp. 22-33). El método dialéctico marxista debe actualizarse para analizar y proponer soluciones ante la presente crisis ecológica.

En la obra de madurez, *El Capital I*, “Libro primero: El Proceso de producción del capital”, “Capítulo I: La mercancía”, Karl Marx hablando de la “Dualidad del trabajo representado en las mercancías”, inicia con el estudio de la mercancía como objeto exterior de necesidad o utilidad, presentado por primera vez la cuestión de la naturaleza y el metabolismo como aspecto central de sus teorías sobre el capital. Los objetos pueden considerarse por la cualidad y la cantidad en el proceso de producción. Según estas dos características, el uso de las cosas se establece como hecho histórico condicionado por la mercancía. Para Marx (2017), las cosas tienen valor según el uso, la utilidad da valor: “Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de esta” (p. 84). Las propiedades corpóreas de una cosa son admiradas cuando son útiles como mercancías, adquieren valor social de uso por la cantidad. La cantidad no tiene ni un solo átomo de valor de uso. Pero en cuanto a las mercancías, las cosas son productos del trabajo y tienen un valor que se expresa en la forma corpórea porque ha sido objetivada por la cantidad de trabajo cuantificable en el tiempo: “Un valor de uso o un bien, por ende, solo tiene valor porque en él está *objetivado o materializado trabajo* abstractamente humano (...) La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo* de trabajo” (pp. 86-87). Una cosa es el valor de uso y otra la magnitud del valor. De acuerdo con Marx hay que hacer la diferencia:

Por tanto, las mercancías que contienen cantidad iguales de trabajo, o que se puede producir en el mismo tiempo de trabajo, *tienen la misma magnitud de valor*. El valor de una mercancía es al valor de cualquier otra como el tiempo de trabajo necesario para la producción de la una es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la otra. (Marx, 2017, p. 88)

La magnitud de valor se constituye por la cantidad de tiempo invertida en la producción del objeto. Lo que da valor a un producto es la cantidad de trabajo dedicado durante el tiempo. En este contexto del trabajo Marx comienza a hablar de la naturaleza.

2.1. La naturaleza y el trabajo humano

Para Marx, la calidad de un producto depende de la “actividad productiva” o trabajo hecho en

la operación de la mercancía. “Llamamos sucintamente *trabajo útil* al trabajo cuya utilidad se presenta así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso” (Marx, 2017, p. 90). Pero con el valor de uso queda invisibilizado el trabajo y la naturaleza de donde se extrae la materia porque esta cambia de forma. El trabajo tiene una relación con el “*efecto útil*” y con una “*división social del trabajo*” por medio de la cual el ser humano cambia la “*forma de los materiales*” (pp. 90-91). La mediación entre el trabajo y la materia se da ciertamente en el proceso de producción aunque no se reconozca en el valor de uso, pero es necesario considerar en particular al trabajador que toma en sus manos la materia (tejidos, lienzo, cuero) para transformarla y darle valor de uso:

Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de riqueza material que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo (*Stoffwechsel*) que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana. (Marx, 2017, p. 91; Marx, 1883, p. 9)

El texto citado *in extenso* muestra la importancia de la naturaleza y el metabolismo para Marx en el marco de la producción. La riqueza material queda mediada en el proceso de producción por el trabajo según las necesidades humanas incorporando materia natural. Si bien el trabajo permite la *existencia humana*, este supone el *metabolismo* (*Stoffwechsel*), es decir, el intercambio de materia y energía entre el ser humano y la naturaleza para producir el valor de uso. El metabolismo es la mediación entre el ser humano y la naturaleza para producir el valor de uso, la materia de la mercancía. Marx insiste en el factor natural y humano como elementos diferentes en el proceso de producción, pero ambos son naturaleza:

Los valores de uso - chaqueta, lienzo, etc.; en suma, los cuerpos de las mercancías - son combinaciones de dos elementos: material natural (Naturstoff) y trabajo (Arbeit). Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza (Natur) y no al concurso humano. En su producción, el hombre solo puede proceder como naturaleza misma (Natur selbst), vale decir, cambiando, simplemente, *la forma de los materiales*. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales (Naturkräften). El trabajo, por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material*. El trabajo es el padre de esta, como dice William Petty, y la tierra su madre. (Marx, 2017, p. 91-92; Marx, 1883, pp. 9-10)

El ser humano, que es parte de la naturaleza, cambia la forma de la naturaleza para producir valor de uso por la fuerza del trabajo. El trabajo del obrero le da valor al objeto que será mercancía, el trabajo humano produce la *riqueza material*. Es decir, “el valor de la mercancía representa el trabajo humano puro y simple, gasto de *trabajo humano* en general” (Marx, 2017, p. 92). El trabajo no se valora, sino el valor de uso. El valor del uso dado por el trabajo cuenta *cualitativamente*, pero la magnitud del valor cuenta *cuantitativamente* cuando se reduce a la “condición de trabajo humano” (p. 94).

Hay también una forma de valor o valor de cambio en las mercancías. Primero hay un valor natural de la “forma natural” (“Naturalform”), luego una “forma de valor” (“Werthform”). Pero la objetividad de las mercancías deja finalmente a la naturaleza sin valor: “En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores” (Marx, 2017, p. 96; Marx, 1883, p. 14). El cambio de la forma de la materia que hace el ser humano por el trabajo despoja de valor a la naturaleza.

La relación entre mercancías de diferente tipo muestra el valor simple de las mercancías. Hay una “forma relativa de valor” y una “forma de

equivalente” que se puede descubrir por comparación entre mercancías porque “el secreto de toda forma de valor yace oculto bajo esta forma simple de valor” (Marx, 2017, p. 97). La forma de valor de una mercancía es relativa a otra mercancía y, al mismo tiempo, su diferencia es equivalente a sí misma. En tal sentido, la naturaleza y el metabolismo quedan abolidos por las mercancías.

En la clasificación de las formas de Marx hay una “forma general de valor” la cual “surge tan solo como obra común del mundo de las mercancías (. . .) Todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente” (p. 117). La forma general de valor en su estructura muestra el mundo de las mercancías y el “carácter humano general del trabajo” (p. 118). En cualquier mercancía, “*la forma de equivalente general es una forma de valor en general*” (p. 120). Pero en cuanto tales, las mercancías se separan y adquieren valor propio a diferencia del valor equivalente que la circunscribía. “La clase *específica* de mercancías con cuya *forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente* deviene *mercancía dineraria* o funciona *como dinero*” (p. 120). De ahí que se deba hablar de la “forma de dinero” cuando las mercancías se transforman en dinero; “*la forma general de valor* llega a convertirse en *forma de dinero* (. . .) La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero” (p. 121).

En este contexto de la “Forma del dinero” y del “Carácter fetichista de la mercancía”, Marx (2017) vuelve sobre el trabajo del ser humano para descubrir el valor de uso en la mercancía:

En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista *fisiológico*, que se trata de funciones del organismo *humano* y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia *gasto* del cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para determinar las magnitudes de valor, esto es, a la *duración* de aquel gasto o a la *cantidad* de trabajo, es posible distinguir hasta sensorialmente la *cantidad* de trabajo de su *calidad*. (p. 122)

El trabajo es una producción fisiológica del ser humano, de las funciones del *organismo humano* que expresan tanto la actividad del cuerpo como de la mente. Esta actividad orgánica soporta un gasto de energía y un intercambio de materia con la naturaleza. Aunque Marx no utilice aquí el término *metabolismo*, su comprensión biológica del ser humano como organismo supone una función metabólica. A partir de esta actividad metabólica del organismo humano con la naturaleza para poder realizar el trabajo es que se debe comprender ampliamente el valor de uso de la mercancía.

Marx también se refiere a la naturaleza y el metabolismo en *El Capital I*, Capítulo V “Proceso de trabajo y proceso de valorización”. Marx (2017) inicia con la siguiente expresión: “El uso de la fuerza del trabajo es el *trabajo mismo*” (p. 239). El trabajo es consumido por quien compra la fuerza del trabajo al obrero, el capitalista. El trabajo del obrero se representa en *mercancías* y en *valores de uso* por el capitalista. El trabajo es un proceso entre el ser humano y la naturaleza, “un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” (p. 239). La expresión es pertinente en alemán: “Stoffwechsel mit der Natur” (Marx, 1883, p. 155). Es decir, el metabolismo del ser humano en relación con la naturaleza es controlado por el capitalista, es decir, “el cuerpo, los brazos, las piernas, cabeza y manos” son utilizados para extraer la materia de la naturaleza. Se trata de un enfrentamiento entre el ser humano y la materia en el trabajo por orden del capitalista. Así, pues, el obrero vende su propia fuerza de trabajo y su cuerpo al capitalista.

Por medio del metabolismo, con la energía de su cuerpo, el ser humano cambia la forma de la naturaleza para objetivar la materia en mercancía: “El obrero no solo *efectúa* un cambio de la forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y la manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad” (Marx, 2017, p. 240). En esta subordinación orgánica hecha por el capitalista, no solo el cuerpo se subsume por el trabajo, sino que la voluntad humana queda “*orientada a un fin*”. En resumen, para Marx “Los elementos simples del proceso laboral son *actividad orientada a un fin* - o sea, el *trabajo mismo*, su *objeto* y sus *medios*” (p. 240).

Todo el proceso laboral, la fuerza del trabajo, el cuerpo humano y la naturaleza tienden a una finalidad que es dirigida por el capital.

El objeto. En el análisis de Marx del proceso de producción y proceso de valoración llama la atención como él considera la naturaleza, la tierra y el agua como objetos utilizados por la fuerza del trabajo para reproducirlos en materia prima: “si el objeto de trabajo, por así decirlo, ya ha pasado por el filtro de un *trabajo anterior*, lo denominamos *materia prima* (...). Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. El objeto de trabajo solo es materia prima cuando ya ha experimentado una modificación mediada por el trabajo” (p. 240). En estos procesos, el ser humano queda insertado, como la naturaleza, en la producción de materia prima.

El medio. “El *medio de trabajo* es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como vehículo de su acción sobre dicho objeto” (p. 241). El medio es el objeto utilizado por el ser humano el cual puede ser una cosa mecánica, física o química que sirve como medio para dar energía al cuerpo humano. “La tierra es, a la par de su despensa originaria, su primer arsenal de medios de trabajo (...). La *tierra misma* es un medio de trabajo” (p. 241). En estos procesos, el ser humano también queda objetivado como mediador.

Los *medios* de trabajo indican también las relaciones sociales bajo las que se realiza el trabajo en distintas épocas. Los medios de trabajo funcionan de manera mecánica como un sistema óseo o muscular de producción en una época específica según los objetos utilizados. El proceso de trabajo cuenta con condiciones objetivas como medios de producción, en las cuales el mismo ser humano queda objetivado. “El medio de trabajo general de esta categoría es, una vez más, la *tierra misma*, pues brinda al trabajador el *locus standi* (lugar donde estar) y a su proceso el *campo de acción* (*field of employment*)” (p. 242). Pero en el “proceso de laboral” se realiza una transformación del objeto en un producto por medio de la acción humana del trabajo. En realidad, “su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma” (pp. 242-243). De esta manera, cambiando la forma de la naturaleza, el trabajo humano se ha

objetivado y un objeto ha sido transformado en producto que tiene valor de uso.

Cierto, el proceso global del trabajo tiene como resultado un producto y su valor de uso, pero “tanto el *medio de trabajo* como el *objeto de trabajo* se pondrán de manifiesto como *medios de producción* y el trabajo mismo como trabajo productivo” (p. 243). En el proceso laboral y productivo, a su vez, el valor de uso de un producto funciona como un medio de producción de otro producto. El producto es causa y efecto del proceso de trabajo. Los objetos de trabajo tomados de la tierra y la naturaleza son objetos de materia prima, es decir, objetos que ya han sido elaborados por el trabajo humano, pero que son reutilizados para elaborar otros productos. La materia prima tiene un valor de uso, para Marx según la función en el proceso laboral: “El hecho de que un *valor de uso* aparezca como *materia prima, medio de trabajo o producto* depende por entero de su *función determinada* en el *proceso laboral*, del lugar que ocupe en el mismo; con el cambio de ese lugar cambian aquellas determinaciones” (p. 244).

El trabajo humano tiene la capacidad de transformar la naturaleza, la materia, aunque esta parezca no tener valor para la producción. La materia no es solo una cosa, sino que forma parte del proceso transformativo: “Por tanto, si bien los productos existentes no son solo *resultado*, sino también *condiciones de existencia* para el proceso de trabajo, por otra parte el que se los arroje en ese proceso, y por ende su contacto en el trabajo vivo, es el *único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos del trabajo pretérito*” (p. 245). El trabajo pasado y presente sobre la naturaleza le da valor a la materia en un proceso de transformación realizado por el obrero. Es el trabajo del obrero el que transforma la naturaleza en objeto mercantil y de consumo, pero él mismo puede ser consumido por el trabajo en la medida en que “el trabajo consume *productos para crear productos*, o usa unos *productos en cuanto medios de producción de otros*” (p. 246). A pesar de que parece que el ser humano se desvincula de la naturaleza por la fuerza del trabajo, él también queda objetivado.

Se trata de un proceso de trabajo como una actividad humana orientada a una finalidad, la “producción de valores de uso”, utilizando la naturaleza

por la fuerza del organismo humano. Esto es, el metabolismo, el intercambio entre el ser humano y la naturaleza, desde donde extrae la materia para la producción. Hay dos factores en un proceso laboral que son dirigidos por el capitalista: “los *factores objetivos, o medios de producción*, y el *factor subjetivo (personal), o fuerza de trabajo*” (pp. 246-247). En este orden, el obrero consume con su trabajo los medios de producción: la naturaleza; pero, él también es consumido en el trabajo por el capitalista.

Sin embargo, “*el capitalista consume la fuerza del trabajo*” por medio de dos fenómenos; a saber: 1) “El obrero *trabaja bajo el control del capitalista*, a quien pertenece el trabajo de aquel” (p. 247). Se controla para que no se desperdicie la materia prima y se economicen los instrumentos. 2) “*El producto es propiedad del capitalista*, no del productor directo, del obrero (. . .) *El trabajo pertenece al capitalista*” (p. 247). De esta manera el obrero queda incorporado a la actividad laboral, aunque siendo consumido como la mercancía.

El producto de la materia prima en el proceso laboral es un valor de uso como sustrato material y portador de valor de cambio. Pero para el capitalista se trata de dos cosas diferentes: 1) El capitalista quiere producir un valor de uso que tenga valor de cambio, una mercancía. 2) El capitalista quiere producir una mercancía con un valor “*mayor que la suma de los valores de la mercancía requeridas para su producción*” (p. 248).

No solo se quiere producir el valor de uso, sino la mercancía con un valor superior que el invertido. Marx afirma del capitalista que: “No solo quiere producir un *valor de uso*, sino una *mercancía*; no solo un valor de uso, sino un valor, y no solo *valor*, sino además *plusvalor*” (p. 248). La mercancía adquiere un plusvalor en el proceso de la producción de la mercancía. La mercancía “es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su *proceso de producción* sea una *unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor*” (p. 249). En este proceso laboral y valorativo, la naturaleza y el organismo-metabolismo del ser humano son convertidos en mercancía. Así lo explica Marx nuevamente en *El Capital*, Capítulo XXI sobre la “reproducción simple”:

Consume productivamente la fuerza de trabajo al hacer que el obrero, mediante su trabajo,

consume productivamente los medios de producción. Por otra parte, los medios de subsistencia, o sea, la parte del capital enajenada a los obreros, se transforman en músculos, nervios, huesos, cerebro, etc. de obreros. (Marx, 2017, p. 662)

Marx explica a continuación el *proceso de producción* como *proceso de producción de valor*, desde una perspectiva más amplia, no solo desde la mercancía. Puesto que la mercancía tiene valor por la cantidad de trabajo y por el tiempo de trabajo, hay que calcular “*cuánto trabajo se ha objetivado*” (p. 249). Para hacer este cálculo, Marx pone el ejemplo del hilado, ya que para hilar un producto se requieren horas de trabajo; el trabajo es materializado en una mercancía, dado que la forma es cambiada por el obrero. La cuestión es cómo objetivar el trabajo a pesar de que este no se percibe en la mercancía; el trabajo puede ser un producto abstracto si no se observa el proceso de transformación de la naturaleza.

El tiempo de trabajo es necesario para la producción de mercancías. Esta se da en fases de un proceso laboral, en el tiempo y en el espacio. Para Marx, “todo el trabajo contenido en el hilado es *trabajo pretérito*” (p. 250). Es decir, hay un trabajo que precede a una obra. El material realizado tiene agregado tiempo de trabajo. Se trata de dos condiciones, una material y temporal; una supone la materia primera y los medios de producción, así como el tiempo de trabajo del obrero. Marx considera “la parte del valor que el *obrero textil* agrega, con su trabajo al algodón” (p. 251). En la temporalidad, el ser humano y la naturaleza no tienen valor. El análisis del trabajo requiere otra perspectiva de estudio del proceso de trabajo porque el obrero forma valor transformando la naturaleza. La forma toma objetividad a causa de la cantidad y horas de trabajo requerida socialmente: “Solo el tiempo de trabajo socialmente necesario, en efecto, cuenta como *formador de valor*”. Según Marx, la materia prima “absorbe determinada cantidad de trabajo”, el producto es el resultado de la “*concreción material* de una hora, dos horas, de un día de *trabajo social*” (p. 252). La objetividad de la materia prima convertida en mercancía transforma completamente la naturaleza.

En términos del “*valor global del producto*”, para el capitalista “*el valor del producto es igual al valor del capital adelantado*” (p. 253). La valoración se da posteriormente a la elaboración de un producto, no antes; es decir, no ha adquirido un plusvalor; el dinero no se ha convertido en capital aun. De la adición de valores de la materia prima y del trabajo, que es dinero, no se sigue aún el plusvalor, pues se encuentran concentrados todavía en una cosa. El capitalista ha hecho una inversión de dinero por adelantado con “*la intención de hacer de este más dinero*” (p. 254). Pero no necesariamente ha recuperado el esfuerzo monetario puesto en la producción, por lo que se aprovecha del trabajo del obrero pagándole de acuerdo con el “*valor diario de la fuerza de trabajo*” (p. 255).

Para Marx, el “valor de la fuerza de trabajo” y su “valorización en el proceso laboral” constituyen dos dimensiones diferentes; entre ambas hay una diferencia de valor. Lo que vale para el capitalista es “*el valor de uso específico de esa mercancía*” por las leyes del intercambio mercantil. Entonces, en el caso del trabajador: “En rigor, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el vendedor de cualquier otra mercancía, *realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*” (p. 256). La fuerza de trabajo le pertenece poco al trabajador quien tiene que cederla al capitalista por el pago de una jornada de trabajo; la fuerza de trabajo se convierte así en mercancía, esta en dinero y luego en capital, a pesar de la fuerza de trabajo: “el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*” (p. 257). Marx distingue entre el “proceso de formación del valor” y el “proceso de valorización” como realidades diferentes; el primero es *cualitativo* según el objetivo y contenido, y el segundo *cuantitativo* porque se trata del tiempo de trabajo. Este proceso de valorización depende sobre todo del capitalista y no del obrero quien compra la fuerza de trabajo por un lapso.

Marx (2017) concluye su análisis del proceso de trabajo y proceso de valoración así:

Como unidad del proceso laboral y del proceso de formación de valor, el proceso de producción es proceso de producción de mercancías, en cuanto unidad del proceso laboral y del proceso de valoración, es proceso de

producción capitalista, forma capitalista de la producción de mercancías. (p. 260)

El plusvalor se adquiere cuando hay excedente cualitativo de trabajo como resultado de la prolongación de la duración del proceso laboral.

2.2. La naturaleza, el metabolismo y el mecanicismo

En el Capítulo XIII sobre la “Maquinaria y Gran Industria”, Marx explica las tres partes de la “maquinaria desarrollada” (mecanismo motor, mecanismo de transmisión y la máquina de trabajo) y muestra cómo los mecanismos de los motores, por ejemplo, la máquina de vapor, utilizan las fuerzas de la naturaleza, como el agua y el viento, para producir mercancías (Marx, 2017, p. 449). En este mismo Capítulo V, Marx reafirma que “la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo”, “facilita el trabajo”, supone “una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales” (p. 520). Es decir, la maquinaria utilizada por el capitalista no solo se impone a la naturaleza sino al ser humano en cuanto parte de la naturaleza. En la industria, la maquinaria constituye, al mismo tiempo, una explotación de la naturaleza y del trabajador.

En la sección 2 del mismo Capítulo V, Marx explica la “transferencia de valor de la maquinaria al producto” y considera que la cooperación de la división del trabajo no supone un gasto para el capitalista porque las fuerzas productivas “son *fuerzas naturales del trabajo social*” (p. 463). Las fuerzas productivas como el agua y el viento, que son fuerzas naturales, como lo es también el ser humano en cuanto parte de la naturaleza, no cuestan al capitalista, sino que las utiliza como materia prima y fuerza de trabajo. Para Marx (2017), hay una utilización mecanicista de la naturaleza y del ser humano como si fuera una máquina-herramienta:

Pero así como el hombre necesita pulmones para respirar, necesita también una “hechura de mano humana” (Schiller) para consumir productivamente las fuerzas naturales. Para explotar la fuerza del agua se requiere una rueda hidráulica; para aprovechar

la elasticidad del vapor, una máquina de vapor (...). Como ya hemos visto, la máquina no desplaza la *herramienta*. Esta, de instrumento minúsculo del organismo humano, crece en volumen y cantidad hasta convertirse en herramienta de un mecanismo creado por el hombre. (p. 464)

Para el capitalismo, el ser humano es fuerza natural que funciona como una herramienta para la máquina, su organismo se utiliza instrumentalmente para explotar la misma naturaleza de la que él forma parte. El ser humano que hace y funciona mecánicamente como un artefacto opera las mismas máquinas con herramientas, y con el soporte de las ciencias de la naturaleza, para extraer la riqueza desde las mismas fuerzas naturales siendo él mismo consumido en el proceso laboral mientras la máquina es la que transfiere valor al producto, a pesar del desgaste del organismo-metabolismo humano.

En la sección 10 del Capítulo XIII de *El Capital*, Marx se refiere a la “Gran industria y la agricultura” para exponer el desgarramiento producido sobre el ser humano y la sociedad a causa de la forma de producción capitalista. Este texto conserva todavía toda su actualidad para la fundamentar en la actualidad la cuestión ecológica desde la teoría de Marx:

Es en la esfera de la agricultura donde la gran industria opera de la manera más revolucionaria, ya que liquida el baluarte de la vieja sociedad, el “campesino”, sustituyéndolo por el *asalariado*. De esta suerte, las necesidades sociales de trastrocamiento y antítesis del campo nivelan con las de la ciudad. Los métodos de explotación más rutinarios e irracionales se ven reemplazados por la aplicación consciente y tecnología de la ciencia. (Marx, 2017, p. 583)

El surgimiento de la industria provocó un cambio en el sistema agrícola, en la organización social, en particular, en el campesinado que dependía de la tierra. Con el salario surge una clase obrera que abandona el campo para irse a trabajar a la ciudad y depender de la industria capitalista. Es en la ciudad donde el que era campesino va a experimentar necesidades que le exigen dedicarse al trabajo para sobrevivir. El campesino ahora

se convierte en un obrero asalariado que opera la industria con métodos de explotación de la naturaleza para producir mercancías en el sistema capitalista. En tal sentido, se realiza un cambio drástico de quien trabajaba en la agricultura para dedicarse a explotar la naturaleza; este cambio de ambiente social y laboral, el desgarramiento social toca también su cuerpo, es decir, su organismo-metabolismo y la naturaleza:

Con la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, esta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad, y por otra perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra; esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales. (Marx, 2017, p. 584)

La industria atrae hacia sí, en la ciudad, una gran masa de sujetos que se acumulan como mano de obra para desempeñarse como una nueva *fuerza motriz* de la sociedad urbana. Pero, al mismo tiempo, la producción capitalista a la que se ven sometidos ocasiona una perturbación metabólica entre el ser humano y la naturaleza (tierra), esto es, una alteración en el intercambio de materia del organismo-metabolismo humano con la naturaleza porque la producción y el consumo supone una alteración en su relación con la naturaleza y con el suelo desde donde toma la materia para sobrevivir. La perturbación metabólica significa una alteración de la relación del ser humano con la naturaleza; no solo altera el metabolismo del organismo humano, sino que, como consecuencia, altera el metabolismo de la naturaleza y de su suelo:

Pero a la vez, mediante la destrucción de las circunstancias de ese metabolismo, circunstancias surgidas de manera puramente natural, la producción capitalista obliga a reconstruirlo sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y bajo una forma adecuada al desarrollo pleno del hombre. En la agricultura, como en la manufactura, la transformación

capitalista del proceso de producción aparece a la vez como martirologio de los productores; el medio de trabajo, como medio de sojuzgamiento, de explotación y empobrecimiento del obrero; la combinación social de los procesos laborales, como opresión organizada de su vitalidad, libertad e independencia *individuales*. (Marx, 2017, p. 584)

El ritmo propio de la naturaleza es alterado por la producción industrial con el soporte de la maquinaria y del conocimiento científico. Es el capitalismo que se impone como una ley natural sobre metabolismo del ser humano y de la naturaleza de manera destructiva atribuyéndose la capacidad de reconstruir la relación ser humano-naturaleza en el tejido social, dando supuestamente como resultado el desarrollo. Sin embargo, para Marx, el capitalismo sacrifica al ser humano y a la naturaleza en el proceso de producción industrial porque explota y empobrece al obrero alterándolo y privándolo de libertad individual en la sociedad.

En *El Capital*, Capítulo XXII sobre la “Transformación del plusvalor en capital”, la explotación de la fuerza del trabajo del obrero se realiza paralelamente a la explotación de la naturaleza por el ser humano mismo:

Como en el primer día de la producción, convergen aquí el hombre y la naturaleza, esto es, los creadores originales del producto, y por tanto los creadores también de los elementos materiales del capital. En la agricultura propiamente dicha, en efecto, las simientes y los abonos desempeñan el mismo papel que la materia prima en la manufactura, y no es posible sembrar más tierra sin disponer previamente de más semilla. Pero dado esa materia prima y los instrumentos de trabajo, es conocido el efecto prodigioso que el laboreo propiamente mecánico del suelo - cuya intensidad depende de la tensión a que es sometida la fuerza de trabajo - ejerce sobre el carácter masivo del producto. (Marx, 2017, p. 693)

El ser humano y la naturaleza convergen como productores y creadores de objetos materiales originales, mercancías que adquieren un valor mayor en el mercado según el trabajo dedicado durante el tiempo. Para producir la mercancía se requiere una materia prima que es transformada por el ser

humano en el proceso de trabajo, como sucede en la agricultura que se necesita la semilla y otros elementos materiales para producir y utilizar en el mercado. Este consiste en un proceso de producción que parte de la materia, la cual es trabajada y sometida por el ser humano de manera mecánica. Pero no solamente la naturaleza es sometida por la fuerza del trabajo humano que actúa sobre ella, sino el ser humano junto a la naturaleza es sometido por el sistema industrial capitalista:

Se trata, nuevamente, de una acción inmediata del hombre sobre el objeto natural, acción que se convierte en fuente directa de la riqueza. La industria extractiva y la agricultura, por otra parte, proporcionan a la manufactura la materia prima y las materias auxiliares, o sea, los elementos materiales que aquí están presupuestos a todo gasto mayor de trabajo, mientras que los medios de trabajo propiamente dichos también en esta misma esfera no hacen más que abreviar su periodo de reproducción por la tensión mayor - en extensión o intensidad - de la fuerza de trabajo. (Marx, 2017, p. 693)

La actividad del ser humano sobre la naturaleza convierte la materia prima en principio y objeto de riqueza para el capitalista. La explotación de los suelos, inclusive la actividad agrícola del ser humano en la tierra, produce la materia prima y auxiliares que serán manufacturadas en la industria mecánicamente; la materia es presupuestada por el capitalista para transformarla y reproducirla por medio del trabajo. El uso de las máquinas para la producción industrial acelera el proceso de transformación de la materia imponiendo a la naturaleza una demanda mayor de materia prima para ser trabajada, esto es, una enérgica alteración del metabolismo de la naturaleza y del ser humano resultado de la explotación de la fuerza de trabajo.

2.3. El plusvalor, la naturaleza y el metabolismo

En relación con el “Plusvalor absoluto y relativo”, en el Capítulo XIV de *El Capital*, Marx relaciona el control de la naturaleza y del metabolismo del ser humano en el proceso de trabajo. El control se da desde el momento en que el ser humano se

apropia individualmente de objetos de la naturaleza con el fin de satisfacer necesidades propias del metabolismo de su organismo:

Al apropiarse individualmente, para satisfacer sus finalidades vitales, de objetos que encuentra en la naturaleza, se controla así mismo. Más tarde, él estará sujeto al control. El individuo no puede operar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos, bajo el control de su propio cerebro. Así como en el sistema natural la cabeza y la mano forma un conjunto, el proceso laboral unifica el trabajo de la mente y el de la mano. Más tarde uno y otro se separan, hasta conformar una síntesis radical (...). La producción capitalista no solo es *producción de mercancía*; es, en esencia, *producción de plusvalor*. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que produzca en general. Tiene que producir plusvalor. (Marx, 2017, p. 589)

Se trata de un control del ser humano sobre sí-mismo para mantener la existencia de su organismo-metabolismo, aunque él se convierte en controlador de sí mismo en su intento por dominar la naturaleza en el proceso de producción industrial. El trabajo, el cual forma parte de este proceso exige que el ser humano tenga que controlar sus músculos y cerebro, unificándose la mente y la mano (cuerpo) en la producción capitalista de la mercancía. De esta manera se produce la mercancía y el plusvalor, pues el obrero no produce con su organismo-metabolismo para sí-mismo, sino que produce plusvalor para el capital. Es decir, el plusvalor está asociado a la condición humana y natural del trabajo:

Puede hablarse, así, de una *base natural* del plusvalor, pero solo en el sentido generalísimo de que ningún obstáculo natural absoluto impide que un individuo se quite de encima el trabajo necesario para su propia existencia y lo eche sobre los hombros de otro. De ninguna manera cabe asociar ideas místicas, como ocasionalmente ha sucedido, a esa productividad *natural* del trabajo (Marx, 2017, p. 593)

El plusvalor se produce por el trabajador sobre una “*base natural*” en la medida en que cada ser humano con su organismo-metabolismo necesita

trabajar para subsistir. El trabajo de cada sujeto con esa finalidad de la existencia es intransferible a otros, sino que debe ser realizado por sí mismo como parte de la existencia. El trabajo no puede explicarse por una mistificación de la labor humana. El trabajo se presenta en relación con la naturaleza y el suelo según las necesidades humanas:

Cuanto menor sea el número de necesidades naturales, que imperiosamente se deba satisfacer y mayores la fertilidad natural del suelo y la benignidad del clima, tanto menor será el tiempo de trabajo necesario para la conservación y reproducción del productor. (Marx, 2017, pp. 593-594)

Las condiciones naturales pueden ayudar al trabajador en la producción, pero las necesidades humanas determinan sobre todo el nivel de trabajo que se debe realizar en la tierra (suelo). La fertilidad de los suelos y la situación climática pueden favorecer la producción y pueden reducir el trabajo que se debe realizar para subsistir, pero esto depende de las necesidades del organismo-metabolismo humano. En el caso de la producción industrial capitalista que crea mayores necesidades para el consumo humano, el trabajo tendrá que intensificarse a una mayor e ilimitada escala alterando la relación con la naturaleza:

Una vez presupuesta la producción capitalista, y si las demás circunstancias se mantienen iguales y la jornada laboral tiene una extensión dada, la magnitud del plustrabajo variará las condiciones naturales del trabajo, y en especial con la fertilidad del suelo. Pero de ninguna manera se infiere de ello, a la inversa, que el suelo más fértil sea el más apropiado para el crecimiento del modo capitalista de producción. Esto supone el dominio del hombre sobre la naturaleza (Marx, 2017, p. 594).

El trabajo humano se convierte en proceso de producción programado mecánicamente en el tiempo para satisfacer las demandas del mercado capitalista. Es en esta producción capitalista que el trabajo se intensifica según las demandas y se exige producir más materia prima desde el suelo. En este sentido, la fertilidad de la tierra es indiferente para la producción capitalista, pues el ritmo de trabajo es lo que prevalece para extraerle

la riqueza a la fuerza. Marx afirma claramente que el ser humano domina sobre la naturaleza. El dominio sobre la naturaleza se objetiva por el trabajo:

No es el clima tropical, con su vegetación lujurante, la patria del capital, sino la zona templada. No es la fertilidad absoluta del suelo, sino su diferenciación, la diversidad de sus productos naturales, lo que constituye el fundamento natural de la división del trabajo y acicatea al hombre, mediante el cambio de circunstancias naturales en que vive, para que diversifique sus propias necesidades, facultades, medios de trabajo y modos de trabajar. Es la *necesidad de controlar socialmente una fuerza natural*, de economizarla, de apropiarse de ella o dominarla a gran escala mediante obras de la mano humana lo que desempeña el más decisivo de los papeles en la historia de la industria. (Marx, 2017, pp. 594-595)

Las condiciones de dureza que presenta el clima para el ser humano le exigen mayor dedicación al trabajo para extraer la materia necesaria para la producción capitalista. Las deficiencias que presenta el suelo exigen un mayor control de la naturaleza para satisfacer las necesidades impuestas por el mercado. El trabajo se presenta como una fuerza que se impone sobre la naturaleza, exige no solo de la naturaleza, sino de las fuerzas del ser humano mismo, desde las capacidades metabólicas de su organismo. En tal sentido, la necesidad de producir plusvalor a partir de las condiciones normales, altera el metabolismo de la naturaleza y del ser humano.

3. El nuevo concepto de metabolismo en Marx

La naturaleza ha sido analizada parcialmente en la obra de Karl Marx en relación con algunas teorías sobre el trabajo y el modo de producción capitalista. No es extraño leer en los especialistas de la filosofía marxista referencias constantes a la naturaleza en el marco de las teorías marxistas fundamentales relacionadas con la economía política. Sin embargo, el concepto de naturaleza en la obra de Marx fue estudiada sistemática y filológicamente por Alfred Schmidt en la disertación doctoral (1957-1960), publicada con el título *Der Begriff*

der Natur in der Lehre von Marx (1962). Schmidt muestra el puesto de la naturaleza en la obra de Marx sin reducirla a una explicación física aislada del mundo, sino relacionada con la historia humana, el trabajo humano y la producción capitalista. La mediación entre el ser humano y la naturaleza se da en el trabajo realizado por el obrero como un tipo de praxis histórica. La naturaleza queda reducida al trabajo humano como praxis histórica. A pesar del estudio de la naturaleza, el tema del metabolismo quedó aún pendiente de profundizar por Schmidt como un aspecto importante para entender mejor la teoría sobre la naturaleza en Marx.

3.1. Antecedentes del metabolismo: Alfred Schmidt

Para Alfred Schmidt (1977), el metabolismo es un concepto dialéctico que expresa el intercambio orgánico de materia y energía entre el ser humano y la naturaleza. Más allá del aspecto orgánico, se trata de una dialéctica histórica que explica la relación del ser humano con la naturaleza por medio del trabajo (p. 243). Este estudio se desprende de los primeros escritos del joven Marx. En un primer momento, el concepto de naturaleza en Marx estuvo influenciado por la filosofía de Feuerbach y el romanticismo alemán.

En los *Ökonomisch-philosophische Manuscripte* (1844) se describe un proceso de humanización de la naturaleza junto a la naturalización del ser humano en el proceso de trabajo. En el marco de la *Phänomenologie des Geistes* (1807) de Hegel, para Marx (2007): “El *hombre* es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural activo (. . .) Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural” (p. 192). Para Schmidt se trata de:

Una humanización que coincide con la naturalización del hombre, y por tanto considera que la historia acuñada en el trabajo muestra en forma cada vez más clara la ecuación naturalismo = humanismo, el Marx del análisis económico, mucho más crítico, se sirve del término *Stoffwechsel* [intercambio orgánico], de un tinte científico natural, pero no por ello menos especulativo, cuando examina la mutable, pero en el fondo insuprimible lucha

del hombre con la naturaleza. Este intercambio orgánico está vinculado con las leyes naturales que preceden a los hombres. (Schmidt, 1977, p. 84)

Esta idea de la humanización y naturalización del ser humano fue desarrollada por Marx para referirse al comunismo, una manera en la que el ser humano queda integrado en la naturaleza y la naturaleza en el ser humano para superar la propiedad privada que produce la alienación del ser humano y de la misma naturaleza. La relación del ser humano y la naturaleza (y viceversa) significa también para Marx la apropiación de la esencia humana, del ser humano como individuo y como parte de la sociedad en la historia:

Este *comunismo* es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. (Marx, 2007, p. 139)

Hasta este momento, Marx aún mantenía una visión romántica de la naturaleza, el ser humano y la historia. Pero en los escritos económicos y, sobre todo, en *El Capital I*, Marx tendrá una visión más crítica de la relación ser humano y la naturaleza, como asegura Schmidt, pues el ser humano en la relación con la naturaleza cambia la forma de su materia por medio del trabajo: “Mediante el trabajo humano la naturaleza lleva adelante su proceso de creación (. . .). El intercambio orgánico [metabolismo] tiene como contenido el hecho de que la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza” (Schmidt, 1977, p. 85). El trabajo es una necesidad natural que tiene el ser humano para subsistir en relación con la naturaleza.

Aunque el concepto de metabolismo tenga una connotación novedosa en relación con la naturaleza, Marx depende aun de la visión empírica y utilitarista de la naturaleza que surgió con el método experimental del *Novum Organum* de Francis Bacon y que influenció la Ilustración. El concepto de metabolismo de Marx es novedoso

para la Ilustración, según Schmidt, porque incorpora elementos de la ciencia biológica.

De acuerdo con *El Capital I*, la naturaleza está mediada socialmente por el trabajo del ser humano y se constituye en el medio por el cual él puede llegar a tener su consciencia: “En el hombre la naturaleza llega a la autoconciencia y en virtud de la actividad teórico-práctica de éste se reúne consigo mismo” (Schmidt, 1977, p. 87). Se trata de una dialéctica entre ambos que permite al ser humano llegar a la autoconciencia. El metabolismo adquiere un nuevo sentido filosófico-especulativo porque la actividad teórica y práctica que realiza la mente y el cuerpo permite al ser humano tomar conciencia de sí, de su cuerpo, distinto de la naturaleza, sin dejar de ser parte de ella. Desde el trabajo, la naturaleza puede ser entendida como objeto, pero ella es la fuente de la vida en sentido biológico y social.

El capitalista se apropia del trabajador cuando controla el intercambio de materia del ser humano con la naturaleza. El trabajador sirve para transformar la materia de la naturaleza de manera objetiva con el fin de producir plusvalor y este plusvalor se da sobre la base natural. El trabajo realizado en la naturaleza es una condición de la vida y la existencia humanas, pero el metabolismo del ser humano puede ser explotado por la producción capitalista, pues a pesar de que a la base de la existencia humana se encuentra su condición de naturaleza humana, el ser humano queda determinado por las relaciones económicas y sociales que dominan las necesidades metabólicas del cuerpo humano, las cuales lo mueven a intercambiar materia con la naturaleza, que igualmente experimenta necesidad: “Marx, siguiendo a [Jacob] Moleschott, confiere al concepto de intercambio orgánico [metabolismo] esa dignidad en cierta medida ‘ontológica’” (Schmidt, 1977, p. 95).

El concepto de naturaleza comprendido con su función metabólica permite a Marx explicar metafóricamente las relaciones sociales y económicas de manera integral, el ser humano y la naturaleza, en el proceso de trabajo. Marx presentó esta idea en los escritos de juventud y fue ampliada en *El Capital*:

Así como el concepto de proceso vital, del que se habla en los escritos marxistas desde *La ideología alemana*, solo se relaciona en

Schelling y Hegel con la naturaleza orgánica, también la representación de la naturaleza exterior como cuerpo inorgánico del hombre, que aparece en los *Manuscritos* parisinos, o la caracterización del proceso laboral como intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, que predomina en los trabajos preparatorios de *El Capital*, corresponden al dominio fisiológico y no al social. Los conceptos científico-naturales cuando son definidos - a raíz del tránsito de Marx del materialismo limitadamente naturalista al materialismo histórico - como fenómenos sociales no solo toman nuevo carácter cualitativo; esos conceptos no dejan de permanecer, al mismo tiempo, adheridos a su origen, incluso en su versión histórico-sociológica. (Schmidt, 1977, pp. 96-97)

El concepto de naturaleza de raigambre romántico y el de metabolismo de espécimen científico fueron transformados por Marx desde el paradigma naturalista al materialismo histórico adaptándose a los fenómenos sociales movidos por la economía capitalista. “Así como la subsistencia de un individuo está ligada a las funciones de su cuerpo, también la sociedad debe mantenerse en un contacto productivo ininterrumpido con la naturaleza” (1977, p. 97). Para Marx el modelo del campo y del campesinado cambió por la economía capitalista en el ámbito de la ciudad enfatizando un cambio de la relación del ser humano con la naturaleza como característica del ritmo de la vida que se da en la naturaleza:

El hecho de que Marx entienda el concepto de intercambio orgánico no solo en forma metafórica sino *también* inmediatamente fisiológica, surge claramente de su crítica a la tajante separación de ciudad y campo que es típica de la producción capitalista de su época. (Schmidt, 1977, p. 97)

La separación entre el campo y la ciudad está mediada por la producción industrial que altera aún más rápido la relación del ser humano con la naturaleza por la instrumentalización mecánica: “Justamente la industria moderna muestra en qué medida los sujetos que trabajan están ligados a los presupuestos del sistema natural” (Schmidt, 1977, p. 98). El trabajo humano transforma la naturaleza por medio de la tecnología (mecánica), aunque

Marx considera este trabajo ahistórico, constituye una parte del proceso laboral. De acuerdo con el modelo natural, el metabolismo supone un proceso social de intercambio de mercancías en un sentido económico amplio:

Para él [Marx], el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza - un caso especial de la transformación de las cosas naturales - se ubica bajo la categoría de intercambio, e inversamente, para caracterizar el proceso del intercambio Marx recurre al concepto de intercambio orgánico. En el proceso inmediato del trabajo, es decir, en el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, el aspecto material se impone a sus *determinaciones formales históricas*; en el proceso de intercambio, que se basa en el proceso laboral, las determinaciones formales históricas se imponen a su aspecto material. (Schmidt, 1977, pp. 99-100)

A pesar de que el metabolismo significa el intercambio orgánico entre el ser humano y la naturaleza, en el proceso de trabajo este supone un intercambio de mercancías que impone a la historia determinaciones formales. En cierta manera, Schmidt logró atisbar la llamada “fractura metabólica” en el proceso de trabajo humano como una imposición del mercado sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza, pero faltó profundizarla como una teoría marxista en relación con la naturaleza.

Finalmente, la investigación de Alfred Schmidt es un estudio clásico de la filosofía de Marx centrado en la naturaleza. Este estudio filológico de la obra de Marx muestra el conocimiento de la ciencia biológica que él tenía entonces, así como las implicaciones de la función de la naturaleza y el metabolismo para la economía política capitalista. La cuestión del metabolismo en Marx no fue profundizada por Schmidt, su concepto es abstracto y no relaciona la naturaleza con la materia, mientras los estudios recientes sobre la naturaleza en Marx ofrecen nuevos debates acerca de la “fractura metabólica” en términos de ecología.

3.2. La ecología marxista: Paul Burkett y John Bellamy Foster

Por un lado, en el libro *Marx and Nature. A Red and Green Perspective* (1999), Paul Burkett

reconstruye la aproximación marxista de la naturaleza en el marco de la relación capitalismo y comunismo. El libro, según el prefacio del autor (Burkett, 1999, p. vii), responde a tres críticas hechas a Marx: 1) Marx es víctima de la visión productivista y prometeica en tres sentidos: a) El desarrollo capitalista de las fuerzas de la productividad permite la producción sobrepasando los límites naturales, b) El comunismo sería una proyección extendida y racionalizada del capitalismo que mira al dominio de la naturaleza, c) El capitalismo y el comunismo presentan un antagonismo entre el ser humano y la naturaleza. 2. El análisis marxista del capitalismo excluye o degrada el aporte de la naturaleza a la producción, particularmente la teoría del valor de Marx. 3) Las críticas de Marx al capitalismo no tienen relación con la naturaleza o con las condiciones naturales de producción.

En *Marx and Nature*, Burkett estudia y reconstruye el vínculo de la naturaleza, la sociedad y la crisis ambiental en Marx como parte de un solo fenómeno. Los ecosistemas y la biosfera son golpeados por la producción y consumo humano. Las condiciones limitadas de la naturaleza que determinan la calidad del desarrollo humano y que ponen en cuestión la sobrevivencia humana pueden ser analizadas desde el potencial de la teoría marxista porque la producción depende de las condiciones naturales y humanas. El aporte de *Marx and Nature* de Burkett a la cuestión ecológica consiste en mostrar que el marxismo posee una lógica y coherencia internas, así como un potencial analítico para pensar la producción humana en la sociedad como un hecho histórico que concierne las relaciones sociales entre los productores y los capitalistas.

La dialéctica histórica permite también analizar los límites de las formas de producción capitalista que afectan el desarrollo humano desde las relaciones humanas hasta la relación del ser humano con la naturaleza. El estudio histórico de la evolución de las relaciones de la sociedad con la naturaleza arroja una luz a la crisis medioambiental a pesar de que se acusa a Marx de no tener una perspectiva ecológica. La pregunta por el método de Marx ayuda a entender mejor cuál es la función de la naturaleza y la materia en las relaciones humanas, sin separarlas entre sí como si fuera de otra naturaleza, tal como sí sucede en

el capitalismo que fractura ambas dimensiones, inclusive la explotación del trabajo y las condiciones de producción.

Desde otras interpretaciones críticas se ha pensado que Marx marginaba la naturaleza con el método del materialismo histórico y por eso se consideró la filosofía de Marx desde una perspectiva maltusiana. Igualmente, la teoría del valor de Marx ha sido criticada y desacreditada porque supuestamente no consideraba la producción y el desarrollo humanos tomando en cuenta las condiciones de la naturaleza, es decir, separa la naturaleza y el trabajo de la producción de la riqueza, así como los límites del valor en un concepto de naturaleza socializada. Para Burkett, Marx tiene un método coherente para estudiar las condiciones naturales transhistóricas del capitalismo; este método permite a Marx hacer proyecciones sobre el comunismo en cuanto alternativa al capitalismo. Marx ofrece aportes a la crisis medioambiental producida por el capitalismo y muestra la necesidad de una evolución sostenible en la relación de la humanidad y la naturaleza (Burkett, 1999, pp. 3-6). El libro *Marx and Nature* de Burkett hace un acercamiento social y científico a la naturaleza:

Esto es, Marx se ocupa de la naturaleza principalmente como una condición de la producción humana-social y del desarrollo. Marx ve la evolución de la humanidad como primariamente constituida por el cambio de las formas sociales de producción, pero él ve estas formas mismas reconstituidas por la producción como un proceso material dependiente de las condiciones naturales. (Burkett, 1999, p. 6)

Según la evolución de la humanidad vista por Marx, el ser humano se ha desarrollado en la historia de manera que la crisis ecológica tiene una dimensión humana y social que no se puede evadir en el análisis de la situación ecológica actual. La investigación sistemática de la obra de Marx hecha por Burkett considera la producción humana vinculada con las relaciones sociales para ofrecer aportes a la ecología. El libro de Burkett no es una simple exposición de la obra de Marx sino una interpretación y análisis objetivo y coherente de la naturaleza, explora las connotaciones ecológicas del desarrollo humano distinguiendo las

relaciones entre el ser humano y la naturaleza en la perspectiva histórica materialista.

Por otro lado, John Bellamy Foster escribió el libro *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (2000) desde la perspectiva del materialismo histórico, pero recupera aspectos que no habían sido considerados hasta entonces en la presentación de la teoría marxista de la naturaleza, como la biología de Charles Darwin. Georg Lukács (1885-1971) y Antonio Gramsci (1891-1937) negaron la posibilidad de aplicar los modos dialécticos del pensamiento a la naturaleza porque esto era dominio de la ciencia positivista. Pero, para Burkett, la biología de Darwin se relaciona con la filosofía de Marx en cuanto al materialismo. “La discusión general está estructurada alrededor del trabajo de Darwin y Marx - los dos grandes materialistas del siglo XIX” (Foster, 2000, p. 1). Esto sitúa mejor a Marx en el ámbito de la biología y de la ecología, contrariamente a la acusación crítica de que él fue un anti-ecologista. El concepto marxista tradicional del materialismo histórico descuidó la relación de la filosofía y la ciencia por estar centrada en la discusión del idealismo de Hegel y el materialismo de Feuerbach. No se consideró la relación de la ciencia y la filosofía porque se dio por un hecho que Marx provocó una ruptura con el materialismo mecanicista.

La visión ecológica de Marx surge de un materialismo que vincula su concepto de naturaleza con la ciencia. De hecho, Foster descubrió la importancia que tiene para Marx los estudios del químico agrícola Justus von Liebig (1803-1873), de quien se desprende la fisura o la ruptura metabólica en la relación del ser humano con la naturaleza: “metabolic rift” (Foster, 2000, p. ix). Entre ambos, el filósofo y el científico, hay una base material: la naturaleza. A partir del científico alemán Justus von Liebig, Marx desarrolló científicamente su explicación del uso del suelo y la agricultura. La cuestión de la “fractura metabólica” en Marx puede ser explicada en el marco de la transformación social que hace el ser humano de la naturaleza. En la misma perspectiva materialista, Foster considera el libro *Marx and Nature* de Burkett como el trasfondo y el complemento esencial para el análisis de su libro.

En *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (2000), Foster pone especial atención en las ideas

ecológicas de Marx desde el materialismo histórico. Foster considera que la ecología es central en la filosofía de Marx, desde los escritos de juventud hasta *El Capital*. El materialismo depende de la materia y de la naturaleza en el nivel físico de la realidad como elemento previo al pensamiento. El concepto de naturaleza en Marx no solo es filosófico, sino también científico. El materialismo es comprendido por Foster como dependencia de la naturaleza y la materia, una realidad física independiente y previa al pensamiento humano. Para Foster, el materialismo de Marx es un “materialismo práctico” (Foster, 2000, p. 2); aunque este se da en la relación del ser humano con la naturaleza, supone también un “materialismo ontológico” y “materialismo epistemológico” (p. 2), al estilo de Epicuro, el tema de la tesis doctoral de Marx que es base común entre los distintos tipos de materialismo, el filosófico y el científico, así como del concepto de libertad humana en el mundo. Este concepto de materialismo marxista influenciado por una interpretación hegeliana de la ciencia natural empírica en Epicuro se aleja del mecanicismo y empirismo materialista, filosófico y científico de la época moderna.

Según Foster, Immanuel Kant (1724-1804) consideró que la realidad existe más allá de los sentidos, se puede captar por los sentidos, pero no directamente, esto es, el noumeno o la “cosa-en-sí-misma” que es incognoscible y trascendental. La certeza para Kant requiere no solo de un conocimiento *a posteriori* basada en la experiencia, sino de un conocimiento *a priori* basado en la razón, según las categorías comprensibles de espacio y tiempo, como una lógica para que la experiencia sea posible. Para Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) la “cosa-en-sí-misma” kantiana puede ser superada por la dialéctica, pues lo que separa al ser humano del mundo es un proceso de superación por el desarrollo de la mente en la historia humana y, por eso, se puede transformar el mundo. Para Marx, este es un proceso histórico, práctico y materialista, influenciado por la dialéctica de Hegel y el materialismo de Epicuro que consideró la existencia humana.

El materialismo epicureano explica el carácter mortal del mundo y el sentido efímero de la vida y la existencia humana. La materia es interdependiente, surge de átomos organizados que producen

nuevas realidades y la muerte de la naturaleza deviene una sustancia inmortal, pues la naturaleza es mortal y transitoria. Pero el materialismo de Epicuro y el de Feuerbach constituyen un tipo de materialismo abstracto o “materialismo contemplativo”, mientras el materialismo de Marx es un “materialismo práctico”. “Marx nunca abandonó su compromiso general de una concepción materialista de la naturaleza, esto es, del materialismo como categorías *ontológica* y *epistemológica*” (Foster, 2000, p. 6). Se trata de un “materialismo práctico” en la medida en que incluye una ontología crítica y dialéctica de la realidad social y natural, sin separar la sociedad de la naturaleza.

El materialismo de Marx es concebido como un proceso histórico de la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza (Marx, 2017, p. 91). En *El Capital*, para Foster, hay “un análisis que combina una concepción materialista de la historia con una concepción materialista de la naturaleza” (Foster, 2000, p. 8). Este “materialismo práctico” de Marx considera las condiciones cambiantes del mundo físico, social y natural de la realidad, sin desvincularlas de la naturaleza y la ciencia biológica. Marx ha sido criticado severamente por una ausencia de la preocupación ecológica, se le critica de ser prometeico, de no tener interés científico ni considerar los efectos de la tecnología sobre el medioambiente, de tener una influencia del dominio baconiano de la naturaleza y del desarrollo económico, sin valores ecológicos. Sin embargo, una reconstrucción del pensamiento de Marx desde las “relaciones metabólicas”, como la que hace Foster, muestra que él tenía un conocimiento y una preocupación ecológica en la relación materialista del ser humano con la naturaleza, lejos de una noción antropocentrista y bio-ecocentrista que reduce la cuestión ecológica a un dualismo ser humano/naturaleza.

Por el contrario, Marx expone una ecología en su pensamiento filosófico y económico-político desde una concepción materialista de la naturaleza que cuestiona el antropocentrismo moderno. Marx estudió la revolución científica del siglo XVII y el medioambiente en el siglo XIX con una comprensión científico-materialista de la naturaleza que no desvinculaba al ser humano de la naturaleza. Foster explica ampliamente que la naturaleza fue un aspecto fundamental de la filosofía del joven Marx,

su percepción fue materialista y científica porque utilizó el conocimiento biológico de su época para mostrar la compleja relación entre el ser humano y la naturaleza, particularmente el metabolismo y la lucha por la sobrevivencia en la naturaleza, lo que produce la “ruptura” entre ambos. Para salir del antropocentrismo y mecanicismo de la ciencia moderna, Marx estudia también la teoría de la evolución de Darwin desde el materialismo de Epicuro, complementariamente a los aportes sobre el metabolismo de Justus von Liebig. El intercambio de materia entre el ser humano y la naturaleza es explicado por Marx no solo desde la perspectiva científica del metabolismo, sino del materialismo dialéctico ofreciendo una visión más amplia de las causas sociales e históricas de la crisis ecológica.

John Bellamy Foster resume al final de su libro *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (2000) las raíces filosóficas y científicas de la ecología de Marx:

Marx estuvo influenciado profundamente por un materialismo no determinístico que él pensó había encontrado en Epicuro (pero no podría probarse dadas las fuentes entonces disponibles). Él transformó esta visión mientras la absorbía entre su larga síntesis dialéctica, que también incluyó Hegel, la economía política, el socialismo francés y la ciencia evolutiva del siglo XIX. Epicuro, de acuerdo con Marx, había descubierto la alienación desde la naturaleza; pero Hegel reveló la alienación de los seres humanos desde su propia labor, y por tanto desde la sociedad y la especial relación humana con la naturaleza. Marx forjó estos conocimientos, junto con la crítica del conocimiento obtenida de la economía de Ricardo, la química de Liebig y la teoría de la evolución de Darwin, en la revolución filosófica que apuntó a nada menos que la trascendencia de la alienación en todos sus aspectos: un mundo de ecología racional y libertad humana con una base terrenal - la sociedad de productores asociados. (p. 256)

Foster considera que el materialismo de Marx fue no determinístico ni teleológico, sino al estilo de Epicuro, práctico, relacionado con el mundo y la existencia humana. Sin embargo, no solo Epicuro influenció el pensamiento de Marx, sino la alienación de los seres humanos de la filosofía

de Hegel, tanto en la sociedad como en la naturaleza. Además, la crítica a la economía de David Ricardo, la química de Justus von Liebig y la teoría de la evolución de Charles Darwin, le permitió a Marx tomar una posición crítica sobre la libertad humana en el mundo, la naturaleza, entre los seres humanos y la relación con la tierra.

John Bellamy Foster y Paul Burkett escribieron recientemente el libro *Marx and the Earth. Anti-Critique* (2016). En esta obra ambos autores expresan su acercamiento a la cuestión ecológica en Marx y ofrecen un impulso al marxismo ecológico y al ecosocialismo, particularmente en la conclusión sobre la “restauración metabólica” (pp. 222-241). Para ellos, Marx estuvo preocupado por la contaminación industrial, la disminución de los nutrientes del suelo, la deforestación y la desertificación en el siglo XIX. La crisis ecológica no es solo una crisis de la naturaleza en sí, sino una crisis de la sociedad, pues son las relaciones históricas y sociales que han alterado el vínculo dialéctico del ser humano con el ambiente natural y la biosfera; esto ha causado una crisis planetaria en la actualidad. La crítica de la economía política de Marx se centró en el modo de producción capitalista, en el análisis del “metabolismo social” para dar un enfoque social de la ecología en relación con el medioambiente y la humanidad, mientras la teoría ecológica contemporánea, incluyendo la tradición liberal, ha sido incapaz de ofrecer una solución a la crisis ecológica.

La aproximación a la alienación ecológica que sufre la naturaleza y el ser humano puede atribuirse a la sociedad capitalista desde una perspectiva dialéctica crítica. La teoría de la “fractura metabólica” permite entender mejor la raíz de la crisis ecológica y ofrece los fundamentos para la búsqueda de soluciones reales. Para Foster y Burkett, siguiendo a Del Weston en *The Political Economy of Global Warming. The Terminal Crisis* (2014), la fractura metabólica consiste en:

Una ruptura en el metabolismo del sistema ecológico, incluyendo la parte humana en el sistema. El concepto está construido alrededor de cómo la lógica de la acumulación amputa los procesos básicos de la reproducción natural, conduciendo al deterioro de la sustentabilidad ambiental y ecológica, e interrumpiendo las

operaciones básicas de la naturaleza. (Del Weston, 2014, p. 66; Foster & Burkett, 2016, p. 223)

Para Del Weston, la llamada “fractura metabólica” es producida por la acción del ser humano en cuanto forma parte del sistema ecológico. La fractura metabólica se produce cuando la acumulación capitalista exige la alteración de los procesos normales de la naturaleza mientras deteriora el medioambiente. El metabolismo del ser humano y de la naturaleza es alterado por el sistema capitalista a causa de la manera cómo el ser humano se relaciona con la naturaleza, social y materialmente, para cumplir con la exigencia del modo de producción del sistema capitalista. El resultado es un desequilibrio en la biosfera que afecta tanto a la naturaleza como al ser humano. Más aún, para Del Weston, en *The Political Economy of Global Warming*:

Desarrollando la teoría de la ruptura metabólica, Marx mantuvo que el capitalismo generó una circulación dañina de la circulación de la materia desde la industria urbana y la industria agrícola, la cual dañó las capacidades reproductivas de la fuerza del trabajo humano y la tierra. (Weston, 2014, p. 67; Foster & Burkett, 2016, p. 224)

El sistema capitalista ha sido incapaz de mantener el balance armonioso y sostenible entre la producción industrial y la fuente de la materia que esa exige: la naturaleza. El daño provocado al medioambiente desde hace siglos por el modo de producción capitalista adquiere en la actualidad dimensiones inconmensurables porque ha afectado la fuente de la vida: el agua, el aire, los bosques, los animales, etc. El modo de producción capitalista hace insostenible la vida en el Planeta a corto plazo para las generaciones futuras.

La crítica del descuido de la Unión Soviética acerca de la distribución de los recursos agotables en tiempos de Stalin no se niega. Según Foster, “no hay negación que la ecología soviética fue severamente dañada hasta el punto de aniquilación (annihilation) por la purga iniciada a finales de 1930 bajo Stalin” (Foster & Burkett, 2016, pp. 226-227). Pero no puede afirmarse de la práctica soviética que la filosofía de Marx adoleciera de criterios sobre el uso de la naturaleza para la producción. De hecho, el marxismo desde las década de 1970

y 1980 ya había comenzado a repensar la cuestión ecológica, como el cambio climático, a pesar de que el marxismo occidental no tomó generalmente en cuenta las ciencias naturales, sino que consideró el marxismo como una ciencia social.

El marxismo ecológico ha mostrado las contradicciones del sistema capitalista y su teoría clásica desde la economía política socialista y las teorías ecológicas sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza, esto es, el metabolismo social. Las teorías neoclásicas del capitalismo han desvinculado la cuestión ecológica de la economía capitalista evadiendo la responsabilidad del daño causado a la naturaleza. Por el contrario, la economía política marxista se ha aproximado al problema ecológico mundial con la “teoría de la ruptura metabólica marxista” para mostrar que es posible regular la dinámica de las relaciones entre el sistema económico y los sistemas naturales y sociales:

La aproximación de la dialéctica de Marx a las cuestiones económicas y ecológicas condujo directamente al desarrollo de un acercamiento de sistema-abierto a la ecología social. Fue por esta razón que Marx fue capaz de ver muy claramente que la cuestión de la trascendencia del sistema de la acumulación del capitalismo estuvo asociado con “la condición inalienable para la existencia y la reproducción de la cadena de generaciones humanas.” [Marx] (Foster & Burkett, 2016, p. 235)

Es claro que las “generaciones humanas” para Marx, como en las teorías ecológicas actuales, está vinculado con la ecología. De acuerdo con Foster y Burkett, para Marx, el capitalismo conlleva una contradicción en cuanto a la alienación del trabajo humano que, intrínsecamente, está relacionada con la alienación de la naturaleza según la dialéctica; ambos aspectos no pueden separarse del “metabolismo universal de la naturaleza” (p. 235). Para Marx, el ser humano tiene la habilidad de desarrollar una “ontología social de *praxis humana*” para constituir un desarrollo humano sostenible con la naturaleza. Las relaciones de intercambio de materia entre el ser humano y la naturaleza, el metabolismo, forma parte de la visión del mundo de Marx y permite tener una perspectiva realista de la sostenibilidad ambiental en relación con el modo de producción que utiliza la naturaleza.

Para Foster y Burkett, el marxismo ecológico es propositivo. Este consiste en “la restauración metabólica” de la relación naturaleza/humanidad por medio de un “desarrollo humano sostenible” (pp. 239-241). Indistintamente del problema ecológico planetario, del cambio climático, hay una preocupación constante desde la teoría marxista del “metabolismo social” y la “ruptura metabólica” por la situación medioambiental:

La lucha por recrear un balance en nuestra relación con la tierra - antes de que el sistema terrestre (por medio de sus mecanismos de equilibrio) cree un balance por sí mismo - fuera de los contornos de lo que constituye un espacio seguro de operación para la humanidad. Lo que se requiere es un modo de producción más colectivo, sostenible, igualitario. Para realizar esto, necesitamos revertir la fisura en el metabolismo entre la humanidad y la naturaleza, y comenzar, como Marx mismo insistió, la “restauración” de aquellas muchas condiciones. (Foster & Burkett, 2016, p. 239-240)

Se trata de una restauración metabólica de la ruptura que se ha producido en las relaciones del ser humano con la naturaleza a causa del modo de producción del sistema capitalista creando las condiciones medioambientales de un desarrollo sostenible adecuadas para ambos. Para explicar el cambio requerido, nuevamente citan a Del Weston y su interpretación de los conceptos marxistas de ruptura metabólica y restauración metabólica:

En dirección a los problemas creados por la ruptura metabólica, se requieren cambios radicales estructurales incluyendo el desmontaje de las relaciones de producción del capitalista social que actualmente dominan las relaciones humanas con el medioambiente, produciendo sus sustentos. La restauración metabólica significa que debemos restringir la producción y el consumo, así como el límite de consumo de lo que la biosfera local puede soportar, con un continuo círculo de reposición de las bases biológicas de la producción. (Weston, 2014, p. 170)

La ruptura metabólica entre el ser humano y la naturaleza impone dismantelar la causa, el modo de producción capitalista que afecta las

relaciones entre ambos. La reparación metabólica indica que se debe restringir la producción y el consumo humano considerando los límites de la naturaleza. En fin, se trata de crear un modo de producción colectivo e igualitario en el ámbito de la seguridad alimenticia, la igualdad y la justicia en la redistribución de los bienes, la participación democrática. Este era el ideal socialista y comunista de Marx.

3.3. El capital y la ecología: Jason W. Moore

En el año 2015 se publicó el libro *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital* del historiador ambiental y economista político Jason W. Moore. Este libro trata del doble movimiento del capitalismo a través de la naturaleza y de la naturaleza a través del capitalismo; estas relaciones son llamadas por el autor “Double Internality” (Moore, 2015, pp. 13-41). Tanto el capitalismo como la naturaleza convergen uno y otro como parte de la economía política, pero desde la visión ecológica se separa la sociedad y la naturaleza. En tal sentido, el libro ofrece una vía alternativa: la sociedad y la naturaleza son parte del problema, la naturaleza constituye la condición fundamental para la acumulación del capital: “La economía y el ambiente no son independientes de cada una. El capitalismo no es un sistema económico; este no es un sistema social; es una forma de organizar la naturaleza” (2015, p. 14). La “red de la vida” (“web of life”) es la naturaleza en su conjunto, los seres humanos que hacen los ambientes y constituyen al ser humano.

Jason Moore propone el paradigma “*mundo-ecología*” (“*world-ecology*”) como parte del capitalismo. Se trata de considerar el capitalismo como mundo-ecología, integrando la acumulación del capital y la coproducción con la naturaleza por una dialéctica de unidad. Para el autor, la crisis ecológica “no es una crisis del capital y la naturaleza, sino de la modernidad en-la-naturaleza” (2015, p. 15). Una categoría utilizada para explicar la relación de los humanos con el ambiente es *oikeios*: “A través de *oikeios*, basado en la dialéctica de vida-producción, podemos abrir nuevos caminos para la investigación de cómo las geografías históricas del capitalismo - pasado y presente - están basadas

en configuraciones específicas de la humanidad-en-la-naturaleza” (p. 15). Con la categoría *oikeios* la antigua explicación dualista Sociedad/Naturaleza queda obsoleta porque no expone la red de la vida en una dimensión holista que incluye las relaciones de coproducción y las varias configuraciones del ser humano en la naturaleza. La historia es vista como una “doble internalidad” (“doble internality”): la humanidad en la naturaleza y la naturaleza en la humanidad; la naturaleza como un todo incluye a los seres humanos, la humanidad está en la naturaleza.

Oikeios tiene como objetivo un medioambiente-producción. “*Capitalism in the Web of Life* alza vuelo denominando esta relación de vida-producción: el *oikeios*. Desde esta relación - tanto de orientación metodológica como de afirmación ontológica - podemos ver las configuraciones de la variedad de especies-ambiente emerger, evolucionar y, últimamente, devenir algo más completamente” (p. 19). La naturaleza y la ecología derivan entonces de un *oikeios*. El *oikeios* es una relación que incluye a los humanos y que permite que la organización humana evolucione, se adapte y se transforme, siendo el ser humano mismo es productor del *oikeios*. “En este espíritu yo comprendo el ‘capital’ y el ‘capitalismo’ como productores y productos del *oikeios*. El capitalismo como *mundo-ecología* es, por tanto, no la ecología del mundo, sino a una historia entramada de poder, capital y naturaleza, dialécticamente unidos” (p. 19). El capitalismo para el autor es un mundo ecológico, un todo unido, no elementos separados; el *oikeios* es un proceso relacional en la red de la vida que explica el capitalismo en ese mundo ecológico, considerando todos los elementos.

Mi enfoque en este libro es el capitalismo como proyecto y proceso: la lógica del capital y la historia del capitalismo. Este capitalismo no es, como lo hemos visto, un estrecho juego de relaciones económicas y sociales, desde que estas categorías son parte del problema. El capitalismo, más que eso, es mejor comprendido como un *mundo-ecología* de capital, poder y re/producción en la red de la vida. (Moore, 2015, p. 24)

El capitalismo es una manera de pensar y de hacer en la historia las amplias relaciones

económicas y sociales. El capitalismo, insiste el autor, es un mundo ecológico que no se reduce a problemas específicos. La tesis del autor es que el capitalismo es históricamente coherente en la coproducción humana-naturaleza en la red de la vida, mientras el marxismo se centra en las particularidades del método dialéctico, por ejemplo, el metabolismo que comprende restringidamente las relaciones del poder y capital en la naturaleza, y la naturaleza en el capital y poder. Esto es no una fractura metabólica, sino un desplazamiento metabólico: “*metabolic shift*” (pp. 84-95). Contra este argumento de Moore, Kohei Saito reaccionará posteriormente para defender la teoría marxista de la ruptura metabólica que había sido explicada por Foster y luego criticada por Moore.

Moore piensa que el capitalismo hace la naturaleza, la naturaleza hace el capitalismo para juntos coproducir. Ambos, la naturaleza y el capitalismo se renuevan para la coproducción. La red de la vida evoluciona históricamente. “La naturaleza es sobre todo *histórica*” (p. 28). Para Moore no existe separación entre naturaleza y sociedad ni construcciones sociales abstractas. Esta es una premisa para elaborar su teoría: “*Oikeios* es una manera de denominar la relación creativa, histórica y dialéctica entre, y también siempre dentro de, las naturalezas humanas y extra-humanas”. “El *oikeios* representa una elaboración radical de la lógica dialéctica inmanente en el concepto de metabolismo (*Stoffwechsel*) de Marx” (pp. 46, 53). Este es el centro de la crítica que Saito hará más tarde a Moore. También la teoría del valor marxista está puesta en duda por Moore: “La ley marxista del valor olvida que la Naturaleza - con una N mayúscula - contribuye al valor de todos los productos que los humanos usan” (p. 62). La naturaleza cumple una función fundamental para la existencia humana.

El libro *Capitalism in the Web of Life*, estuvo inspirado por John Bellamy Foster, pero también realiza una crítica. Contra Burkett y Foster, Moore afirma que “el marxista bastante apropiadamente dice que toda la base de la economía política de Marx es la distinción entre riqueza y valor” (p. 62), sin considerar verdaderamente la función de la naturaleza y la reproducción de la vida humana realizada por las mujeres.

En lugar del concepto marxista de metabolismo, Moore propone críticamente contra Foster el suyo de desplazamiento metabólico (“*metabolic shift*”) para unificar la humanidad en la naturaleza integrando el metabolismo, la naturaleza y la riqueza. Para Moore, el metabolismo funciona como una metáfora que ha seducido el pensamiento marxista y ecológico:

Como los estudios críticos ambientales que cruzan las humanidades y las ciencias sociales resonaron en la pasada década, el metabolismo y su semejante - sobre todo, la ‘fractura metabólica’ - ha disfrutado de un lugar especial en el pensamiento Verde y Rojo-Verde. (Moore, 2015, p. 84)

La corriente del metabolismo ha estado inspirada por Foster y otros. El concepto de metabolismo en Marx fue interpretado como “metabolismo de la naturaleza y la sociedad” (Foster, 2000, pp. 141-177), pero no hubo una interrogación crítica de la naturaleza y la sociedad, insiste Moore, como intercambio entre las dos entidades. En cuanto teoría metabólica tiene consistencia filosófica, pero a nivel práctico presenta un dualismo naturaleza/sociedad, entre el ser humano y la naturaleza, a diferencia del “metabolismo social” de Marx que consideraba la naturaleza y la sociedad. La teoría del desplazamiento metabólico (“*metabolic shift*”) de Moore unifica la humanidad en la naturaleza, a diferencia de la ruptura metabólica (“*metabolic rift*”) que significa una perturbación del intercambio del ser humano y la naturaleza.

Para Moore, en su concepto de desplazamiento metabólico, el capitalismo no tiene un sentido peyorativo: “El capitalismo es una manera de organizar la naturaleza” (Moore, 2015, p. 87). Por el contrario, tiene una visión optimista que integra no solo el ser humano en la naturaleza, sino al capitalismo como sistema económico y social: “capitalism-in-nature/nature-in-capitalism” (p. 87). Para Foster, según Moore, se enfatiza una distinción entre naturaleza y sociedad como un dualismo sin posibilidad de una síntesis dialéctica (p. 89). Para Moore, Foster no aplica correctamente el método dialéctico marxista al no poder integrar el capitalismo en la relación del ser humano con la naturaleza, pero al menos permite leer a Marx

para integrar el capital y el metabolismo “como un todo orgánico” (p. 92).

John Bellamy Foster y Jason W. Moore hablan un lenguaje diferente a pesar de que ambos están inscritos en una matriz marxista de pensamiento. La propuesta de Moore puede entenderse incluso como anti-marxista puesto que integra el capitalismo como sistema político y económico para organizar las relaciones del ser humano y la naturaleza en la “red de la vida”. Sin embargo, esta perspectiva holista parece diferir del método dialéctico marxista porque no muestra las contradicciones del sistema capitalista, como Foster y Burkett en el análisis histórico materialista de la teoría del valor. En fin, la crítica de Moore no fue contestada directamente por Foster y Burkett (2016).

3.4. El “imposible capitalismo verde”: Daniel Tanuro

En el libro *L'impossible capitalisme vert* (2010), el ingeniero agrónomo Daniel Tanuro se propone reconciliar el socialismo con la ecología considerando los actuales problemas ambientales que afectan la humanidad, por ejemplo, el calentamiento global y cambio climático. La degradación climática no puede desasociarse de la causa, el capitalismo: “Doscientos años de productivismo han llevado al sistema climático al borde del infarto” (Tanuro, 2010, p. 9). Michel Husson afirma en el prefacio del libro *L'impossible capitalisme vert*: “El calentamiento climático es por definición un fenómeno planetario pero su impacto no es geográfico ni socialmente neutro”. El calentamiento global es uno de los hilos conductores de la obra escrita por Tanuro. La inmigración causada por los problemas ambientales afecta principalmente a los más desfavorecidos del planeta. “El aporte decisivo de Daniel Tanuro consiste en mostrar que la degradación climática no puede ser desasociada del funcionamiento ‘natural’ del capitalismo” (p. 6). Por eso, un capitalismo verde es una misión imposible y de ahí que la lucha social contra el cambio climático sea una tarea y una revolución del ecosocialismo.

En la introducción, Daniel Tanuro piensa que millones de personas en el mundo viven en condiciones indignas para el ser humano y que para satisfacer las necesidades es necesario aumentar la

producción material. Igualmente, millones de personas están involucradas en el cambio climático, en la disminución de gases que producen el efecto invernadero y en la reducción del uso de energías fósiles. Esto supone disminuir la producción material. Ante este panorama, es difícil creer que los gobiernos neoliberales y la economía del mercado puedan comprometerse con la estabilización del clima y las víctimas del calentamiento global y del cambio climático, pues se piensa que la solución no depende de la reducción de la economía, sino de su relanzamiento. “El productivismo es inherente al capitalismo” (p. 10).

La preocupación principal de Tanuro es el cambio climático, el calentamiento global y las fuentes de energía que producen contaminación. El ingeniero agrónomo belga piensa que el problema es estructural. “La solución está entonces lejos, muy lejos de ser tecnológica” (p. 10). La cuestión para salir del círculo vicioso de la producción, consumo y la contaminación es de tipo social y el fondo es político. La solución viene de una restricción de la producción y la acumulación capitalista. La propuesta de Tanuro es: “Una ecología de izquierda, una ecología social, un ‘ecosocialismo’ son urgentes y necesarios. La ambición de este libro es ayudar a la izquierda a avanzar en esta vía” (p. 11). Se trata de inventar estrategias y unir luchas sociales y ecológicas. “Si ella intenta sustraerse, la izquierda traicionará las centenas de millones de pobres que sufren ya los efectos del calentamiento. Ella traicionará también a un Karl Marx desconocido” (p. 12).

Después de hacer alusiones a la naturaleza y el metabolismo en *El Capital I* de Marx, Tanuro piensa que el pensamiento marxista no puede ignorar la “regulación racional del intercambio de materia” entre la humanidad y la naturaleza, o el llamado “metabolismo social” (p. 140). Él considera la investigación filosófica y científica de Marx para elaborar y comprender el metabolismo social. Para Tanuro, la regulación racional del metabolismo social humanidad/naturaleza sirve para tratar el cambio climático. A pesar de que considera que Burkett y Foster han hecho una contribución para comprender la “ecología de Marx”, Tanuro critica que ellos van muy lejos cuando hablan de un “Marx ecológico”, pues aunque la regulación racional de intercambios de la humanidad y la

naturaleza sea una teoría ecológica, esta temática es esporádica en Marx y no refiere a toda su obra. Este será el motivo de la crítica de Kohei Saito a Daniel Tanuro. En el *Epilogo de L'impossible capitalisme vert*, Tanuro basado en una esperanza, concluye con una breve referencia al metabolismo social como una teoría del ecosocialismo para la actualidad. En el libro *Trop tard pour être pessimistes ! Écosocialisme ou effondrement* (2020), Tanuro muestra aún la pertinencia del ecosocialismo frente a la crisis ecológica.

3.5. El ecosocialismo: Kohei Saito

La reciente investigación de Kohei Saito intitulada *Natur gegen Kapital: Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus* (2016), resultado de su disertación doctoral, ofrece nuevas contribuciones al estudio de la ecología de Marx. Para Saito, los prejuicios acerca de que Marx defendió un desarrollo económico y tecnológico sin medida como una ley natural de la historia para dominar la naturaleza, según los criterios del siglo XIX, sin ninguna consideración ecológica por la escasez de las fuentes de la naturaleza, son una acusación injustificada contra su filosofía (Saito, 2017, p. 9). De igual manera, para este especialista japonés de la filosofía marxista, la crítica de un Marx prometeico y muy industrializado es un estereotipo popular del desarrollismo tecnológico del capitalismo. El materialismo histórico de Marx ha sido acusado de que se congració con el progreso tecnológico impulsado por el capitalismo, y se pensó que el socialismo podía superar los aspectos negativos de la industrialización moderna y del progreso tecnológico promovido por el capitalismo con la apropiación de los medios de producción monopolizados por la clase capitalista; Marx fue representado como un utopista de la tecnología (p. 10).

Esta fue parte de la crítica del productivismo y optimismo marxista del progreso y del antropocentrismo marxista. Recientemente se ha considerado que de la filosofía de Marx no se puede desprender una teoría ecológica. Para Saito, Thomas Peterson y Malte Faber (2014, p. 139), en *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft*, afirman que Marx mantuvo un optimismo por el progreso pues tuvo respeto por la clase burguesa capitalista. Según Rolf P. Sieferle (2011, p. 215) en

Karl Marx zur Einführung, la comprensión histórica del capitalismo de Marx desvincula los límites de los factores naturales en el futuro y muestra su sentido prometeico y antropocéntrico. Según Hans Immler y Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (2011, p. 36) en *Marx und die Naturfrage*, la teoría del valor de Marx es antropocéntrica. A estos críticos alemanes de la “ecología” de Marx, Saito (2017, p. 10) dirige su crítica con su investigación sobre el ecosocialismo de Marx.

La filosofía de Marx se ha entendido erróneamente como anti-ecológica fundada en una teoría del valor antropocéntrica que absolutiza el valor humano como fuente de valor para la producción. La cuestión de la “fractura metabólica” desarrollado por Foster y Burkett constituye un momento importante en la comprensión marxista de la ecología y, en otros ámbitos de estudio de la ecología. Esta es la segunda etapa de los estudios sobre la ecología marxista. Sin embargo, el libro *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (2017) de Saito hace una sistematización y reconstrucción completa de la ecología de Marx como una crítica al capitalismo. Los estudios de Foster y Burkett dan la impresión de que la ecología de Marx se refiere a solo algunos textos marginales y esporádicos, pero para Saito (2017, p. 11) es necesario expresar el sentido sistemático de la ecología de Marx, pues hay continuidad crítica de la economía política capitalista. El libro de Saito también profundiza en la obra temprana de Marx para mostrar el desarrollo de su pensamiento ecológico. Esta constituye la tercera etapa de los estudios sobre la ecología marxista.

Kohei Saito (2017, p. 12) también ha dirigido su crítica a los estudiosos de la primera etapa de los estudios de la ecología en Marx. Daniel Tanuro (2013, p. 138-139) en el libro de *Green Capitalism. Why it Cant't Work* expone un aporte limitado de la ecología socialista para la actualidad porque Marx no se refiere a problemas actuales como la energía fósil ni a la renovación de fuentes de energía. A propósito del libro *Capitalism in the Web of Life* (2015, p. 80), Saito dice que Moore:

Cambiando su valoración temprana de su aproximación de la ruptura-metabólica, ahora dirige su crítica contra Foster asegurando que

la teoría del valor está ausente en el acercamiento a la teoría de la ruptura-metabólica de Foster. Moore asegura que Foster se equivoca en comprender la dinámica de transformación histórica de todo el ecosistema - Moore llama a esto “oikeios” - a través del proceso de acumulación capitalista. De acuerdo con Moore, el análisis de Foster describe no más que “una teoría estática y ahistórica de los límites naturales” y esto es inevitable para que la aproximación de la ruptura-metabólica tenga implicaciones apocalípticas. (Saito, 2017, p. 12)

La crítica de Saito a Moore se explicita en el capítulo tres de la primera parte: “Capital as a Theory of Metabolism” (Saito 2017, pp. 99-137). Saito hace un estudio reconstructivo, sistemático y completo de la crítica ecológica de Marx al capitalismo, considerando las teorías Foster y Burkett. Pero el autor va más allá, en la segunda parte del libro *Karl Marx's Ecosocialism*, Saito pone un énfasis en los llamados cuadernos de ciencia natural de Marx que permiten trazar el desarrollo de la ecología de Marx como una crítica al capitalismo de manera vivaz para darle mayor relevancia a algunos aspectos olvidados de *El Capital*. Los cuadernos de ciencia natural de Marx muestran la dedicación que tuvo Marx por la problemática ecológica del siglo XIX como parte del estudio científico-crítico del capitalismo; la mitad de estos cuadernos tiene relación con las ciencias naturales: biología, química, botánica, geología y mineralogía. Marx parte de una inocencia prometeica para estudiar la contradicción del capitalismo como sistema de producción. Pero de nuevo aparece el concepto fundamental de metabolismo: “El concepto clave en este contexto es ‘metabolismo’ (*Stoffwechsel*)”, el cual nos guía en una interpretación sistemática de la ecología de Marx” (Saito, 2017, p. 13). Este es el núcleo de la ecología de Marx a diferencia de la primera etapa del socialismo ecológico.

Ingenuamente se podría pensar que Marx solo ofrece ciertos elementos teóricos para el estudio obsoleto de la ecología en *El Capital* y otros escritos, pero Saito muestra que, sistemáticamente, el pensamiento de Marx sobre la ecología no solo ofrece elementos teóricos, sino prácticos para

la economía política. En la “Introducción” Saito (2017) afirma:

En este libro demostraré que la ecología crítica de Marx posee un *carácter sistemático* y constituye un *momento esencial* en la totalidad de su proyecto de *El Capital*. La ecología no simplemente existe en el pensamiento de Marx (...). Yo mantengo que *no es posible comprender el ámbito total de su crítica de la economía política si uno ignora su dimensión ecológica*. (pp. 13-14)

Esta es la tesis fundamental que defiende Kohei Saito en su obra *Karl Marx's Ecosocialism*. Para demostrar su tesis, Saito (2017) fundamenta su argumento explorando la teoría marxista del “valor” y la “reificación” (*Verachlichung*), ya que muestra una categoría clave que Marx utilizó para estudiar la naturaleza, el mundo “material”, en tanto un espacio de resistencia contra el capital y donde se muestran claramente las contradicciones del capitalismo. Para Saito, la manera cómo Marx estudió el capitalismo, desde el aspecto material de la naturaleza, ofrece una ayuda metodológica para la investigación de la crisis ecológica en cuanto contradicción del capitalismo. En fin, la herencia de Marx solo puede ser apreciada desde el ámbito ecológico de su pensamiento (p. 14).

El joven Marx no fue necesariamente ecológico, sino productivista, pero cuando desarrolló la economía política, el estudio de las ciencias naturales, le hizo tomar conciencia del problema ambiental producido por el sistema de producción capitalista. El capitalismo aliena al ser humano de su relación con la naturaleza. De acuerdo con los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), Saito (2017) considera que: “el capitalismo es fundamentalmente caracterizado por la alienación de la naturaleza y una distorsionada relación entre los humanos y la naturaleza (p. 14). Pero luego, en la *Ideología alemana* (1845-1846), Saito redescubre que Marx comenzó a utilizar la categoría fisiológica de metabolismo para criticar la degradación del ambiente natural como una manifestación de la contradicción del capitalismo (p. 15). Más aún, el concepto de metabolismo fue elaborado por Marx en los *Grundrisse* y en *El Capital*. Saito (2017) contextualiza mejor aún el concepto de metabolismo:

El concepto de metabolismo le permitió [a Marx], no solo comprender las condiciones transhistóricas universales naturales de la producción humana, sino también investigar sus radicales transformaciones históricas bajo el desarrollo del moderno sistema de producción y el crecimiento de las fuerzas de producción. En otras palabras, Marx examinó cómo la dinámica histórica específica de la producción capitalista, mediada por las categorías de reificación económica, constituyen particulares maneras de la praxis humana hacia la naturaleza - es decir, el aprovechamiento de la naturaleza a las necesidades de la acumulación del capital - y cómo varias discordancias y discrepancias en la naturaleza deben emerger fuera de esta deformación capitalista del metabolismo universal de la naturaleza. La contribución influyente de Marx en el campo de la ecología yace en su examinación detallada de la relación entre los humanos y la naturaleza en el capitalismo. (p. 15)

El metabolismo no es un concepto marginal o aislado en Marx, se encuentra un desarrollo en muchas de sus obras. El metabolismo sirve para comprender las circunstancias naturales de la producción en la historia sin aislarla de la cosificación que la economía hace del ser humano y la naturaleza para producir mercancías y acumular el capital. El análisis de la “materia” en la economía política de Marx va más allá de la “forma”, trata de la interrelación entre las formas de economía y el mundo material vinculado a la cuestión ecológica. La materia (*Stoff*) constituye una categoría filosófica fundamental relacionada con la transformación e intercambio de la naturaleza para la producción (p. 16). El metabolismo (*Stoffwechsel*) es un concepto filosófico y científico, tomado por Marx de Justus von Liebig, que funciona en el pensamiento marxista para criticar la explotación y destrucción del ser humano y la naturaleza por el capitalismo en la presente crisis global de la ecología:

En la teoría del metabolismo de Marx, la naturaleza, sin embargo posee una importante posición para la resistencia contra el capital, porque el capital no puede arbitrariamente subsumir la naturaleza en nombre de su máxima valorización. En efecto, intentando subsumir la naturaleza, el capital no ayuda sino a destruir, en una

escala en expansión, las condiciones materiales fundamentales para el libre desarrollo humano. Marx encontró en esta destrucción irracional del ambiente y la experiencia relevante de alienación creada por el capital una oportunidad para construir una nueva subjetividad revolucionaria que conscientemente exige una transformación radical del modo de producción para darse cuenta del desarrollo humano libre y sostenible. En este sentido, la ecología de Marx no es ni determinística ni apocalíptica. Más bien, su teoría del metabolismo enfatiza la importante estrategia restringiendo el poder reificado del capital y transformando la relación entre los humanos y la naturaleza con el objetivo de asegurar un metabolismo social más sustentable. (Saito, 2017, p. 20)

El metabolismo es también un concepto crítico que permite darnos cuenta de la explotación y destrucción que produce el capitalismo en el medioambiente. Cuando el valor domina la producción social como capital por la fuerza del trabajo humano, interrumpe y perturba las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, el metabolismo (Saito, 2017, p. 257). El capitalismo con su sistema expansivo intenta subsumir la naturaleza y el ser humano con el fin de producir valores mercantiles, pero lo que produce es una alteración de esas relaciones afectando el desarrollo humano. Marx comprendió claramente que el capitalismo destruye irracionalmente el ambiente y aliena al ser humano de su relación con la naturaleza.

El metabolismo es una teoría ecomarxista positiva porque permite dar cuenta, no solo dónde se encuentra el núcleo de la destrucción capitalista, esto es, la fractura entre el ser humano y la naturaleza, sino de cómo podemos restaurar las relaciones entre naturaleza-humano de manera que podamos crear un medioambiente más sustentable para naturaleza y la humanidad. La teoría del valor de Marx es importante porque ayuda a comprender la relación entre el capital y la naturaleza, así cómo se produce la fractura metabólica. Saito (2017) clarifica que la teoría marxista de la ecología presentada por medio del metabolismo social no es determinista ni apocalíptica, sino revolucionaria porque demanda una transformación social, política y económica de la manera de producción capitalista (pp. 21, 260).

La teoría ecológica de Marx no puede separarse de la teoría del valor porque el valor es un mediador transhistórico en la relación dialéctica de la naturaleza como materia y trabajo humano. Si el valor causa la fisura entre naturaleza-humano con el fin de acumular, fuera de las condiciones de una producción sustentable, se produce una ruptura metabólica que altera la armonía entre ambos. De hecho, para Marx, el capitalismo contradice los límites de la naturaleza porque su modo de producción industrial tiende a explotar las fuentes de la naturaleza.

Finalmente, la discusión actual del materialismo ecológico presentada por el ecosocialismo adolece de un método para atender la crisis ecológica. El “método dialéctico” de Marx permite abstraer e interpretar de manera concreta la cuestión ecológica en el contexto histórico actual. La discusión del ecosocialismo se ha centrado en el estudio académico de las fuentes para mostrar la preocupación de Marx por la naturaleza, el metabolismo y el medioambiente. Pero, es necesario actualizar el método dialéctico de *El Capital* para abstraer precisamente las causas de la crisis ecológica actual en las contradicciones internas del sistema de producción capitalista. La naturaleza tiene un funcionamiento biológico-orgánico propio, el metabolismo, que es alterado por la actividad del trabajo humano, con el poder de la tecnología, en la producción capitalista de la mercancía. La relación del ser humano con la naturaleza en este contexto histórico del poder tecnológico debe ser analizada y expuesta aun por el ecosocialismo.

4. Conclusión. Karl Marx: ¿Ecologista?

No hay duda de que la relación de la naturaleza y el ser humano fue un tema estudiado filosófica y científicamente por Karl Marx. Desde los escritos de juventud, entre otros manuscritos, hasta *El Capital I*, la naturaleza fue investigada por Marx en las distintas etapas del itinerario de su pensamiento. Sin embargo, el concepto de naturaleza elaborado por Marx tuvo distintas connotaciones; en un primer período, se trataba de la relación material de la naturaleza con el ser humano por medio del trabajo, en un segundo período, un concepto más científico de naturaleza, sin desvincularlo del

ser humano y su actividad productiva en el trabajo. En ambas etapas se percibe una concepción materialista-dialéctica de la naturaleza y el humano, pero en *El Capital*, la biología y la química dieron una fundamentación científica para comprender esa relación dialéctica, a saber: el “Metabolismo” (“Stoffwechsel”).

Por metabolismo se entiende el intercambio de materia entre la naturaleza y el ser humano sin desvincularse. El ser humano forma parte de la naturaleza y la naturaleza es prácticamente la materia que sirve para el trabajo humano. La concepción científica del metabolismo fue interpretada por Marx y los marxistas - que ha descubierto una dimensión ecológica de Marx - como un “metabolismo social”, esto es, una teoría marxista para explicar las implicaciones sociales de la relación naturaleza-humano surgidas del trabajo en la economía capitalista. El concepto de naturaleza y metabolismo se encuentran en la teoría económica y política de Marx, sobre todo en *El Capital I*. Los marxistas vislumbraron esta dimensión del pensamiento de Marx en términos mercantiles: “El automatismo del mercado, según Marx es, por tanto, una gran máquina destructora a largo plazo. Cuanto más riqueza crea, más destruye las fuentes de las riquezas: el hombre y la naturaleza” (Hinkelammert, 2005, p. 242).

Los pensadores marxistas comprendieron el intercambio de materia a partir de la relación del ser humano con la naturaleza como un elemento que estaba presente en la filosofía de Marx, aunque no se había captado a profundidad el concepto filosófico y científico que estaba en su fundamento: el *metabolismo*. Hasta hace algunos años, se tenía claro que el capitalismo del “nuevo imperialismo” destruía la naturaleza: “El agotamiento creciente de los bienes comunes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de las degradaciones del hábitat, que excluyen todo lo que no sean modos de producción agrícola de capital-intensivos, han resultado igualmente de la venta al por mayor mercantilista de la naturaleza en todas sus formas” (Harvey, 2004, p. 75). Quizás, por el hecho de que los pensadores marxistas estaban concentrados en el estudio del capitalismo como sistema económico-político en las décadas de 1970 y 1980, se descuidó la importancia de la naturaleza y el metabolismo para la teoría marxista, pero se ha

descubierto su pertinencia filosófica y científica en la actual crisis ecológica. Lo cierto es que para muchos marxistas: “La destrucción de los hombres y la naturaleza coinciden con altas ganancias” (Hinkelammert, 2005, p. 248).

En las investigaciones recientes sobre la ecología en Marx, vale preguntarse con la afirmación del fenomenólogo Michel Henry si “el marxismo es el conjunto de contrasentidos que fueron hechos sobre Marx” (Henry, 1976, p. 9). Entre las diversas perspectivas de los estudiosos sobre marxismo ecológico y el ecosocialismo hay más puntos de convergencia en sus investigaciones sobre la naturaleza y el metabolismo que las divergencias; el materialismo dialéctico ha sido imprescindible para comprender la relación del ser humano con la naturaleza, el metabolismo. Para los marxistas en la actualidad, la naturaleza y el metabolismo constituyen el núcleo de la cuestión ecológica en Marx. En la investigación reciente sobre la ecología en Marx no hay contrasentidos, sino desacuerdos y desarrollos que se hacen evidentes en la medida en que se profundiza en la interpretación de los textos de Marx. Entre las diferentes perspectivas en las distintas etapas de los estudios sobre la ecología en Marx hay una complementariedad que muestra la riqueza del pensamiento marxista.

Ante la cuestión de si Marx fue un ecologista, se puede decir que este pensador tuvo una preocupación constante sobre por la naturaleza y el ser humano en el marco del intercambio de materia, sobre todo en la economía política de *El Capital I*, donde se encuentra un análisis de la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza por medio del trabajo para la producción capitalista, como una forma de explotación y destrucción conjunta de la naturaleza y del ser humano. No se trata de un tema marginal y aislado en la filosofía de Marx, como se ha mostrado anteriormente en la exposición sistemática a partir de *El Capital I*. Las investigaciones recientes no hacen más que confirmar que Marx tuvo una preocupación acerca de la ruptura de la naturaleza y el ser humano por el modo de producción capitalista, pero es necesario continuar la crítica del capitalismo desde el ecosocialismo, más allá de lo que Marx pudo investigar y expresar en sus manuscritos de acuerdo con los problemas ambientales de nuestra época.

Aunque Marx no tenía una preocupación por las cuestiones medioambientales, su teoría del metabolismo permite salir de una visión ingenua de la ecología actual, promovida por el mismo capitalismo, para tener una perspectiva crítica de su modo de producción que mira por su condición contradictoria a la destrucción de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Sin embargo, el marxismo ecológico y el ecosocialismo deben ampliar el concepto de naturaleza y metabolismo de acuerdo con los hallazgos científicos y tecnológicos de los últimos cien años para actualizar la teoría del metabolismo marxista. Por sí mismo la teoría marxista de la llamada “fractura metabólica” no es la solución definitiva a la crisis ecológica que afecta la naturaleza y la humanidad en la actualidad. Tal teoría debe actualizarse con la ciencia biológica desarrollada después de Charles Darwin y con los estudios de la ecología en el ámbito científico de la biología después de Ernst Haeckel. De esta manera el concepto de metabolismo debe ponerse al día para que tenga mayor validez en la actual crisis ecológica, pues muchos de los problemas medioambientales presentes no fueron previstos por Marx, por ejemplo, el cambio climático. Desde esta perspectiva, en la filosofía de Marx no se encuentra explícitamente una teoría ecológica, aunque sí ofrece una visión crítica de la producción capitalista que ayuda a entender mejor el origen de la crisis ecológica de la actualidad. La tarea de elaborar una teoría marxista de la ecología pertenece al movimiento ecosocialista y al marxismo ecológico, según Tanuro, más allá de lo propuesto por Marx.

La filosofía de Marx se puede *interpretar* desde una perspectiva ecológica a partir de textos esenciales para redescubrir la importancia de la naturaleza y el metabolismo, pero resulta exagerado pensar que Marx fuera ecologista. Según Saito (2017), “una investigación más sistemática de pasajes y notas nos posibilita comprender el rol central de la ecología en su crítica del capitalismo” (p. 257). Se puede pensar que un estudio sistemático sobre los textos de Marx permite comprender críticamente la ecología en la actualidad, pero resulta difícil pensar que este tenga un “rol central” en la filosofía marxista y que Marx fuera un ecologista. En tal sentido, la cuestión crítica de Tanuro acerca del por qué los marxistas no descubrieron

la ecología en Marx o el Marx ecologista durante cien años tiene aún validez.

El concepto “vida” que debería acompañar el de naturaleza está ausente en el pensamiento marxista y socialista sobre la ecología, pues el materialismo que subyace en el concepto de naturaleza y metabolismo se refiere al intercambio de materia, sin expresar la vida que se manifiesta en los seres vivos; este no fue un tema de interés para Marx, como sí se expresa en las distintas teorías y éticas ecológicas vigentes en la actualidad. La crisis ecológica actual no se resuelve desde semejante concepto materialista de naturaleza y metabolismo; este concepto puede reducir la ecología a materia sin dar razón de la vida. A diferencia de las teorías ecológicas, la teoría marxista y socialista sobre la ecología adolece de una ontología y una ética que muestre el quehacer humano en relación con la naturaleza como una proposición contra el capitalismo. En tal sentido, la filosofía de Hans Jonas, citado por varios ecosocialistas en la discusión sobre la ecología de Marx, provee una visión más amplia de la naturaleza, la vida y el metabolismo desde la biología y la ontología para fundamentar la responsabilidad humana (Quesada-Rodríguez, 2018, pp. 63-132). En *El principio vida* de Hans Jonas, el “metabolismo” (“*Stoffwechsell*”) se comprende como “el nivel básico de toda existencia orgánica (...) la primera forma de libertad” (Jonas, 1994, p. 17; 2001, p. 3).

En la conclusión de su libro *Karl Marx's Ecosocialism*, Saito (2017, p. 257) cita *El principio responsabilidad* (1979) de Hans Jonas: “En la década de 1970, Hans Jonas, en su principal obra *The Imperative of Responsibility*, insistió en la necesidad de una crítica de la utopía precisamente porque...”. A continuación, Saito cita un extracto de la conclusión de *El principio responsabilidad*: “La utopía marxista, que implica el uso más completo de la supertecnología, sirvió como una versión escatológicamente radicalizada de lo que el ímpetu tecnológico mundial de nuestra civilización está moviendo hacia cualquier dirección” (Jonas, 1984, p. 201; 1979, p. 388). La crítica de Hans Jonas al marxismo utópico (de Marx y Bloch) estuvo marcada por una visión prometeica, pero también por la realidad que imponía el capitalismo y el socialismo que abusaron de la naturaleza en la época cuando Jonas escribía *El principio responsabilidad*

(Hösle, 1994). Saito reconoce que el “socialismo realmente existente” tuvo una utopía tecnológica, desapareció con su colapso, pero en la actualidad nadie cree en esa utopía que se le impuso al pensamiento materialista de Marx. Ante la crítica de Hans Jonas al marxismo utópico de la supertecnología, para Saito, Marx se emancipó del poder tecnocrático, pero no es claro si los marxistas de la ecología en la realidad podrán emanciparse de la tecnología en la actual condición prometeica de la humanidad impuesta por el capitalismo a todo el mundo.

Referencias

- Althusser, L. (1969). *Lire le Capital*. II. François Maspero.
- Althusser, L. (1973). *Lire le Capital*. I. François Maspero.
- Altvater, d'E. (1992). *Die Zukunft des Marktes*. Ein Essay über der Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus. Westfälisches Dampfboot.
- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Gallimard.
- Baudrillard, J. (1973). *Le miroir de la production*. Casterman.
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard.
- Burkett, P. (1999). *Marx and Nature*. A Red and Green Perspective. Foreword by John Bellamy Foster. Saint Martin's Press.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology*. Materialism and Nature. Monthly Review Press.
- Foster, J. B. - Burkett, P. (2016). *Marx and the Earth*. An Anti-Critique. Brill.
- Harvey, D. (2018). *A Companion to Marx's Capital*. The Complete Edition. Verso.
- Harvey, D. (2004). *The New Imperialism: Accumulation by Dispossession*. *Social Register* 40 - The New Imperial Challenge, 63-87.
- Henry, M. (1976). *Marx. Une philosophie de la réalité*. Gallimard.
- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley*. El retorno del sujeto reprimido. [“El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”]. EUNA, 233-253.
- Horkheimer, M. - Adorno, T. (1962). “Observación preliminar”. En: Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Karl Marx*. (Julia Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, Trads.). Siglo XXI de España Editores, 9-10.
- Hösle, V. (1994). *Philosophie der ökologischen Krise*. Moskauer Vorträge. C.H. Beck.
- Immler, H - Schmied-Kowarzik, W. (2011). *Marx und die Naturfrage*. Ein Wissenschaftsstreit um die Kritik der politischen Ökonomie. Kassel University Press.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility*. In Search of and Ethics for the Technological Age. The Chicago University Press.
- Jonas, H. (1994). *Das Prinzip Leben*. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Suhrkamp.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life*. Toward a Philosophical Biology. Northwestern University Press.
- Kovel, J. (2007). *The Enemy of Nature*. The End of Capitalism or the End of the World?. Zed Books.
- Lefebvre, H. (2012). *Le marxisme*. (Vingt-quatrième édition). PUF.
- Löwy, M. (2002). *De Marx à l'écocapitalisme*. *Écologie et politique*, 1(24), 29-41.
- Löwy, M. (2008a). *Crise écologique, capitalisme et altermondialisme*. Un point de vue écosocialiste. *Actuel Marx*, 2(44), 68-75.
- Löwy, M. (2008b). *Écosocialisme et planification démocratique*. *Écologie et politique*, 3(37), 165-180.
- Löwy, M. (2011). *Écosocialisme*. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste. Millet et une nuits.
- Löwy, M. (Coord.). (2005). *Écologie et socialisme*. Syllepse.
- Marx, K. (1883). *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. Dritte vermehrte Auflage. Verlag von Otto Meissner.
- Marx, K. (2007). *Manuscritos de economía y filosofía*. (Francisco Rubio Llorente, Trad.). Alianza.
- Marx, K. (2017). *El Capital*. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital. Edición de Pedro Scaron. [Traducción, edición, notas y advertencias de Pedro Scaron]. Siglo XXI de España Editores.
- Marx, K., Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. (Quinta edición, Wenceslao Roces, Trad.). Grijalbo.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Ecology and Accumulation of Capital. Verso.
- O'Connor, J. (1998). *Natural Causes*. Essays in Ecological Marxism. The Guilford Press.
- Peterson, Th. - Faber, M. (2014). *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft*. Unbehagen am Kapitalismus und die Macht der Politik. Karl Albert.
- Quesada-Rodríguez, F. (2018). *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas*. (Cátedra de Bioética, N° 31). Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

- Saito, K. (2016). *Natur gegen Kapital: Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus*. Campus.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Monthly Review Press.
- Sieferle, R. (2011). *Karl Marx zur Einführung*. Junius.
- Schmidt, A. (1962). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 11). Europäische Verlagsanstalt.
- Schmidt, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx*. (Ben Fowkes, Trad.). NLB.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. (Julia Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, trads.). Siglo XXI de España Editores.
- Tanuro, D. (2010). *L'impossible capitalisme vert*. La Découverte.
- Tanuro, D. (2013). *Green Capitalism. Why it Can't Work*. Fernwood Publishing.
- Tanuro, D. (2020). *Trop tard pour être pessimistes ! Écosocialisme ou effondrement. Préface de Michael Löwy*. Textuel.
- Weston, Del (2014). *The Political Economy of Global Warming. The Terminal Crisis*. Routledge.

Francisco Quesada-Rodríguez (francis.quesada@gmail.com) es Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina, posee una Maestría en Humanidades y otra Maestría Académica en Bioética por la Universidad de Costa Rica. Profesor en la Universidad de Costa Rica y miembro del Círculo Costarricense de Fenomenología. Él es autor de los libros: *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad* (Madrid, 2015); *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas* (Madrid, 2018) y *L'herméneutique de la démythologisation chez Hans Jonas* (Louvain, 2022).

Recibido: 19 de enero, 2021

Aprobado: 17 de mayo, 2021

Martín Arias Albisu

Acerca de las dos ideas rectoras de la antropología pragmática en el pensamiento crítico de Immanuel Kant

Resumen: *Según Kant, existen dos ideas de la razón práctica en el marco de su Antropología en sentido pragmático. La primera idea es la del ser humano como agente libre situado en un mundo. La segunda idea es la de una sociedad cosmopolita.*

Palabras Clave: *Libertad, Cosmopolitismo, Carácter moral.*

Title: *On the two guiding ideas of pragmatic anthropology in Immanuel Kant's critical thought*

Abstract: *According to Kant, there are two ideas of practical reason within the framework of his Anthropology from a pragmatic point of view. The first idea is that of the human being as a free agent situated in a world. The second idea is that of a cosmopolitan society.*

Keywords: *Freedom, Cosmopolitism, Moral Character.*

Kant concibe su *Antropología en sentido pragmático* (Anth) como una ciencia empírica. No existe consenso entre los comentaristas acerca de si, en virtud de este carácter empírico, pueden encontrarse en el marco de esta ciencia ideas de la razón, teóricas o prácticas, que determinen su forma o su contenido. El objetivo de este artículo es mostrar que en la antropología que nos ocupa pueden identificarse dos ideas provenientes de la razón práctica, las cuales están vinculadas con una

concepción de las disposiciones humanas fundamentales. Tales ideas orientan la conformación del contenido de la antropología pragmática.

A fin de sustentar nuestra tesis, expondremos en la primera sección dos grupos de interpretaciones que identifican diferentes ideas de la razón práctica que están a la base de la antropología pragmática. En la sección segunda, expondremos la interpretación de Thomas Sturm, para quien la idea central de la antropología que nos ocupa es la del ser humano como agente libre situado en un mundo. Desarrollando esta interpretación llegaremos a la conclusión de que, también según Sturm, Kant sostiene que el ser humano tiene que llegar a ser parte de una sociedad de ciudadanos del mundo. La idea práctica de esta sociedad, según Robert B. Loudon, Eric Watkins y Daniel Pérez, es la central de la antropología pragmática. Por tanto, los dos grupos de interpretaciones tenidos en cuenta son compatibles. En la tercera sección expondremos el concepto del ser humano como ciudadano del mundo. Sostendremos que la formación de comunidades de ciudadanos del mundo, asociadas unas con otras en una confederación de las mismas, es la destinación completa de la especie humana. Finalmente, en la sección cuarta presentaremos las tres disposiciones fundamentales de la especie humana y ofreceremos precisiones acerca de la relación entre las dos ideas de la razón mencionadas anteriormente. Indicaremos asimismo que el fundamento último de estas dos ideas consiste en la idea de la



sabiduría. Como es sabido, esta idea pertenece al campo de la filosofía práctica.

Notemos, por último, que no nos ocuparemos de la evolución histórica de la problemática que nos ocupa. Nos serviremos principalmente de Anth y recurriremos a apuntes de lecciones de antropología solamente en los casos en que pasajes de las mismas puedan aportar aclaraciones¹.

I.

En la “Arquitectónica de la razón pura” de su primera *Crítica*, Kant afirma: “la unidad sistemática es aquella que primeramente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, que de un mero agregado de ellos hace un sistema” (A832/B860). Anteriormente, en la primera parte del “Apéndice a la dialéctica trascendental” de esa obra, el filósofo de Königsberg había señalado:

si tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos, encontramos que aquello que la razón (...) trata de producir, es lo *sistemático* del conocimiento, es decir; la interconexión de éste a partir de un principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo del conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes. Esta idea postula, según eso, una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no se constituye como un mero agregado contingente, si no que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias. (A645/B673)

Ideas como la mencionada pertenecen a la razón teórica, dado que, como se muestra en el citado “Apéndice”, determinan la conformación del conocimiento empírico científico (véase Rohlf, 2010, p. 203. Cf. A832/B860). Tales ideas son diferentes de las ideas trascendentales del alma, el mundo y Dios, en virtud de su conexión con el conocimiento mencionado. Sin embargo, ambos tipos de ideas merecen este nombre porque están referidas a totalidades que no puede darse

en nuestra experiencia finita (A321/B377ss.). En el caso de las ideas que nos ocupan, ellas determinan la forma de totalidades sistemáticas de conocimiento empírico científico, hacia las cuales el entendimiento puede y debe aproximarse indefinidamente, aunque nunca puede alcanzarlas en su integridad.

Como Kant considera que la antropología pragmática es una ciencia empírica y sistemática, parecería que la forma de este sistema puede ser determinada por una idea de esa clase. Efectivamente, en Anth, Kant afirma: “una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología)” (Anth, AA 07, 119). Además, en consonancia con el pasaje citado de KrV, Kant dice que el conocimiento general del ser humano, al que considera como un “plan”, precede al conocimiento local. Sin tan plan se obtienen “tanteos fragmentarios y no una ciencia” (Anth, AA 07, 120). Tal vez el plan que menciona Kant se refiera a una idea de la razón teórica. Por último, también de modo semejante al pasaje reproducido de KrV, Kant hace mención de una determinación de las partes de la antropología pragmática que es precedida por la forma unitaria del todo. Esta antropología

tiene, para el público lector, la ventaja de que gracias a la exhaustividad de los títulos bajo los cuales puede ponerse esta o aquella propiedad observada en los seres humanos e incidente en lo práctico, se le dan a él, con ello, otras tantas ocasiones e incitaciones para que haga de cada una [de esas propiedades] un tema por sí, procurando colocarla en el casillero que le corresponda; con lo cual los trabajos, en ella, se reparten por sí mismos entre los aficionados a este estudio, y se unifican poco a poco en una totalidad, a través de la unidad del plan; mediante lo cual se favorece y se acelera el crecimiento de la ciencia útil al común. (Anth, AA 07, 121-122)

Hasta aquí, todo parecería indicar que la antropología pragmática puede ser regida por una idea de la razón teórica que determina la forma del conocimiento pragmático de la naturaleza humana (véase *infra*). Sin embargo, Reinhard Brandt (2003) sostiene que, en virtud de su carácter empírico, “[l]a antropología pragmática [...], aunque es concebida sistemáticamente y como una ciencia

(*Wissenschaft*), no es un sistema filosófico – ni pertenece a la filosofía en sentido estricto, ni está articulada como un sistema basado en una idea de la razón” (p. 85). Cabe señalar que, en un texto anterior, Brandt (1994) afirma que la antropología empírica y pragmática no pertenece a la filosofía crítica ni a la trascendental (p.16). Tal antropología “no es parte de la filosofía en el sentido estricto de la palabra, sino que es la filosofía popular o filosofía para la vida [Autor: que es] propia de Kant” (Brandt, 1994, p. 17). En síntesis, para Brandt, la antropología pragmática no pertenece a la filosofía en sentido estricto ni está basada en una idea de la razón. Ya en la carta a Marcus Herz de fines de 1773, Kant afirma que su antropología es una “doctrina de la observación” (*Beobachtungslehre*) (*Correspondencia*, Br, AA 10, 146)².

No obstante, otros comentaristas sostienen que la antropología pragmática está basada en una idea de la razón, aunque no teórica, sino práctica. Efectivamente, en el pasaje citado más arriba, Kant indica que las propiedades del ser humano pertenecientes al sistema de la antropología que nos ocupa son las “incidentes en lo práctico” (Anth, AA 07, 121). Además, como veremos, el carácter pragmático mismo de la antropología consiste en que ella, en pocas palabras, está orientada principalmente, aunque no únicamente, hacia la adquisición, por parte del agente humano libre, de una prudencia cuyo campo de aplicación es el mundo compartido en el que tienen lugar las interacciones con los demás³. Expongamos ahora las tesis de los mencionados comentaristas.

En primer lugar, Thomas Sturm (2020) señala: “[l]a idea de la antropología pragmática propia de Kant es estudiar lo que el ser humano ‘como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo’ (Anth, AA 07: 119)”. (p. 12)⁴. Sturm (2020) agrega que esta antropología considera nuestras facultades mentales fundamentales (la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva) para clarificar empíricamente nuestra conducta y mostrar cómo podemos ser “los productores de nuestro propio desarrollo individual y social” (p. 12. Cf. Sturm, 2011, p. 25). Como veremos, la idea mencionada por Sturm se origina en la razón práctica.

Un grupo de diferentes comentaristas considera que la idea práctica fundamental de la

antropología pragmática es la de una sociedad cosmopolita, esto es, integrada por seres humanos en tanto ciudadanos del mundo.

En primer lugar, Robert B. Loudon se ocupa del problema de la idea rectora de la antropología pragmática en varios de sus trabajos. Considera que se trata de una idea proveniente de la razón práctica. Siguiendo a Kant, Loudon estima que los seres humanos están determinados para establecer una coalición, que debe estar en continuo progreso, a fin de formar “una sociedad de ciudadanos del mundo (*cosmopolitismus*)”. Se trata de una idea que es un principio regulativo, a saber, el que consiste en avanzar indefinidamente hacia tal sociedad “como la destinación de la especie humana” (Anth, AA 07, 331. Véase la sección tercera de este artículo). Según Loudon, esta idea es la idea central de la antropología pragmática. Efectivamente, el carácter pragmático mismo de la antropología depende de que su conocimiento se dirija al ser humano como ciudadano del mundo (Anth, AA 07, 120. Véase Loudon, 2006; 2008; 2011 y 2014).

En segundo lugar, Eric Watkins (2014) indica: “lo que permite la coordinación de hechos en cada uno de estos dominios [Autor: ciencias históricas] no es una idea teórica, sino más bien práctica. En el caso de la historia, es la idea de la razón (o libertad) que provee un principio rector de coordinación (...), mientras que la antropología se enmarca en el ideal moral cosmopolita del mejor mundo”.

Finalmente, en su artículo sobre la utilización de la psicología en la antropología, Daniel Pérez considera que las observaciones provistas por la psicología permiten “articular el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo de acuerdo con un plano esbozado por la filosofía trascendental y observaciones de representaciones externas sobre el individuo, el género, el pueblo y la especie”. De esta manera, aunque no sea una ciencia empírica en sentido estricto, la psicología “puede contribuir a un conocimiento pragmático del ser humano, que tiene como base un concepto (ciudadano del mundo) surgido del ámbito de la razón práctica.” (Pérez, 2017, pp. 58-59)⁵.

II.

Evaluemos ahora las diferentes interpretaciones presentadas en la sección anterior de este

artículo. Comencemos con la lectura de Thomas Sturm. La idea central de la antropología pragmática sería la del ser humano “como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Anth, AA 07, 119). Lo primero que llama la atención es la referencia al actuar libre del ser humano. ¿Presupone la antropología pragmática un conocimiento del hombre en tanto nómeno? Según Loudon (2008), no es necesario llegar a esta conclusión. La antropología se limita a estudiar los efectos fenoménicos de la libertad humana en el contexto del mundo empírico compartido por los seres humanos. Por tanto, si bien esta ciencia presupone la posibilidad de la libertad, no pretende alcanzar el incognoscible origen de las acciones libres. (p. 517). Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

De central importancia en la interpretación de Sturm es el concepto de carácter. Citemos un pasaje relevante de Anth.

Si con esta expresión [Autor: carácter] se entiende, en general, lo que se puede esperar de él [Autor: ser humano] con seguridad, ya sea algo bueno o algo malo, entonces se suele agregar: tiene *este* o *aquel* carácter, y entonces la expresión indica la *manera de sentir*. – Pero tener carácter, en sentido absoluto, significa aquella propiedad de la voluntad, según la cual el sujeto se ata a sí mismo a ciertos principios prácticos que él se ha prescripto de manera invariable por su propia razón. Aunque esos principios sean a veces falsos y defectuosos, en general, sin embargo, lo formal del querer, [que consiste en] obrar según principios fijos (no yendo de aquí para allá como un enjambre de moscas), tiene en sí algo digno de aprecio y de admiración; así como también es algo poco frecuente. / Aquí lo que importa no es lo que la naturaleza hace del ser humano, sino lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en lo cual el sujeto es en gran medida pasivo), y sólo lo último permite conocer que él tiene carácter. (Anth, AA 07, 292)

Este párrafo pertenece a la sección “Del carácter como manera de pensar [*Denkungsart*]” (Anth, AA 07, 291). Sin embargo, al comienzo del mismo Kant hace referencia al carácter como “manera de sentir” [*Sinnesart*]. Tal carácter tiene una función

diferenciadora y clasificatoria con respecto a los seres humanos y las agrupaciones de los mismos. Como Kant afirma en el pasaje citado, “es cosa del temperamento (en lo cual el sujeto es en gran medida pasivo)”. Parece entonces que la distinción entre los cuatro temperamentos que efectúa Kant en la segunda parte de Anth remite a esta manera de sentir (Anth, AA 07, 286-291). Asimismo, las diferencias entre los sexos, los pueblos y las razas, así como la especificación de la especie humana misma operan con el mencionado concepto de carácter (véase Anth, AA 07, 303-330 y *Antropología Busolt*, V-Anth/Busolt, AA 25, 1530).

En cambio, el concepto de carácter como modo de pensar es una “propiedad de la voluntad”, de acuerdo con la cual un ser humano se compromete a obedecer constantemente principios prácticos que surgen de su propia razón. Como señala Sturm, podemos entender tales principios como reglas de acción que el sujeto se impone a sí mismo. Por tanto, no se trata de leyes empíricas en función de las cuales las acciones de un individuo podrían ser explicadas mecánicamente. Sturm agrega que una persona con carácter ha desarrollado a este por sí misma, en lugar de ser determinada enteramente por la naturaleza o la tradición. Es en este sentido que Kant nos considera como orígenes de principios de acción y como, al menos parcialmente, productores de nuestro propio desarrollo (Sturm, 2011, pp. 38-39; véase 2009, p. 423)⁶.

Ya expuesta inicialmente la concepción de la manera de pensar, podemos ocuparnos del tratamiento de Sturm del problema consistente en que la antropología pragmática es una ciencia empírica del ser humano en tanto agente libre. En pocas palabras, la antropología pragmática es una empresa viable porque emplea cierto concepto de carácter, esto es, una manera de pensar “que nosotros seres humanos debemos y podemos desarrollar”. Si hubiese sólo caracteres como maneras de sentir, no se podría entender cómo se puede estudiar al ser humano como entidad libre (Sturm, 2009, p. 476). Asimismo, “el concepto de manera de pensar no explica *cómo*, por ejemplo, la libertad de la voluntad humana es posible en una naturaleza universalmente determinada (. . .) Más bien, Kant presupone esta libertad como lógicamente posible –aunque no como teóricamente demostrable–” (Sturm, 2009, p. 479). Debe notarse que,

en el dominio empírico de la antropología pragmática, la idea central no es en sentido estricto la de la libertad. Efectivamente, esta idea pertenece al campo de la filosofía en sentido estricto (véase notas 15 y 16) y es sólo presupuesta como posible en el ámbito de la antropología que nos ocupa. Si combinamos las tesis de Sturm (2020) acerca de la idea central de la antropología pragmática (p. 12; 2011, p. 25) con las afirmaciones de su extenso comentario de 2009 (pp. 367-529), podemos afirmar que semejante idea, para este comentarista, es la del ser humano como agente libre situado en un mundo. Tal agente, que es concebido en su interacción con los demás, es quien debe adquirir un carácter como manera de pensar. Dada su vinculación con la manera de pensar, consideramos que esta idea se origina en la razón práctica.

De central importancia para nuestros fines es que Sturm conecta su interpretación de la doctrina kantiana del modo de pensar con una concepción teleológica del ser humano como ciudadano del mundo. Citamos nuevamente Anth: “al egoísmo sólo se le puede contraponer el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo” (Anth, AA 07, 130). Según Sturm, habría una manera de pensar pluralista, y a la misma se le opondría una manera de pensar egoísta. La elección entre las mismas quedaría a cargo de los diferentes individuos. Sturm considera que la concepción kantiana de la vinculación entre la manera de pensar y la ciudadanía del mundo no presenta dificultades. Quien tiene una manera de pensar pluralista, orientaría su accionar hacia el establecimiento de una sociedad cosmopolita. “Si es que Kant quiere mostrar mediante sus investigaciones antropológicas cómo podemos llegar a ser ciudadanos del mundo, esto pasa por la concepción de la manera de pensar” (Sturm, 2009, pp. 474-475; véase 2020, pp. 20, 25)⁷. Esta exposición de Sturm precisa una rectificación. Efectivamente, debe notarse que, en Anth, Kant señala que un carácter propiamente dicho es bueno: “el mal (porque está en contradicción consigo mismo y no admite en sí ningún principio duradero) carece propiamente de carácter [*eigentlich ohne Charakter ist*]” (AA 07, 329). Sturm (2009) señala, en este caso muy acertadamente, que en este pasaje Kant

se refiere al carácter como “manera de pensar” (p. 453). Por tanto, el que haya una manera de pensar egoísta sólo puede entenderse en un sentido amplio del término⁸.

Como detallaremos en la continuación de este artículo, puede afirmarse, en consonancia con Sturm, que la primera idea de la razón establece, para el individuo humano, la necesidad de formar un carácter moral. La segunda idea de la razón, identificada por Louden, Watkins y Pérez, presupone tal necesidad y establece, en cambio, una necesidad diferente, en este caso referida a la especie humana, consistente en conformar una sociedad compuesta de ciudadanos del mundo. Como señalaremos, existe una garantía de la naturaleza para tal conformación. Nuestra tesis sobre la conexión entre estas dos ideas de la razón práctica consiste, dicho brevemente, en que el carácter moral, que es el fin de la primera idea, conduce, como condición que promueve su realización, a la necesidad de aproximarse al fin de la segunda idea, esto es, una sociedad cosmopolita⁹.

Sturm también ha intentado explicar la forma sistemática de la antropología pragmática. Aquí sólo podemos presentar un esbozo de esta detallada explicación. En la primera parte de Anth, a saber, la “Didáctica antropológica”, Kant presenta una teoría de tres facultades fundamentales (la cognoscitiva, el sentimiento de placer y displacer y la facultad apetitiva). Sturm muestra que esta teoría es exhaustiva (esto es, no puede haber otras facultades fundamentales), basal (las facultades fundamentales no pueden reducirse a otras superiores) y que existen conexiones entre estas facultades (por ejemplo, conocemos un objeto que despierta un sentimiento de placer y luego determinamos la facultad apetitiva para efectuar una acción tendiente a obtener tal objeto). En la segunda parte de Anth, la “Característica antropológica”, Kant emplea su doctrina sistemática de las facultades fundamentales para estudiar al hombre como poseedor de una manera de sentir y una manera de pensar. La sistematicidad de esta segunda parte de Anth proviene entonces de una aplicación de la primera parte de la misma. Por ejemplo, en el caso del modo de sentir, Kant utiliza su teoría de las facultades para estudiar los diferentes temperamentos del ser humano (Anth, AA 07, 286); y, en el caso del modo de pensar,

emplea fundamentalmente la facultad apetitiva, en su forma superior de facultad racional, para considerar al hombre como ser libre (Anth, AA 07, 285 y 292; véase Sturm, 2009, pp. 367-529).

En lo que hace a este problema de la estructura del conocimiento antropológico, lo más relevante para nuestros fines es que la conformación de este conocimiento está orientada hacia la adquisición de cualidades prácticas. En el pasaje de Anth citado en la primera sección de este artículo, Kant asevera que en este libro presenta exhaustivamente los “casilleros” en los que debe ser puesta “esta o aquella propiedad observada en los seres humanos e incidente en lo práctico” (AA 07, 121-122). Tal vez, en este contexto, “práctico” (*praktisch*) haga referencia conjuntamente a la prudencia pragmática y a la sabiduría moral (Louden, 2003, pp. 77-78). Aunque la antropología pragmática procure ofrecer indicaciones relativas a la prudencia (véase, por ejemplo, *Antropología Menschenkunde*, V-Anth/Mensch, –AA 25, 855-856– y *Antropología Mrongovius*, V-Anth/Mron, –AA 25, 1210–), ella está regida desde el comienzo por dos ideas de la razón práctica cuya naturaleza es moral. Ofrecemos un ejemplo de estas dos perspectivas. Desde el punto de vista de la prudencia, puede aconsejarse preferir el trato de personas con carácter moral, dado que, al poseer principios prácticos invariables, siempre se sabe lo que se puede esperar de ellas (Anth, AA 07, 285). En cambio, desde el punto de vista moral, la formación de un carácter en sentido propio del término es una necesidad impuesta por una idea de la razón del ser humano como agente libre (Anth, AA 07, 285 y 321).

En pocas palabras, para nosotros no es relevante establecer si la estructura de la antropología pragmática coincide con la estructura explicada por Sturm o si, como parece desprenderse de algunas tesis de la primera sección de este artículo, ella depende de una idea de la razón teórica que determina su forma. Más bien, nos interesa mostrar cómo dos ideas de la razón práctica, a saber, la del ser humano como agente libre situado en un mundo y la de una sociedad cosmopolita, determinan los contenidos de la estructura de la antropología que nos ocupa. En KrV, Kant afirma:

puesto que en el uso práctico del entendimiento se trata sola y únicamente de la ejecución

según reglas, la idea de la razón práctica siempre puede ser dada *in concreto*, aunque sólo en parte (...) Su ejecución es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables; y por lo tanto, siempre está bajo el influjo del concepto de una integridad absoluta. Según eso, la idea práctica es siempre sumamente fructífera y es inevitablemente necesaria en lo que respecta a las acciones efectivamente reales. Y hasta tiene la razón pura, en ella, causalidad para producir efectivamente lo que su concepto contiene; por eso no se puede decir de la sabiduría, de manera un poco desdeñosa: *es solamente una idea*; si no que precisamente porque es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, ella debe servir de condición originaria –al menos, restrictiva–, de la regla, para todo lo práctico. (A328/B384-385)¹⁰

Nos interesa destacar que las ideas de la razón práctica pueden entenderse como reglas para acciones reales. Tales reglas nunca pueden realizarse enteramente, porque son conceptos de una integridad (*Vollkommenheit*). Sin embargo, en tanto tales, ellas determinan asimismo una orientación para las acciones humanas. Con respecto a la primera idea de la razón práctica que nos ocupa, notemos que un agente libre que adquirió un carácter moral, en tanto ser finito, no puede actuar siempre en conformidad con la ley moral. En lo que hace a la segunda de estas ideas, señalemos que una sociedad cosmopolita nunca puede realizarse enteramente, aunque debemos progresar indefinidamente hacia ella.

Cabe destacar, con respecto a la temática de la determinación del contenido de Anth en función de cuestiones prácticas, que Holly Wilson ha intentando mostrar cómo este contenido está orientado por la concepción del ser humano como agente libre. Kant procuraría exponer los modos en los que podemos obtener control sobre nuestras facultades y representaciones y permanecer así libres (Wilson, 2006, p. 100). Coincidimos en este punto con su lectura. Agregamos que el mencionado autocontrol es un medio para la obtención de un carácter moral. Presentamos tres de los ejemplos ofrecidos por esta comentarista. En primer lugar, las costumbres son cuestionables. La costumbre “les quita valor moral incluso a las acciones buenas,

porque menoscaba la libertad del ánimo; y además conduce a la repetición maquinal del mismo acto” (Anth, AA 07, 149). Si seguimos siempre las costumbres, entonces no podemos identificar lo que la razón nos pide que hagamos (Wilson, 2006, p. 101). Por tanto, el desarrollo de un carácter en el sentido propio del término implica desarraigarse de las costumbres. En segundo lugar, la imaginación es la “facultad de [tener] intuiciones incluso sin la presencia del objeto” (Anth, AA 07, 167). Pero sus invenciones pueden ser desenfrenadas o carentes de reglas (Anth, AA 07, 181). En este último caso, “la fantasía juega por completo con el ser humano, y el infeliz no tiene en su poder, en modo alguno, el curso de sus representaciones” (181). Sin embargo, estamos en condiciones de domesticar racionalmente nuestra imaginación. Entre otras cosas, es recomendable “el ir temprano a dormir, para poder levantarse temprano” (181), de modo que a la noche no se avive nuestra imaginación (Wilson, 2006, p. 101). Por ende, el desarrollo del carácter moral está vinculado con la adopción de recomendaciones como la mencionada. En tercer lugar, las pasiones no son compatibles con la libertad humana. Sus fines no provienen de la razón, sino más bien de la naturaleza o la cultura. Las pasiones impiden que la razón, al elegir, compare la inclinación consistente en la pasión con la “suma de todas las inclinaciones” (Anth, AA 07, 265). Una pasión esclaviza al sujeto, porque no quiere ser curado de la misma (Wilson, 2006, pp. 103-104). El desarrollo de un carácter moral conlleva, por consiguiente, la tendencia a erradicar las pasiones. (Acerca de la función de la segunda idea rectora de la antropología pragmática, véanse las secciones siguientes de nuestro artículo).

III.

Nuestro examen de la interpretación de Thomas Sturm nos ha conducido a un resultado inesperado. Comenzando con su tesis según la cual la idea central de la antropología pragmática es la del ser humano “como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”, se ha llegado, pasando por la concepción kantiana del carácter como manera de pensar, a la idea de una sociedad cosmopolita, esto es, integrada por ciudadanos del mundo, como principio regulativo

que debe orientar el accionar humano (Anth, AA 07, 331). Esta última idea, según Loudon, Watkins y Pérez, es la central de la antropología pragmática. Sin embargo, en este contexto no se encuentra ninguna contradicción. El “debe hacer” (*machen [...] soll*) presente en la idea central propuesta por Sturm contiene ya en sí una dimensión normativa que impone, como condición que fomenta su realización, la idea de una sociedad cosmopolita, cuya promoción asintótica es la “destinación de la especie humana” (*Ibid.*). Una afirmación de Sturm (2009) nos permite comprender en qué sentido una sociedad cosmopolita es condición del fomento del carácter moral: “a causa de la dependencia de otros seres humanos en nuestra educación, nuestro esfuerzo por volvernos más racionales tendrá más éxito en tanto más racionales sean ya los educadores” (p. 453; véase Anth, AA -07, 294 y 325- y nota 14). Como veremos en la sección cuarta de este trabajo, la idea de la sabiduría, perteneciente a la filosofía práctica, es el fundamento último de la dimensión normativa de las dos mencionadas ideas de la antropología pragmática.

Cerca del final de Anth, Kant afirma: “la suma de la antropología pragmática, en lo que respecta a la destinación del ser humano y a la característica de su educación, es la siguiente. El ser humano está destinado, por su razón, a estar en sociedad con seres humanos, y a *cultivarse, civilizarse y moralizarse* en ella mediante el arte y las ciencias” (Anth, AA 07, 324).

La comprensión del pasaje citado presupone muchas explicaciones. En primer lugar, notemos que, en consonancia con nuestra exposición, la mencionada destinación propia del ser humano está vinculada con la formación del carácter como manera de pensar.

Se puede, pues, decir: que el primer carácter del género humano es la facultad que posee como ser racional, de procurarse, en general, un carácter, tanto para su persona como para la sociedad en la que la naturaleza lo pone (...). El carácter de un ser vivo es aquello a partir de lo cual se puede conocer de antemano su destinación. (Anth, AA 07, 329)

Sin embargo, en este pasaje están meramente implícitas las dos ideas de la razón de la antropología pragmática, una referida al individuo y otra

a la sociedad, y no se presenta la articulación entre las mismas.

En lo que hace a la formación del carácter, Kant considera que el ser humano “tiene un carácter que él mismo se procura, al tener la facultad de perfeccionarse de conformidad con los fines que él mismo adopta; mediante lo cual él, como animal dotado de la *facultad de la razón*, (*animal rationabile*) puede hacer de sí mismo un animal racional (*animal rationale*)” (Anth, AA 07, 321). En lo que hace a la dimensión cosmopolita, Kant sostiene que, en el caso del ser humano, sólo la especie puede y debe alcanzar su destinación completa, o, mejor dicho, puede y debe aproximarse indefinidamente a ella. En cambio, cada animal cumple su destinación completa en el lapso de su existencia (Anth, AA 07, 324).

Kant también considera que una constitución civil es “el grado máximo de incremento artificial de la disposición buena en la especie humana con respecto al fin último de su destinación” (Anth, AA 07, 327). Tal vez puede entenderse esta tesis en el sentido de que una constitución civil es una condición fundamental que el ser humano mismo puede y debe producir para alcanzar su destinación completa. Tal constitución “ha de basarse en el principio de libertad pero también de coerción legal” (Anth, AA 07, 328). Una constitución civil merece su nombre sólo si es una república, en la que se encuentran leyes y libertad, así como el poder que garantiza la efectividad de las leyes (Anth, AA 07, 330-331)¹¹.

Ahora estamos en condiciones de comprender el pasaje de Anth (AA 07, 331) citado parcialmente en la primera sección de este artículo. Las personas

se sienten determinadas por la naturaleza, mediante mutua coerción bajo leyes promulgadas por ellas mismas, a [establecer] una coalición siempre amenazada por la discordia, pero en universal progreso, [formando] una sociedad de ciudadanos del mundo (*cosmopolitismus*); la cual idea, en sí inalcanzable, no es empero un principio constitutivo (de expectativa de una paz que subsistiera [aun] en medio de las más vivaces acciones y reacciones de los seres humanos) sino sólo un principio regulativo: el de avanzar diligentemente hacia ella, como la destinación de la

especie humana, sin que falte una suposición fundada de una tendencia natural hacia ella.

En el pasaje citado Kant retoma afirmaciones presentadas en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG, 1784). Progresar indefinidamente hacia la destinación completa es el deber de cada miembro de la especie humana, pero existe también, como se sugiere al final del pasaje citado, una garantía de la naturaleza para ello. Efectivamente, Kant asevera: “lo característico de la especie humana (...) es esto: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia*, y ha querido que su propia razón produjese, a partir de ésta, la *concordia* –al menos, la constante aproximación a ésta– la última de las cuales es, en la *idea*, el *fin*, mientras que, según los *hechos*, la primera (la discordia) es, en el plan de la naturaleza, el *medio* de una sabiduría suprema inescrutable para nosotros” (Anth, AA 07, 322).

Esta circunstancia es expresada, en IaG (1784), como la “insociable sociabilidad” del ser humano. Según Kant, el ser humano siente necesidad de formar parte de una sociedad, dado que en el marco de ella puede desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también tiene una propensión a aislarse, “porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier” (IaG, AA 08, 21). En virtud de esta resistencia, el ser humano despierta de su pereza y pasa de la “barbarie hacia la cultura” y “de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar [*Denkungsart*] que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un conjunto *moral*” (IaG, AA 08, 21)¹². El fin que la naturaleza ha dispuesto mediante esta insociable sociedad humana es una constitución civil en la que “*la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible” (IaG, AA 08, 22). “Esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, nuevamente, la causa de que cada

comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores, es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar por parte del otro justamente los males que empujaron y obligaron los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas” (IaG, AA 08, 24). En virtud de las guerras y los constantes y onerosos preparativos para ellas, los Estados se verán forzados a “abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa gran confederación de pueblos (*foedus amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común” (IaG, AA 08, 24)¹³. Cabe destacar que, como adelantamos, la existencia de este fin de la naturaleza no despoja al individuo del deber de promocionar la formación de la confederación mencionada¹⁴.

Llegados a este punto, podemos concluir que la objeción de Brandt (2003), según la cual la antropología pragmática no “está articulada como un sistema basado en una idea de la razón” (p. 85), es incorrecta (véase la primera sección de este artículo). Si bien esta ciencia, como afirma Brandt (1994), no pertenecería al sistema de la filosofía en sentido estricto (pp. 16-17 y 2003, p. 85), pueden encontrarse en los textos kantianos dos ideas de la razón práctica vinculadas con la misma¹⁵. Comenzando con la exposición de la idea de la razón del ser humano como agente libre situado en un mundo, hemos llegado a la explicación de la idea de la razón del ser humano como ciudadano del mundo¹⁶.

IV.

En la exposición de IaG nos hemos encontrado con el concepto de “disposiciones naturales [*Naturanlagen*]” del ser humano. Como veremos, el tratamiento de este tema es relevante para nuestros fines. Susan Shell (2015) explica que el término “disposición” proviene del vocabulario de la biología (p. 96). Y, como indica Loudon (2014), las disposiciones naturales son “tendencias heredables dentro de la especie” (p. 215). Su actualización

presupone circunstancias externas favorables. Cuando se identifican las disposiciones naturales de los seres humanos, se descubren “nuestras potencialidades inherentes” (Louden, 2014, p. 215).

Pueden distinguirse en el ser humano, en lo que hace a la problemática de este artículo, tres disposiciones naturales fundamentales, a saber, hacia la cultura, hacia la civilización y hacia la moralización. La clasificación de V-Anth/Busolt acerca de las doctrinas que permiten desarrollar estas disposiciones merece citarse por su brevedad: “[u]no también puede expresar estas 3 clases de doctrinas de otro modo y más sucintamente. 1. Mediante la ciencia de la escuela, en la cual somos cultivados; 2. Mediante la doctrina de la prudencia, en la cual somos civilizados; 3. Mediante la doctrina de la sabiduría, en la cual aprendemos a valorarnos a nosotros mismos, o donde somos moralizados” (AA 25, 1436)¹⁷. En Anth, estas disposiciones mismas son denominadas de la siguiente manera: disposición técnica, disposición pragmática y disposición moral. (Anth, AA 07, 322-325). Antes de exponer estas disposiciones separadamente, Kant las presenta con brevedad.

Entre los *habitantes vivos de la tierra* el ser humano se distingue de todos los restantes entes naturales por su disposición *técnica* ([que,] unida a la conciencia, [es capacidad] mecánica) para el manejo de las cosas; por su disposición *pragmática* (de emplear diestramente para sus propósitos a otros seres humanos) y por la disposición *moral* ([disposición a] actuar, con respecto a sí mismo y con respecto a los demás, según el principio de la libertad sometida a leyes).” (Anth, AA 07, 322) (Traducción modificada).

En la caracterización de estas disposiciones recurriremos a algunos apuntes de lecciones que permiten complementar la exposición de Anth, puesto que consideramos que esta última no presenta suficiente detalle. En primer lugar, el desarrollo de la disposición técnica está vinculado con la adquisición de destrezas, presupone educación formal y contribuye a la formación de la cultura. “Para volverse diestro sirven todas las ciencias de la escuela: así, uno aprende, por ejemplo, historia para volverse diestro con respecto a los asuntos de la experiencia [...] Lo diestro es lo teórico de la escuela” (V-Anth/Mensch,

AA 25, 855. Véase V-Anth/Mron, AA 25, 1209). En segundo lugar, la disposición pragmática es central en la antropología que nos ocupa. Su desarrollo contribuye a la formación de la civilización y tiende a la adquisición de las habilidades para usar a otros seres humanos en función de nuestros fines y para alcanzar la felicidad¹⁸. La prudencia no se aprende en la escuela, sino, principalmente, en sociedad mediante el trato con los demás seres humanos, es decir, en lo que puede llamarse “mundo”. Además, la prudencia permite asimismo la aplicación adecuada de las destrezas (*Antropología Collins*, V-Anth/Collins, AA 25, 211; *Antropología Parow*, V-Anth/Parow, AA 25, 413; V-Anth/Mensch, AA 25, 853-855; V-Anth/Mron, AA 25, 1209-1210 y Anth, AA 07, 201 y 271)¹⁹. Por último, el desarrollo de la disposición moral implica la constitución de un carácter compuesto por principios morales. Notemos que esta disposición tiene por objeto último la sabiduría. Efectivamente, en el contexto de una exposición de las tres doctrinas vinculadas con las disposiciones naturales que nos ocupan, se afirma acerca de la tercera doctrina: “[l]a doctrina de la moralidad [*Sittlichkeit*], la cual apunta hacia todos los fines del ser humano y mediante la que uno se vuelve sabio [...]. [L]a sabiduría es moral [*moralisch*]” (V-Anth/Mron, AA 25, 1211)²⁰. En la *Crítica de la razón práctica* (KpV, AA 05, 130-131) se dice que, en lo que hace a lo práctico, la sabiduría es la “*adecuación de la voluntad al bien supremo*”. Este bien supremo consiste, para los seres racionales finitos, en una unión entre la virtud y la felicidad, en la cual la segunda es proporcional a la primera (KpV, AA 05, 110-111). Por otro lado, cabe señalar que la sabiduría es una idea de la razón práctica, que, aunque debamos perseguir indefinidamente, nunca podemos alcanzar en su completitud (ver nota 10). Esta idea, que pertenece al ámbito de la filosofía práctica, debe concebirse, en última instancia, como el fundamento de las dos ideas de la razón práctica que hemos identificado en la antropología pragmática (ver nota 9).

Lo que nos interesa destacar de esta breve descripción es que, si bien la antropología pragmática está principalmente destinada a la adquisición de la prudencia, opera, como vimos, con una idea de la razón práctica que impone la adquisición de un carácter moral. El carácter normativo de esta idea se fundamenta, en última instancia, en la idea de sabiduría perteneciente a la filosofía práctica. Además, la formación de un carácter moral establece,

como condición que la fomenta, el deber de avanzar indefinidamente hacia el establecimiento de una sociedad de ciudadanos del mundo en la que todos ellos tengan el mismo valor.

Louden (2014) señala que una sociedad cosmopolita es una condición de la realización de la sabiduría (p. 217). Nosotros agregamos que lo es de manera indirecta, ya que la sabiduría se conecta con la idea de esta sociedad mediante la idea que impone la adquisición de un carácter moral. Como vimos, tal sabiduría es el objetivo último del desarrollo de nuestra disposición moral. Este desarrollo exige e impone, por medio de la formación del carácter en el sentido propio del término y como condición que promueve esta formación, la tarea de fundar una comunidad donde cada ser humano tenga el mismo valor que los demás, y una confederación donde cada Estado tenga los mismos derechos que los demás²¹.

Conclusiones

La antropología pragmática kantiana es, de acuerdo con su autor, una ciencia empírica. Este conocimiento empírico está regido por dos conceptos fundamentales que son dos ideas surgidas de la razón práctica. La primera de ellas consiste en lo que el ser humano, como agente libre situado en un mundo, “hace, o puede y debe hacer, de sí mismo”. Lo que este ser debe hacer de sí mismo es procurarse un carácter moral. La segunda idea está vinculada con la primera. Como condición del fomento de un carácter moral, se impone la necesidad de que la especie humana se aproxime incesantemente a una comunidad de ciudadanos del mundo asociada con las restantes en una confederación global. El fundamento de estas dos ideas es la idea de la razón consistente en la sabiduría, idea que pertenece al ámbito de la filosofía práctica.

Es evidente que las mencionadas ideas de la antropología pragmática, identificadas por dos grupos de comentaristas, no se excluyen mutuamente, sino que son parte de una concepción unitaria. Efectivamente, la dimensión normativa presente en la primera idea de la razón impone, como condición de su fomento, la dimensión normativa contenida en la segunda.

Notas

1. Nos referimos a las obras de Kant, salvo en el caso de la *Crítica de la razón pura*, con la abreviatura “AA” (por *Akademie-Ausgabe*), seguida por los números de tomo y de página. En cambio, las referencias a la primera *Crítica* se ofrecen según la paginación de la primera (A = 1781) y la segunda (B = 1787) ediciones originales de esta obra. Empleamos las abreviaturas estándares de las obras kantianas contenidas en las indicaciones para autores de la revista *Kant-Studien* (http://www.kantgesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf). Acerca de las traducciones utilizadas, véase la bibliografía incluida al final de este artículo. La traducción de las citas de obras no incluidas en la bibliografía es nuestra.
2. Sin embargo, véase nota 5. Acerca del sistema de la filosofía y de otras disciplinas, véase Höffe (1998) y Kemp Smith (2003, 579-581). De modo parcialmente similar a Brandt, Gabriele Gava sostiene que, haciendo abstracción del sistema de la filosofía, “sólo en las ciencias apodícticas, en la medida en que no dependen de fenómenos empíricos, sino de la razón, podemos decir que el todo es dado *a priori*” (2014, 384). Ciencias apodícticas serían al menos la matemática y la física (Gava, 2014, 380).
3. Acerca de los distintos sentidos del concepto de lo pragmático, véase Wood (2003, 40-42) y Loudon (2006, 352-354 y 2008, 517-518).
4. La traducción de esta cita de Kant fue tomada de Kant (2009a).
5. Debe notarse que, para Brandt, la antropología pragmática tiene de todas maneras un concepto unificador, a saber, el de la vocación de los seres humanos en su totalidad. Tal vocación consiste en alcanzar la autonomía ética (2003, 86-87, 92-93, 96 y 100). Por tanto, aunque este comentarista considere que no hay ideas de la razón involucradas en el plano empírico e inmanente de la antropología pragmática, su interpretación no es tan diferente de las de Loudon, Watkins y Pérez.
6. Al comienzo de la segunda parte de Anth se encuentra un pasaje que sustenta las afirmaciones de Sturm: “[e]n sentido pragmático, la ciencia universal *natural* (no civil) de los signos (*semiotica universalis*) se sirve de la palabra *carácter* en doble acepción, y a veces dice: cierto ser humano tiene *este* o aquel carácter (físico), y otras veces [dice que] él tiene, en general, *un* carácter (un [carácter] moral), que sólo puede ser uno único, o ninguno. Lo primero es el signo diferencial del ser humano como ser sensible o ser natural; lo segundo, [es el signo diferencial] de él como ser racional dotado de libertad.” (AA 07, 285). Resaltamos que, en conformidad con nuestra exposición, la manera de sentir es “el signo diferencial del ser humano como ser sensible o ser natural”, mientras que la manera de pensar es “[es el signo diferencial] de él como ser racional dotado de libertad”.
7. Sturm aclara: “[s]i bien Kant tematiza al ser humano no simple y únicamente como ser social, sino como ciudadano del mundo, esto no se ha de entender como si él supusiera que uno debe encontrar tales ciudadanos del mundo ya como objeto de la investigación y después describir su accionar empíricamente, así como también explicarlo causalmente mediante reglas. Más bien, quiere aclarar qué condiciones fácticas nos incentivan y nos obstaculizan en el desarrollo de nuestra razón, de modo tal que podamos convertirnos en ciudadanos del mundo” (2009, 473).
8. Véase nota 21. Recordemos que, en el pasaje de Anth (AA 07, 285) citado en la nota 6, Kant afirma: “[Autor: la palabra *carácter*] otras veces [dice que] él [Autor: cierto ser humano] tiene, en general, *un* carácter (un [carácter] moral)”. El carácter en sentido estricto es moral. Por otro lado, en el pasaje de Anth (AA 07, 292) citado al comienzo de esta sección, Kant dice que los principios que adopta una persona con carácter pueden ser “a veces falsos y defectuosos”. Sin embargo, esto no implica que tales principios sean deliberadamente escogidos en virtud de ser moralmente cuestionables.
9. Ya presentada casi en su totalidad nuestra interpretación, podemos notar que fue esbozada por Sturm (2009): “[I]a destinación prioritaria de la humanidad no es [...] ni siquiera que las guerras y los despotismos sean superados y un orden de Estados cosmopolita sea establecido. Estos son fines ambiciosos, pero están subordinados a un fin diferente: el desarrollo completo de las disposiciones naturales humanas, especialmente de la razón” (p. 455).
10. Efectivamente, en KrV, Kant explica la temática de la idea de la sabiduría mediante el ideal del sabio estoico: “[I]a virtud, y con ella, la sabiduría humana en su entera pureza, son ideas. Pero el sabio (del estoico) es un ideal, es decir, un ser humano que existe meramente en el pensamiento, pero que es enteramente congruente con la idea de la sabiduría. Así como la idea suministra la *regla*, así el ideal, en ese caso, sirve de *modelo* para la determinación completa de la copia; y no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino [que llevamos] en nosotros, con la que nos comparamos, nos juzgamos, y con ello nos

- hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla.” (A569/B597; véase A328/B385 y Galewicz –2015, 2610–). Omitimos las complicaciones que presenta la tesis kantiana según la cual la sabiduría puede considerarse no sólo prácticamente, sino también de modo teórico (KpV, AA 05, 130-131).
11. Cuando trata el concepto de idea de la razón práctica en KrV, Kant menciona la *República* de Platón. Allí señala: “[u]na constitución de la *máxima libertad humana* según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los otros [...] es, por lo menos, una idea necesaria”. (A316/B373). “Cuanto más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno, tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas; y así, pues, es muy razonable (como lo afirma Platón) que si ellos alcanzaran un orden perfecto, no sería necesaria ninguna de éstas. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaura a ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible.” (A317/B373-374).
 12. Traducción modificada.
 13. Robert Louden afirma con acierto que Kant, prudentemente, no provee muchos detalles acerca de la formación cosmopolita que es el destino final de la especie humana, pero “es claro que una dimensión política forma una parte necesaria de esta concepción cosmopolita de la naturaleza humana” (2008, 520).
 14. La temática de la finalidad cosmopolita de la especie humana también está presente en la filosofía kantiana de la educación. (Véase el pasaje de Anth –AA 07, 324– citado al comienzo de esta sección). Efectivamente, en *Pedagogía* Kant asevera: [e]l diseño para un plan de educación tiene que ser hecho de modo cosmopolita” (Päd, AA 09, 448). Véase Louden (2011, 148).
 15. Notemos que no hay contradicción entre el carácter empírico de una ciencia y su orientación mediante ideas de la razón. Acerca del caso de la química, véase McNulty (2015).
 16. En este artículo nos servimos de varios textos de Louden. Sin embargo, no consideramos necesario discutir en detalle su tesis según la cual la antropología pragmática contiene la segunda parte de la metafísica de las costumbres (véase *La metafísica de las costumbres* –MS, AA 06, 217–). Louden reconoce que una antropología moral, “complemento de una metafísica de las costumbres”, no es idéntica a la antropología pragmática. Kant no ofrece ninguna explicación sistemática de esta antropología moral en ninguno de sus textos sobre antropología pragmática. Sin embargo, esta última antropología contiene “múltiples mensajes e implicancias morales” (Louden, 2003, 64). La aplicación efectiva de la moral presupone un trasfondo de conocimiento empírico de nuestra condición. (71). “Un imperativo moral está detrás de la adquisición de este conocimiento de nuestra propia naturaleza” (78). Todo esto no implica que Kant haya ofrecido una versión definitiva de la antropología moral (67). Estas tesis de Louden tienen cierta afinidad con nuestra lectura, en la medida en que ambas identifican un contenido moral en la antropología pragmática. Sin embargo, aquí nos ocupamos exclusivamente de esta última disciplina y nos parece prudente afirmar que la misma, aunque orientada por dos ideas de la razón práctica, es una empresa empírica que no pertenece al sistema de la filosofía en sentido estricto (véanse A849/B877 y los textos de Höffe y Kemp Smith citados en la nota 2 de este artículo, así como el párrafo en el que se encuentra la llamada a esta nota).
 17. Véase el pasaje de Anth (AA 07, 324) citado al inicio de la tercera parte de este trabajo.
 18. Como aclara Holly Wilson, para Kant, el uso de otros seres humanos no debe realizarse sin el consentimiento de ellos (2006, 80). Véase la distinción entre astucia [*Arglist*] y prudencia [*Klugheit*] en Anth (AA 07, 198).
 19. Kant considera que un fabricante de relojes es diestro si produce un reloj de calidad y, por otro lado, es prudente si está en posesión del arte de venderlo. (V-Anth/Mensch, AA 25, 855).
 20. No es relevante para nuestros fines una exposición de la disposición a la animalidad. Kant no la menciona explícitamente en Anth porque le interesa mostrar “lo que distingue a los seres humanos de todos los otros seres vivientes de la Tierra. Los seres humanos comparten la animalidad con los animales y entonces no hay razón para mencionarla aquí” (Wilson, 2006, 61). Acerca de esta disposición, véase *La religión dentro de los límites de la mera razón* (RGV, AA 06, 26-27). Sin embargo, en Anth Kant a veces trata explícitamente la animalidad humana (Wilson, 2006, 62). Véase, por ejemplo, Anth (AA 07, 305-306).
 21. Holly Wilson aclara: “[I]os seres humanos son buenos por naturaleza [...]. Afirmar que el ser humano es ‘ambivalente’ por naturaleza sería afirmar que la naturaleza tiene la intención de que el ser humano se desarrolle igualmente como malo y bueno. La distinción en Kant que estos escritores [Autor: Sidney Axinn y Wayne Paul Pomerleau] no ven es que los seres humanos tienen sólo una tendencia

o propensión [*Hang*] a ‘apetecer activamente lo prohibido, aunque sepa[n] que está prohibido’.” (2006, 82), La cita corresponde a Anth (AA 07, 324) y empleamos la traducción española de Caimi (2009a). Hay una predisposición natural hacia el bien y solamente una tendencia o propensión hacia el mal (Wilson, 2006, 82-83).

Referencias

- Brandt, R. (1994). Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie. En: Schings, H. J. (ed.). *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 14-32.
- Brandt, R. (2003). The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being. En: Jacobs, B. y Kain, P. (eds.). *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge University Press, 85-104.
- Galewicz, W. (2015). Weisheit. En: Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G. y Bacin, S. (eds.). *Kant-Lexikon*. De Gruyter, 2609-2610.
- Gava, G., (2014). Kant’s Definition of Science in the *Architectonic of Pure Reason* and the Essential Ends of Reason. *Kant Studien*. 105 (3), 372-393.
- Höffe, O. (1998). Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft. En: Mohr, G. y Willaschek, M. (eds.). *Klassiker Auslegen: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie, 617-645.
- Kant, I. (2009a). *Antropología en sentido pragmático* (M. Caimi, Trad.). Losada. (Anth).
- Kant, I. (2009b). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica (KrV, A/B).
- Kant, I. (2013). Idea para una historia universal en clave cosmopolita (R. R. Aramayo, Trad.). En: Aramayo, R. R. (ed.). *Immanuel Kant. ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza, 99-125 (IaG).
- Kemp Smith, N. (2003). *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. Palgrave MacMillan.
- Louden, R. B. (2003). The Second Part of Morals. En: Jacobs, B. y Kain, P. (eds.). *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge University Press, 60-84.
- Louden, R. B. (2006). Applying Kant’s Ethics: The Role of Anthropology. En: Bird, G. (ed.). *A Companion to Kant*. Blackwell Publishing, 350-363.
- Louden, R. B. (2008). Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature. *Studies in the History and Philosophy of Science*. 39 (4), 515-522.
- Louden, R. B. (2011). Kant and the Philosophy of Education. En: Loudon, R. B. (ed.). *Kant’s Human Being. Essays on his theory of human nature*. Oxford University Press, 136-149.
- Louden, R. B. (2014). Cosmopolitan unity: the final destiny of the human species. En: Cohen, A. (ed.). *Kant’s Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge University Press, 211-229.
- McNulty, M. B. (2015). Rehabilitating the regulative use of reason: Kant on empirical and chemical laws. *Studies in the History and Philosophy of Science*. 54, 1-10.
- Pérez, D. O., (2017). Los límites de la psicología como ciencia y la posibilidad de su uso en la antropología en Kant. *Studia kantiana*. 15 (2), 51-61.
- Rohlf, M. (2010). The Ideas of Pure Reason. En: Guyer, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, 190-209.
- Shell, S. (2015). Anlage. En: Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G. y Bacin, S. (eds.). *Kant-Lexikon*. De Gruyter, 96-97.
- Sturm, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Mentis.
- Sturm, T. (2011). Freedom and the Human Sciences: Hume’s Science of Man versus Kant’s Pragmatic Anthropology. En: Heidemann, D. H. (ed.). *Kant Yearbook 3/2011. Anthropology*. De Gruyter, 23-42.
- Sturm, T. (2020). Kant on the Ends of the Sciences. *Kant Studien*. 111 (1), 1-28.
- Watkins, E. y Stan, M. (2014). Kant’s Philosophy of Science. En: Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-science/> [consultado el 15/03/2021].
- Wilson, H. L. (2006). *Kant’s Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*. State University of New York Press.

Martín Arias Albisu (arias.martin@gmail.com) es Doctor en Humanidades y Artes con Mención en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Cursó estudios posdoctorales en la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz (Alemania) y en la Universidad Católica de Leuven (Bélgica). Actualmente se desempeña como Profesor en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y como Investigador del CONICET (Argentina). Sus investigaciones se ocupan de distintos aspectos de la filosofía teórica kantiana.

Recibido: 2 de mayo, 2021
Aprobado: 21 de junio, 2021

Ronulfo Alberto Vargas Campos

La perspectiva naturalizada de la condición humana en el pensamiento complejo

Resumen: *El artículo aborda la comprensión de la condición humana como fenómeno derivado del movimiento que conduce a la materia viviente. En Occidente, desde sus raíces grecorromanas y judeocristianas, se consintió la imagen del sujeto como entidad cualitativamente distinta de la naturaleza. Este trabajo argumenta en contra de esa imagen.*

Palabras clave: *Humanidad, naturaleza, materia, complejidad, sistema*

Abstract: *The article deals with the understanding of the human condition as a phenomenon derived from the movement that leads to living matter. In the West, from its Greco-Roman and Judaeo-Christian roots, the image of the human being as an entity qualitatively different from nature has been settled in culture and consciousness. This work argues against that image.*

Keywords: *Humanity, nature, matter, complexity, system*

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que

sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo.

—Baruch Spinoza, “Prefacio” a la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Introducción

Nuestro propósito al abordar la condición humana desde el pensamiento complejo radica en determinar el fenómeno humano como un producto específico del desarrollo de la naturaleza, con limitaciones y alcances radicados en sus condiciones de producción. Toda perspectiva distinta se aleja de la evidencia empírica y la interpretación teórica que caracterizan el pensamiento de vocación científica. Las motivaciones para una perspectiva distinta arraigan en la imaginación, que impulsada por el deseo, produce ilusiones. Al contrario, una imagen fidedigna del ser humano ha de reflejar su inmersión originaria en un proceso cósmico a fin de proveer una antropología filosófica interdisciplinaria, en coherencia con la interdependencia sistémica de todos los entes.

El artículo se compone de seis apartados; en el primero, abordamos la reinterpretación del concepto de naturaleza a partir del desarrollo de la ciencia moderna, y en particular del resurgimiento del atomismo. Es desde esa reinterpretación que se torna plausible la *perspectiva naturalizada* de la condición humana. En un segundo apartado



explicitamos la comprensión evolucionista de la especie *sapiens* e introducimos el pensamiento sistémico como la mejor alternativa teórica para dar cuenta de la complejidad irreductible del mundo. En la historia del pensamiento humano -y en particular desde los discursos renacentistas sobre la dignidad del hombre- el hecho de la especificidad se ha confundido con excepcionalidad para elaborar un prejuicio antropocéntrico que se sedimenta en la consciencia social y arriba hasta nuestros días, pese al avance en la comprensión de la especie desde áreas como la antropología cultural, la etología, la psicología evolucionista, entre otras, que confluyen en la elaboración del pensamiento complejo, un área interdisciplinaria desde la que cabe esperar construcciones teóricas integradoras.

En el tercer apartado, abordamos la complejidad específicamente humana en su organización dinámica a través de interacciones ecosistémicas interdefinidas y sobredeterminadas por la condición simbólica y la evolución cultural. El entendimiento del ser humano como un ente natural no es novedoso, pero siempre, en cambio, ha sido marginal en comparación con la espontánea auto-percepción que deviene de los efectos de la acción tecnocientífica sobre los entornos: esos efectos transmiten la idea del *homo sapiens* como *homo deus*, una interpretación errada de las causas, condición y consecuencias del poder que históricamente exhibe nuestra especie. El cuarto apartado profundiza en la consideración de la materia viviente como ecosistema y en el funcionamiento que desempeñan los ecosistemas con arreglo a su *autopoiesis*, un concepto que excede la autoconservación para referirse a la autorrealización, la noción que Aristóteles denominó *entelequia*, y que plantea la existencia de la materia viviente como un proceso orientado a fines.

En el quinto apartado, retornamos a la consideración naturalista de sociedades humanas desde el pensamiento complejo para insistir en el imperativo teórico y práctico de erradicar el prejuicio antropocéntrico, que escinde ilusoriamente una realidad cósmica integral en dos realidades: la naturaleza supeditada a las ambiciones humanas. La perspectiva naturalizada pretende objetivar una imagen del ser humano que contenga una autoconsciencia coherente con la historia natural de la que proviene la especie: una consciencia liberada

de presunciones de excepcionalidad y adherida a las condiciones que hacen posible la continuidad de la vida en los ecosistemas. El apartado final asume la concepción compleja de la realidad como organización integradora de todo lo óntico, que comprende a la humanidad como un componente específico de sus elementos, diferenciado, pero nunca “un imperio dentro de otro imperio”.

1. “Se dice de muchas maneras”

En su *Metafísica*, Aristóteles define el concepto de naturaleza -entre otras acepciones- como “el material primario desordenado e incapaz de experimentar un cambio que lo haga salir de su propia potencia, del que es o se engendra cualquier objeto natural” (1014b). En coherencia con su doctrina, el filósofo de Estagira asocia *naturaleza* (φύσις) con *materia* (ὑλη) para comprenderla en el sentido de uno de los principios ontológicos de la sustancia, al que complementa la forma. La materia es pasividad potencial, proto-sustancia amorfa, que requiere de la forma para actualizarse en algo concreto: “de todo cuanto por naturaleza es o se engendra, aunque esté presente eso a partir del cual naturalmente se engendra o existe, no decimos todavía que tiene naturaleza, a menos que tenga forma y figura” (1015a). El mismo sentido de naturaleza o materia como principio originario pero fijo y pasivo lo atribuye Aristóteles a los filósofos que le precedieron. Para informar, determinar, concretar la materia, la especulación metafísica invocaba la intervención de algún otro principio o fuerza. Desde entonces, y durante mucho tiempo, lo natural se concibió como originario, determinante, pero fijo y estático en tanto elemental e irreductible. La teología cristiana asumió esos contenidos agregando la doctrina creacionista.

El sentido moderno del concepto de naturaleza empieza a transformarse en la conciencia científica con el progresivo descrédito de la doctrina de los cuatro elementos y la reinstalación del atomismo, ya implícito en la física de Newton, pero consolidado por Dalton en el siglo XIX. *Natural* es el compuesto atómico, cuya concreción se extiende indeterminadamente al mundo subatómico, y que es fundamentalmente dinámico y causal de todos los fenómenos físicos. Naturaleza o materia, átomos en movimiento, comprendidos como la sustancia

de la que está hecho el universo, adquieren el estatus de causalidad integral: no es requerido –porque no hay– otro principio para la existencia de todas las cosas más que materia y movimiento. Sólo análogamente pueden enunciarse expresiones distintas de la naturaleza, tales como el arte, la técnica o la convención; en sentido estricto, todo lo que hay es materia en movimiento. Entonces no es de moderno recibo el entendimiento del concepto en alusión a lo fijo, estático, monocausal y unilateralmente determinante. La naturaleza es diversa, aleatoria, y el cambio, la evolución, es su atributo.

La ciencia moderna extiende al fin el alcance de lo natural a la propia condición humana: el ser humano, como todos los demás entes, tiene una naturaleza, de la cual su cultura, su universo simbólico, es una expresión. Nos es dable considerar que la negación de una naturaleza humana en la filosofía del siglo XX, en producciones emanadas del existencialismo, la hermenéutica, el estructuralismo, el constructivismo o el posmodernismo, radica en la prolongación del equívoco concepto ancestral. Pero, según consideraba Spinoza en su *Ética*, el ser humano no es “un imperio dentro de otro imperio”: su especificidad no alcanza –más bien al contrario– para diferenciarlo de la integralidad cósmica.

2. Emergencias e integraciones desde la complejidad teórica moderna

Una de las consecuencias de la evolución de la materia –la que nos concierne de inmediato– es la animación autónoma de la naturaleza, de la que nuestra especie es expresión particular. La conservación de la vida y la optimización de sus condiciones son imperativos que impulsan las acciones de todo organismo. El sustantivo *evolución* proviene del latín *evolvere*, –ere, que significa *hacer rodar, desplegar o desarrollar* lo que está potencialmente contenido en un ser viviente (Glare, 1968), que en las condiciones de su entorno encuentra las causas eficientes que impulsan esa realización, causas que actúan a la vez como amenazas y condiciones necesarias para la continuidad de la vida. La evolución describe el movimiento en que las especies incorporan, articulan y reorganizan su bagaje genético, que fue alterado por transformaciones en el ambiente con que intercambian energía.

Para soslayar la extinción, las especies mutan, transformándose ante demandas ambientales, o sucumben. La consecución de los imperativos vitales es una posibilidad supeditada al azar y a la necesidad; esta última alude a la desorganización y reorganización que operan los organismos, es decir, viven, se conservan y se alteran entes complejos que ganan más complejidad y la articulan para perseverar en su existencia¹. La noción de *sistema* intenta comprender la complejidad intrínseca de todo lo constituido por elementos y relaciones, vale decir, todo lo que está estructurado y orientado a fines.

La mayor complejidad organizada se encuentra en los sistemas vivos –organismos y ecosistemas–, que perseveran en su existencia demarcándose del desorden abiótico; las sociedades históricas –una clase de esos sistemas– transforman cualitativamente la complejidad que les constituye, mediante valores e instituciones que pautan las interacciones de las que depende su conservación. La aproximación sistémica a la complejidad del mundo es una respuesta a la irreductibilidad de lo real; el pensamiento sistémico, primero desde la formulación de una teoría general, intenta dar cuenta de la consistencia de la realidad física; luego, en la aplicación particular de sus contenidos, aspira a constituirse como teoría social. En esta particularidad, ponderaremos el esfuerzo por concebir las sociedades humanas como *sistemas sociales*, ante concepciones diversas –mecanicistas, cibernéticas y organicistas– de lo que es la vida y la acción humanas.

3. La interpretación sistémica de sociedades humanas

El universo del pensamiento y la acción, en sociedades históricas, se configura en relación con las condiciones de vida que los seres humanos encuentran dadas y las que son capaces de transformar según sus necesidades. La interacción de los individuos entre sí, tanto como con su entorno, es el proceso en que se definen y priorizan estas necesidades, así como los medios, instrumentos y estrategias materiales e intelectuales para satisfacerlas. Esencial, para la comprensión del concepto de *sociedad* –sea esta biológica o histórica–, es la dinámica estructural que se conforma a partir

de las interacciones de los seres vivos que integran el conjunto, a manera de organización. Una representación de la sociedad como simple agregado de individuos –el todo reducido a la suma de sus partes, según una aproximación nominalista– no parece aportar criterios de inteligibilidad para el fenómeno social, en la medida en que margina los elementos y los factores determinantes. Th. W. Adorno y M. Horkheimer (1971) enfatizan esos elementos cuando teorizan el fenómeno de esta manera:

Por ‘sociedad’, en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los coparticipes, a cada uno de los cuales, por principio, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad. El concepto de *sociedad*, pues, designa más bien las relaciones entre los elementos y las leyes a las cuales esas relaciones subyacen, y no a los elementos y sus descripciones simples. (p. 23)

Las nociones que los autores asocian al concepto de *sociedad* son: relaciones (en el sentido de interacciones funcionales), leyes (en el sentido de regularidades organizacionales), funciones, estructura, contexto, contextura, interdependencia, coparticipación. Estas nociones son aplicables a cualquier tipo de sociedad histórica o biológica en tanto que es organización de individuos vivos. Adicionalmente, coinciden en la propuesta ecológica del concepto *ecosistema*, como puede apreciarse aquí:

El término *ecosistema* se usa para denotar la comunidad biológica junto con el entorno abiótico en que esta se asienta. Así, los ecosistemas incluyen normalmente productores primarios, descomponedores y detritívoros, un conjunto de materia orgánica muerta, herbívoros, carnívoros y parásitos, más el ambiente físico-químico que provee las condiciones de vida y que actúa tanto como fuente y sumidero de energía y materia. Así, (...) nuestro tratamiento del concepto *ecosistema* se refiere al conocimiento de organismos individuales en relación con condiciones y recursos (...) junto

a las diversas interacciones que las poblaciones emprenden entre sí. (Begon, 2006, p. 512)

Las sociedades humanas, como cualesquiera otras, reproducen su existencia actuando como *ecosistemas*, conforme el sentido que la ecología ha dado a este concepto: la comunidad de organismos vivientes que, para sostenerse, emprende interacciones con sus condiciones y recursos ambientales, los cuales involucran elementos bióticos (biocenosis, biota, o comunidad biótica) y abióticos (hábitat, biotopo o espacio vital)². Considerar las sociedades humanas como *ecosistemas*, aun cuando formalmente sea una analogía, no es una interpretación arbitraria, sino una condición empíricamente constatable: la actual especie *sapiens* ha resistido a su extinción gracias a su capacidad de *organizarse ecosistémicamente* en el espacio y el tiempo de su eclosión.

A diferencia del *homo sapiens sapiens* como especie, otras especies homínidas prehistóricas, así como formaciones sociales *sapiens sapiens*, no supieron o pudieron organizarse de tal forma que resolvieran eficazmente condiciones ambientales adversas. En la evolución de los homínidos, tal fue el caso de la especie *homo neanderthalensis*:

Su éxito adaptativo (...) sólo pudo ser cultural y de gran sofisticación social, simbólica y comunicativa. Seguramente poseyeron lenguaje, pero no necesariamente del tipo que unifica a las miles de lenguas existentes o desaparecidas entre los pueblos *sapiens* que pueblan y han poblado la Tierra. Se considera que el gene FOXP2 involucrado en nuestros procesos lingüísticos habría alcanzado su moderna secuencia hace 200 mil años, esto es, mucho después de nuestra separación evolutiva con los neandertales (Klein *ibid.* p. 1526). Se trataba pues de otra especie, con un comportamiento distintivo, y una vida mental y cognitiva que nos separó evolutivamente hace entre 700 y 500 mil años (...). En 1997 la revista científica *Cell* publicaba un revolucionario trabajo de M. Krings y colegas con las primeras evidencias genéticas que apuntaban a esta separación interespecífica (Relethford, 2000). Se trataba de ADN mitocondrial de un neandertal de hace unos 50 mil años. Comparada la secuencia obtenida con humanos vivientes, el espécimen neandertal difería

(en ciertas bases de ADN mitocondrial) en un promedio muy superior al observable entre cualesquiera poblaciones humanas vivas por históricamente alejadas que estuviesen entre sí (Flores y Vera, 2009, p. 142).

De esta forma, ciertas capacidades cognitivas y culturales, como el desarrollo de un pensamiento simbólico más complejo que favoreciera la unificación de una comunidad lingüística más amplia habrían sido diferencias específicas entre el *sapiens sapiens* y el *neanderthalensis*, a la vez que ventajas competitivas, en términos de supervivencia, para el *homo sapiens* actual³.

También, en la evolución histórico-cultural de la especie *sapiens* actual, diversas comunidades humanas han sucumbido ante su incapacidad de afrontar adversidades ambientales. Jared Diamond (2006) examina las causas que condujeron al *colapso* de sociedades como los mayas de Copán o los anasazi del cañón del Chaco. Clasifica en cuatro categorías estas causas: 1) Incapacidad para prever problemas, por no contar con experiencias previas semejantes; 2) incapacidad para percibir los problemas, una vez que se presentan. Aun cuando se tengan experiencias previas, si no se tienen registros, como en el caso de sociedades ágrafas, la situación parecerá inédita; 3) conducta racional inadecuada, que lleva a tomar decisiones catastróficas⁴; y 4) valores “desastrosos”, como los religiosos, en cuyo nombre se ofrendan recursos materiales que pueden ser vitales: “la deforestación de la isla de Pascua era fruto de una motivación religiosa: obtener troncos para transportar y erigir las gigantescas estatuas de piedra que se veneraban” (p. 353). Valores desastrosos son también, por su potencial catastrófico, los que alientan una economía que determina el entorno como fuente inagotable de recursos para la producción mercantil, en vez de considerarlo como parte de un ecosistema de cuya sostenibilidad depende la conservación de la vida humana.

El tratamiento ecosistémico de sociedades humanas fue teorizado por los sociólogos de la *ecología humana*, una disciplina fundada por Robert Ezra Park (1864-1944) hacia la segunda década del siglo XX, a partir de la conceptualización de un término *ad hoc* tradicionalmente usado en disciplinas como la zoología, la medicina y la

geografía (Gallino, 2001, p. 340), en las cuales el uso de “ecología humana” hacía referencia, con laxitud –aplicación irreflexiva–, a interacciones de los grupos humanos con su entorno.

La ecología humana, originalmente, se inspiraba en la teoría darwinista de la evolución, por estimar que el hábitat humano natural era la *ciudad*. Había llegado a esta conclusión al constatar la tendencia migratoria desde el campo, toda vez que la *civitas* había representado filogenéticamente la demarcación entre la forma *sapiens* de organización social y la de las demás especies. No obstante, según Park, en la organización humana prevalecía el principio evolutivo de la lucha por la existencia y la supervivencia de los más aptos:

Frente a una ciudad que representa una masa creciente de organismos en lucha para satisfacer las necesidades elementales de supervivencia, el recurso a los estudios de tipo ecológico, que se inspiran en el pensamiento de Darwin, aparece menos abstruso de lo que hoy la crítica quiere hacernos creer. (Bettin, 1982, p. 60)

De tal modo, la ecología humana asumía el estudio de las relaciones entre los organismos humanos y su ambiente, tratándose este de una construcción *humana*, pero no por eso menos natural, por cuanto veía una solución de continuidad entre los ecosistemas biológicos y los humanos: cultura y civilización debían ser entendidas como estrategias y mecanismos de supervivencia.

Park se decantaba por un darwinismo sociológico atemperado, en relación con las interpretaciones spencerianas del darwinismo, que sirvieron para legitimar ideológicamente el sistema capitalista de competencia, y para celebrar el triunfo de los más aptos burgueses. A diferencia de Spencer, la ecología humana original no sólo reconocía el egoísmo competitivo intraespecífico, sino el altruismo manifiesto en la tendencia a la cooperación al interior de grupos humanos. Pero, tanto en Park como en los viejos darwinistas sociales, la analogía entre las comunidades humanas y las demás *biota* ecosistémicas tenía por consecuencia la generalización de las características semejantes y la marginación de las diferencias específicas. Concretamente, en el caso de la *biota sapiens*, la historia y la cultura pueden derivar de un

desarrollo natural (*vgr.* el incremento evolutivo del cráneo que permite el desarrollo del neocórtex, el incremento cualitativo de la inteligencia y la emergencia del pensamiento formal), a condición de que haya interacción con factores ambientales para producir un universo simbólico de una complejidad distinta a las demás especies.⁵

4. La materia viviente es ecosistémica

Los ecosistemas son totalidades relacionales. La categoría de relación fue fundamental en la génesis del concepto de ecosistema, porque la primera relación que busca evidenciar es la interacción de la biota con su ambiente físico, para constituir una unidad compleja y dinámica. María Eugenia Rincón (2011) explica la génesis del concepto de *ecosistema* por reacción crítica a las insuficiencias de teorías anteriores. La relación entre especies con su entorno fue estudiada por los naturalistas desde el siglo XVIII desde la perspectiva de que las comunidades naturales arraigaban permanentemente en un espacio. A principios del siglo XX, el ecólogo Frederick Clement planteó la teoría sucesional, según la cual, los organismos se desarrollaban en relación con las condiciones de su ambiente, siguiendo una sucesión lineal de estadios de desarrollo hasta alcanzar su madurez que se concibe como un estadio de equilibrio entre los organismos y su ambiente. Clement llamó superorganismo al conjunto de organismos que poblaba un campo yermo, lo abonaba hasta hacerlo habitable hasta alcanzar un clímax de desarrollo (Rincón, 2011, p. 3).

La teoría sucesional ampliaba la perspectiva relacional, porque añadía variables temporales y climáticas a la relación, con lo cual complejizaba el carácter de las condiciones en que los organismos interactuaban. Ahora se ha de considerar que el ambiente se resistía a los organismos mediante condiciones como el clima y que aquellos venían esas condiciones o sucumbían a ellas en un proceso temporal de adaptación. Pero el concepto de *superorganismo* privilegiaba a la biota sobre el ambiente, no visibilizaba adecuadamente las relaciones orgánicas que se daban entre los organismos particulares para organizarse como uno solo, implicaba una connotación individualista por lo anterior —énfasis en el superorganismo que,

a manera de sujeto, se relacionaba activamente con un objeto— a la vez que contenía una visión determinista, lineal y teleológica de la sucesión que los superorganismos seguían hasta alcanzar un clímax de madurez, en que finalmente se estacionaban. Según esta teoría, el organismo nace en un espacio y se desarrolla linealmente hasta un clímax de equilibrio, constituyéndose en superorganismo. Las fases de dicha constitución son las mismas para todo organismo, con independencia de las condiciones ambientales: desde su nacimiento hasta su estado de clímax. La idea de una sucesión de fases de desarrollo que se da idénticamente en todo organismo hasta convertirse en superorganismo, es una perspectiva que no considera al ambiente, los cambios aleatorios en las condiciones medioambientales, las particularidades biodiversas de los organismos con sus propias transformaciones aleatorias, y se decanta por una ontología del equilibrio lineal (Rincón, 2011).

El botánico inglés Arthur George Tansley (1871-1955), consciente de los problemas de la teoría de la sucesión, propuso en 1935 el concepto de *ecosistema*. La propuesta de Clement contenía una ontología holista, lineal, determinista y teleologista, que tendía a difuminar en un todo homogéneo —el superorganismo— las diferencias particulares: interacciones inter e intra específicas, entre especies y su ambiente, condiciones ambientales aleatorias —por tanto, el azar—, respuestas específicas a esas condiciones. Pero el elemento primariamente negligido en la noción era el entorno:

El concepto fundamental corresponde al sistema completo (en el sentido físico), que incluye no solamente al organismo complejo, sino también al complejo total de factores físicos que constituyen lo que denominamos el ambiente del bioma —los factores del hábitat en el más amplio sentido. Si bien los organismos constituyen nuestro interés principal, no podemos separarlos de su ambiente especial, ya que con él conforman un sistema físico (...) representan las unidades básicas de la naturaleza (...). En cada sistema existe intercambio constante del más variado tipo, no solo entre los organismos, sino entre la parte orgánica e inorgánica. Estos ecosistemas, como nosotros podemos denominarlos son de las más diversas clases y tamaños. (Rincón, 2011, p. 345)

Así, el concepto propuesto por Tansley comportaba una integralidad más compleja, pues concebía los ecosistemas como totalidades en desarrollo, en el curso del cual incorporaban componentes, esto es, incrementaban complejidad. El holismo es una ontología insuficiente por sí misma para dar cuenta de la naturaleza de las totalidades ecosistémicas. La perspectiva ontológica holista concibe la realidad como totalidad compleja mientras que el holismo epistemológico parte de esa concepción para producir conocimiento de la realidad, oponiéndose a concepciones reduccionistas o analíticas, que se enfocan en las partes aisladas sin retornarlas al todo. El pensamiento ecológico es holista, en tanto comporta una perspectiva de totalidad, pero intenta superar la tendencia holista a la generalidad indiferenciada del *ὅλος* al determinarlo como una realidad en proceso que, en el mismo movimiento en que aumenta su complejidad, se diferencia internamente cada vez más. Fritjof Capra (2009) advierte de la insuficiencia del holismo “simple”, cuando lo explica como elemento complementario de una perspectiva más compleja:

Los términos “holístico” y “ecológico” difieren ligeramente en sus significados y parecería que el primero de ellos resulta menos apropiado que el segundo para describir el nuevo paradigma. Una visión holística de, por ejemplo, una bicicleta significa verla como un todo funcional y entender consecuentemente la interdependencia de sus partes. Una visión ecológica incluiría esto, pero añadiría la percepción de cómo la bicicleta se inserta en su entorno natural y social: de dónde provienen sus materias primas, cómo se construyó, cómo su utilización afecta al entorno natural y a la comunidad en que se usa, etc. Esta distinción entre “holístico” y “ecológico” es aún más importante cuando hablamos de sistemas vivos, para los que las conexiones con el entorno son mucho más vitales. (p. 28)

El pensamiento ecosistémico visualiza concretamente tanto al todo como a las partes, al concentrarse en las articulaciones e interacciones. El concepto de ecosistema no se concentra ni en individuos (partes) ni en totalidades, sino en relaciones: interacciones entre las partes que

forman el ecosistema (biota) y entre el ecosistema y su ambiente físico-químico (abiota).

Los ecosistemas dependen de las *relaciones*. Este término alude a las interacciones que los integran, complejizan y diferencian, en su proceso de autoconservación. De esta visualización progresivamente integral se desprende una caracterización de los ecosistemas: son sistemas físicos, químicos y biológicos, en tanto que integran estructuralmente biota y abiota; son abiertos, porque intercambian energía con otros ecosistemas y con su entorno; son indeterminísticos o estocásticos,⁶ porque su comportamiento depende de condiciones aleatorias del entorno; son sistemas alejados del equilibrio, porque su flexibilidad les permite adaptarse a condiciones aleatorias. Por lo anterior, son dinámicos: interactúan y cambian en el tiempo y el espacio, evolucionando o desintegrándose (están expuestos a procesos de entropía y negentropía: si no se adaptan a condiciones cambiantes, acaban fundiéndose con el entorno). Tampoco son trascendentemente teleológicos, porque si bien la autoconservación es un fin, se trata más bien de un efecto probable de las interacciones ecosistémicas en condiciones azarosas, además de que la autoconservación se logra mediante procesos cíclicos y no lineales. (7)

Los ecosistemas representan el nivel más complejo de organización de la materia. Este proceso se enuncia como el que empieza en los niveles más elementales de organización; cada nivel implica una ganancia de complejidad a la vez que la organización de la misma, su incorporación sistémica, que la dota de cualidades nuevas o emergentes, ausentes en configuraciones previas:

el estudio de la vida se ha organizado en varios niveles de organización, en los cuales cada nivel es la base del siguiente, con lo que la complejidad se incrementa hasta llegar a la biosfera (...) Cada nivel supone determinadas características de la materia que en el nivel anterior no estaban presentes. Son niveles sin vida (*abióticos*) las partículas subatómicas, los átomos, los elementos, las biomoléculas y los organelos. Son niveles con vida (*bióticos*) los que le siguen (célula, tejido, órgano, sistema, organismos multicelulares). A partir de la especie, siguen los niveles de organización ecológica: población, comunidad y ecosistema. (De Erice, 2012, p. 15)

Galindo Lizcano (1994, p. 28) y Peñuelas Reixach (1993, p. 12) también dan cuenta de este proceso ascendente de incremento de complejidad, formación de estructuras y emergencia de cualidades –diversificación de formas– que dota a la materia viviente con el atributo de la *autopoiesis*.

El pensamiento sistémico asume la tesis de la emergencia de la vida por combinaciones espontáneas y graduales de sustancias físicas. Esta tesis, en la filosofía materialista del siglo XVIII, era central en el esfuerzo por reinsertar al ser humano en el universo físico, tras siglos de concebirlo como creación singular, depositario de un alma inmaterial, esencialmente una *res cogitans*. En su obra de 1747, *El hombre máquina*, Julien Offray de La Mettrie (2013) explica las disposiciones físicas y anímicas del ser humano por combinación mecánica de componentes naturales. Camacho lo expone en estos términos:

El pensamiento es una propiedad de la materia organizada semejante a la electricidad, la facultad de moverse o la extensión. Según él, la acción orientada hacia algún propósito, típica de los seres humanos, es una propiedad de la materia cuando esta alcanza un alto grado de complejidad y organización. (p. 159)

En el evolucionismo de Lamarck, la tesis de la complejización de la materia hasta su expresión vital se explicita, como puede leerse en su *Filosofía zoológica* (1809): “la naturaleza, al producir sucesivamente todas las especies de animales y al comenzar desde los más imperfectos o más simples, para terminar su obra con los más perfectos, complicó gradualmente su organización” (Reale-Antiseri, 1988, p. 334).

También en Leibniz (1646-1716) encontramos la noción de un desarrollo orgánico de la materia; al ser composición monádica, el universo entero es materia animada o viviente, ya que la ‘fuerza’ (δύναμις, *energía*) es el principio universal de la materia –Leibniz opone la *fuerza* a la *extensión* cartesiana como cualidad esencial del cosmos. El sistema leibniziano anticipa una concepción ontológica holista pluralista que contrapone al trialismo cartesiano de las sustancias y al monismo panenteísta de Spinoza. La *monadología* o teoría de las mónadas pretende responder a la pregunta

por la constitución ontológica del mundo. La respuesta es la mónada:

La *substancia* es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La *substancia simple* es la que no tiene partes. La *compuesta* es la reunión de las sustancias simples o *mónadas*. *Monas* es una palabra griega que significa unidad o lo que es uno. Los compuestos o cuerpos son multitudes. Las sustancias simples, las vidas, las almas, los espíritus son unidades. Es preciso que en todas partes haya sustancias simples porque sin las simples no habría compuestos. Por consiguiente toda la naturaleza está llena de vida. (Leibniz, 1982, p. 598)

La síntesis entre la explicación mecanicista y la holista caracteriza el esfuerzo integrador del filósofo alemán; en la metafísica leibniziana, las criaturas de Dios son *máquinas naturales*, cuyo movimiento es explicable por leyes mecánicas; pero el mecanicismo explica el devenir de las criaturas en el tiempo y el espacio, que son fenoménicos. Más allá de la aprehensión sensible, que determina un universo material compuesto de partes, la creación es un *continuum* íntegro:

En la naturaleza todo es lleno y en todas partes hay sustancias simples que están efectivamente separadas unas de otras por *acciones propias que cambian continuamente sus relaciones (rapports)*: y cada sustancia simple o mónada distinta, que constituye el centro de una sustancia compuesta (por ejemplo de un animal) y el principio de su *unicidad*, está rodeada por una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas. Estas constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central que representa, según las afecciones de ese cuerpo, como en una especie de *centro*, las cosas que están fuera de ella. Y cuando ese cuerpo es orgánico forma una especie de autómatas o máquina de la naturaleza, que no sólo es máquina en su totalidad sino incluso en sus más pequeñas partes, las que pueden ser objeto de observación. Y como todo está ligado debido a la plenitud del mundo y como cada cuerpo actúa más o menos sobre cada uno de los demás cuerpos según la distancia y está a su vez afectado por el otro por reacción, se sigue que cada mónada es como un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto

de vista y tan regulado como el universo mismo. (Leibniz, 1982, p. 599)

Los principios constitutivos de las cosas se encuentran por encima del espacio, del tiempo y del movimiento; son las formas substanciales, *mónadas* o fuerzas originarias, que son inmateriales, indivisibles, autonómicas, *perceptivas* y *apetitivas* –característicamente vitales–, por lo cual componen a la vez que representan la totalidad de la creación. La realidad inteligible consiste en la composición monádica universal, que constituye una totalidad orgánica o continua, que se autoproduce –la *autopoiesis* es su finalidad inmanente.

Leibniz considera que las almas y en general las substancias simples son indestructibles por medios naturales y sólo pueden comenzar por creación y terminar por aniquilación. La formación de los cuerpos orgánicos animados –esto lo indican los biólogos– sólo parece explicable en el orden de la naturaleza cuando se supone una preformación ya orgánica. Leibniz infiere que lo que se llama generación de un animal sólo es una transformación y aumento; puesto que el mismo cuerpo ya estaba organizado es creíble que ya estaba animado y que poseía la misma alma. El razonamiento inverso vale para la muerte que sólo sería un envolvimiento, pues en el orden natural no parece haber almas enteramente separadas de todo cuerpo ni es aceptable que lo que no comience de un modo natural pueda cesar por las fuerzas de la naturaleza [...] Leibniz dirá que las almas que un día serán humanas –como las almas de las demás especies– han estado en las semillas y en los antepasados hasta Adán y han existido desde el comienzo de las cosas siempre en un cuerpo orgánico, dotadas de percepción y sentir pero exentas de razón. Permanecen en ese estado hasta la generación del hombre al que deben pertenecer, cuando reciben de Dios la razón, por una especie de “transcreación”. (Olaso en Leibniz, 1982, p. 450)

5. Reintegración de lo nunca desintegrado

Reconsideremos la admonición spinoziana: la humanidad, la especie sapiens, no es “un imperio

dentro de otro imperio”, y la desintegración entre naturaleza y civilización es algo que acontece en la imaginación cultural occidental, si bien con efectos reales sobre formas de conciencia y de materia.

La interpretación ecosistémica de la naturaleza de sociedades humanas implica el uso del razonamiento *analógico*, que es general y probabilístico, puesto que compara fenómenos con base en características o propiedades generales para inferir conclusiones *probables*, a saber, no necesarias. No obstante, la incertidumbre contenida en la probabilidad, como condición advertida, ofrece la posibilidad de una indagación precavida contra simplificaciones dogmáticas. El sentido analógico permite, además, comprender los fenómenos en su particularidad: en su génesis, todo fenómeno, comprendido como sistema, adquiere cualidades emergentes que lo definen propiamente (Cáceres y Saborido, 2017, p. 101).

Ludwig von Bertalanffy, el fundador de la teoría general de sistemas, era consciente de las precauciones en torno al razonamiento analógico:

La propuesta de la teoría de los sistemas fue recibida con incredulidad, por fantástica o presuntuosa. O bien –decían– era *trivial*, por no ser los llamados isomorfismos sino meros ejemplos del hecho palmario de resultar aplicables las matemáticas a toda suerte de cosas, lo cual no llevaba a mayor “descubrimiento” que la aplicabilidad de $2 + 2 = 4$ a manzanas, dineros y galaxias por igual; o bien era *falsa y equívoca*, en vista de que analogías superficiales –como en la famosa comparación de la sociedad con un “organismo”– disimulan diferencias genuinas y conducen así a conclusiones erradas y hasta moralmente objetables. (1986, p. 13)

La analogía entre sociedades humanas y conjuntos sistémicos orgánicos es pertinente porque: 1) diferencia el todo de las partes; 2) visualiza una estructura funcional; 3) entiende la irreducibilidad del todo a las partes. La analogía sistémica permite una generalización no arbitraria de fenómenos pertenecientes a campos diversos del conocimiento, tanto de las llamadas ciencias de la naturaleza –biología, física o química– como de las ciencias sociales –economía, sociología, política, entre otras. No es arbitraria porque los

fenómenos enmarcados en esas áreas tienen cualidades comunes, que no se visualizan desde las disciplinas especiales que los abordan. Asimismo, esta generalización no es una identificación: la especificidad de los fenómenos resulta destacada precisamente por articulación sistémica. La generalización de las unidades plurales bajo la categoría de sistema, desde el pensamiento de sistemas complejos, no pretende difuminar las diferencias específicas entre los sistemas, sino más bien visualizarlas, como se desprende del análisis que hacen Maturana y Varela (2003) de la organización de lo vivo. Los seres vivos se dan su propia organización en función de sus necesidades específicas de autoconservación, a través de interacciones que desarrollan destrezas y habilidades específicas que los especifican. La característica y proceso que define en general a la vida es la *autopoiesis*: “Los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen continuamente a sí mismos” (p. 25). Pero el modo específico en que se organizan para autoproducirse los diferencia en tres clases: organismos, sociedades y ecosistemas. Los componentes de estos tres sistemas son análogos pero no idénticos. Órganos, individuos y especies, las unidades componentes de las tres clases de sistemas vivientes, difieren entre sí por cualidades significativas, derivadas de su complejidad particular. Los sistemas sociales, *vgr.*, llegan a caracterizarse por cualidades que emergen en su evolución y los complejizan diferenciadamente: los individuos que componen las colmenas son abejas, los que componen las sociedades humanas son *personas*.

6. Un universo organizado

Partimos de la interpretación aristotélica de la naturaleza o materia como principio ontológico pasivo y caótico en sí mismo; pero la evolución del pensamiento ha provisto un concepto significativamente alternativo. El pensamiento sistémico recoge la tesis del surgimiento de la vida por complejización de la materia, pero la reinterpreta alejándose del materialismo mecanicista, para afirmar la existencia de un *universo viviente*, o poblado por *máquinas orgánicas*. Edgar Morin (2001) admite la identificación de los organismos vivos con máquinas, pero recusa la universalidad del mecanicismo como un reduccionismo inaceptable:

“todo ser físico cuya actividad comporta trabajo, transformación, producción, puede ser concebido como máquina” (p. 184), pero eso no significa que sea mecánica, como explica el mismo:

El concepto de máquina está hoy pesadamente gravado por sus limitaciones y pesadeces tecno-económicas. En su acepción corriente denota solamente la máquina artificial y connota su entorno industrial. [...] No seamos prisioneros de la idea de repetición mecánica, de la idea de fabricación estándar. La palabra máquina hay que “sentirla” también en el sentido pre-industrial o extra-industrial en el que designaba conjuntos o disposiciones complejas cuya marcha es, sin embargo, regular y regulada. (p. 189)

Fuera del marco mecanicista, el concepto de *máquina* designa una organización unitaria de la materia que adquiere capacidades para retornar sobre esta y transformarla. Las máquinas artificiales son sistemas mecánicos de piezas con prestaciones supeditadas a la acción de operadores no mecánicos. Las máquinas naturales son sistemas orgánicos de cuya organización derivan propiedades complejas como la vida, la autonomía, y también sus contrarios: formas de conciencia y de acción que derivan en estados de enajenación y sumisión. El imperio humano sobre la naturaleza es una de esas formas.

Notas

1. La proposición sexta de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza afirma que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 1984, p. 177). Se trata de la exposición de la ley del *conatus* o deseo vital común a todo ente natural; en el dominio de la materia inerte se expresa mecánicamente como principio de inercia (Peña en Espinosa, 1984); en la biología funciona como instinto de conservación y en el ámbito de los seres dotados de pensamiento simbólico, evoluciona lógica y ontológicamente como principio de identidad.
2. Según expusimos atrás, Tansley acuñó el concepto de *ecosistema* para denominar la unidad interactuante de organismos vivos y el medio en que se desarrollan. *Biocenosis*, del griego βίος (vida), κοινός (común), y *osis* (formación o impulso),

“emergencia de la comunidad de la vida”, es un concepto introducido por el zoólogo Karl August Möbius en 1877. Más específico es el término biota, que se refiere a un conjunto particular de especies de flora y fauna. *Biosfera* de βίος y σφαῖρα (“esfera de la vida”) es un concepto anterior al de ecosistema. Fue introducido por Vladimir Ivánovich Vernadski en la segunda década del siglo XX para denominar el conjunto de los seres vivos que habitan el planeta. Desde este concepto es posible identificar la Tierra como *macro-ecosistema* (McGinley, 2013).

3. Especie a la que Jared Diamond (2006, p. 23) ha llamado “el tercer chimpancé”, en alusión a la comunidad genética que emparenta al ser humano con el chimpancé común y el bonobo. En 2003, el biólogo estadounidense Morris Goodman (1925-2010) defendió la reclasificación taxonómica de estos primates para incluirlos dentro del género *homo*, según el argumento de que compartían el 99.4% de ADN. De prosperar esta tesis, el género humano, en el que sólo se incluye a la especie *sapiens*, se ampliaría biológicamente para incluir como humanos a animales que hasta hoy no se consideran tales en el marco de la biología (Hecht, 2003). Jurídicamente, organizaciones no gubernamentales, como el Proyecto Gran Simio, han logrado el reconocimiento de primates como “personas no humanas”. El 23 de diciembre de 2014 la prensa argentina (Gaffoglio, 2014) informaba que “la primate Sandra, de 28 años, una especie híbrida, mezcla de orangután de Borneo y de Sumatra, pasó a engrosar la historia judicial argentina al convertirse en el primer animal al que un tribunal superior le reconoce la titularidad de derechos básicos: pasó de «cosa u objeto» a ser considerada persona jurídica como «sujeto no humano».”
4. Es el caso del razonamiento por falsa analogía. Diamond (2003, p. 548) lo ilustra mediante la estrategia francesa de defensa contra Alemania en la Segunda Guerra Mundial. Los estrategas franceses razonaron por analogía que los alemanes atacarían el frente occidental, como lo hicieron en la Primera Guerra; Francia fortificó el frente, pero Alemania ingresó por un frente imprevisto.
5. A partir de los estudios de la teoría cognitiva de Santiago (H. Maturana y F. Varela), Capra señala puntualmente que la diferencia específica entre las sociedades humanas y los demás ecosistemas está marcada por el desarrollo del lenguaje. El lenguaje aporta filogenéticamente a la especie su autonomía compleja, y con ello la habilita para su específica *autopoiésis*, que excede la de cualquier otro

organismo; la autonomía humana –su capacidad de *autoproducirse neguentrópicamente*, esto es: adaptándose a las condiciones ambientales mediante estrategias reactivas o proactivas, lingüísticamente coordinadas. La comunicación humana conforma así un ambiente humano: lo informa o transforma a su medida, haciendo posible la supervivencia y el mejoramiento de la existencia. Dos factores determinantes hicieron posible la evolución biológica y cultural del ser humano: “la indefensión de las crías prematuramente nacidas, que exigía la ayuda y colaboración de familias y comunidades, y la libertad de las manos para confeccionar y utilizar herramientas, que estimuló el crecimiento del cerebro y podría haber contribuido a la evolución del lenguaje” (Capra, 2009, p. 302). La comunicación lingüística interactúa y evoluciona recursivamente con estos factores; gana complejidad y potencia la autonomía y la creatividad que se convierten en insumo vital, como en el caso de la producción de conocimiento e instrumentos. Notablemente, se sigue que los regímenes represivos, que coartan las libertades civiles (expresión, asociación, elección), tienen alcances involutivos: responderían a la ley lamarckiana de que el órgano que no se usa se atrofia.

6. El adjetivo *στοχαστικός* se traduce como “sagaz, listo”. Metáfora según la cual, los sistemas complejos serían “sagaces” o “listos” porque escapan a condiciones de determinación lineal. El verbo *στοχάζομαι*, del que deriva el adjetivo, significa asimismo “conjeturar, sospechar, calcular”, es decir, el comportamiento de sistemas estocásticos no sería sino conjeturable o calculable.
7. H. Jonas (2000, p. 55) propone una *teleología inmanente* característica de los seres vivos que actúan autopoiéticamente; esa conducta no está programada desde fuera, por algún operador a modo de demiurgo –lo que respondería a la concepción tradicional de la teleología como finalidad *trascendente*–, sino que consiste en pautas funcionales fijadas filogenéticamente y reforzadas ontogenéticamente por acciones del ser viviente.

Referencias

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1971). *La sociedad. Lecciones de sociología*. (Floreál Mazía e Irene Cusien, Trad.). Proteo.
- Aristóteles (1986). *Metafísica*. (Hernán Succhi, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Begon, M. et al. (2006). *Ecology: From Individuals to Ecosystems*. Blackwell Publishing.

- Bertalanffy, L. von (1986). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. (Trad. Juan Almela). Fondo de Cultura Económica.
- Bettin, G. (1982). *Los sociólogos de la ciudad* (Mariuccia Galfetti, Trad.). Gustavo Gili.
- Cáceres Vázquez E. y Saborido, C. (2017). "Intervalos de cuasi-descomponibilidad y propiedades emergentes". *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 32(1), 89-108.
- Camacho Naranjo, L. (2013). *La ciencia en su historia*. EUNED.
- Capra, F. (2009). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (David Sempau, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- De Erice Zúñiga, E. V. y González, A. (2012). *Biología. La ciencia de la vida*. McGraw Hill.
- Diamond, J. (2006). *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. (Ricardo García Pérez, Trad.). Debate.
- Spinoza, B. de (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Vidal Peña, Trad.). Orbis.
- Flores, J. H. y Vera, J. L. (2009). *Homo sapiens. Evolución y trabajo-aprendizaje*. Colegio de Postgraduados.
- Galindo Lizcano, A. (1994). Aproximación a una epistemología del medio ambiente. *Revista Universidad de La Salle*, (20).
- Gaffoglio, L. (2014). "Pedirán a la Justicia que permita la liberación de una orangutana". *La Nación Digital*, 23 de diciembre. GDA. En línea, <http://www.lanacion.com.ar/1754835-pedir-an-la-justicia-que-permita-la-liberacion-de-una-orangutana>
- Gallino, L. (2001). *Diccionario de sociología*. Siglo XXI.
- Glare, P. G. W. (Ed.). (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- González Casanova, P. (2005). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos.
- Hecht, J. (2003). "Chimps are Human, Gene Study implies". *New Scientist*, May. U.K.: Reed Business Information. Dirección: <http://www.newscientist.com/article/dn3744-chimps-are-human-gene-study-implies.html#VJshAv8N9FE>
- Jonas, H. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (José Mardomingo, Trad.). Trotta.
- Leibniz, G. W. (1982). *Escritos filosóficos* (Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso, Trad.). Charcas.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Lumen.
- McGinley, M (Ed.). (2013). *The Encyclopedia of Earth*. Boston University. On Line, <http://www.eoearth.org/>
- Morin, E. (2001). *El método I. La naturaleza de la naturaleza* (Ana Sánchez, Trad.). Cátedra.
- Peñuelas Reixach, J. (1993). *Introducción a la ecología. De la biosfera a la antroposfera*. Salvat.
- Reale, G.-Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Juan Andrés Iglesias Trad.). Herder.
- Rincón, M. E. (2011). "El origen del concepto ecosistema". *Bio-grafia Escritos sobre la Biología y su Enseñanza*. Edición Extraordinaria Memorias del I Congreso Nacional de Investigación en Enseñanza de la Biología. VI Encuentro Nacional de Investigación de la enseñanza de la Biología y la Educación Ambiental. Universidad Pedagógica Nacional. En línea, <http://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/bio-grafia/issue/view/174/showToc>

Ronulfo Alberto Vargas Campos. (ronulfo.vargas@ucr.ac.cr / ronulfovargas@yahoo.com) es profesor de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Cuenta con una Maestría Académica en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Últimos artículos publicados: "El imperativo de acoplamiento entre sistema y mundo de la vida en Jürgen Habermas a propósito de su crítica a Talcott Parsons", *Revista Comunicación*. Vol. 30 (42), 1-2021; "Elementos para la consideración de una ética ambiental", *Revista Espiga*, Vol. 8 (16), 2008; "La democracia en Weimar", *Revista Estudios*, (20), 2007; "Marcuse: vigencia de un pensamiento inactual", *Revista de Filosofía*, Vol 44 (111/112), 2006.

Recibido: 2 de enero, 2021
Aprobado: 31 de enero, 2021

Olivia Cattedra

Bhīṣma, Droṇa y Karṇa: naturaleza y destino en la épica del *Mahābhārata*

Resumen: *El presente artículo analizará, en el marco narrativo de la épica hindú, el desenlace de tres personajes afectados por conflictos entre su naturaleza y su destino. El esclarecimiento de estas encrucijadas vitales se mostrará fundamental para la restauración del equilibrio cósmico y la dinámica de la Unidad Múltiple.*

Palabras clave: *Nacimiento, transgresión, reparación, conflicto, dharma*

Abstract: *This article will analyze, within the narrative framework of the Hindu epic, the outcome of three characters affected by conflicts between their nature and destiny. The clarification of these vital crossroads will be fundamental for the restoration of the cosmic balance and the dynamics of the One in the multiple.*

Keywords: *Birth, transgression, reparation, conflict, dharma*

Introducción

Un estudioso del *Mahābhārata*, el Dr. Ricardo Mosquera Eastman¹, se refería a él como una tradición arbórea (Flood, 1998, p. 29), haciendo alusión a sus despliegues amplios, abigarrados, ensortijados y complejos que representan las encrucijadas y atajos de los diversos caminos de la vida en cuanto manifestación del Ser.

Una suerte de tejido de dualidades subyace a toda experiencia, vivencia o conflicto y genera la necesidad de compensar cada mal paso, cada transgresión, cada error. En esa restauración del destino se encuentra el retorno al Ser. Es el propósito de estas líneas esclarecer esta delicada contabilidad destinal que hace a la dinámica de lo uno en lo múltiple a través de la movilidad, la danza de un equilibrio impecable. Para este propósito, me referiré a tres episodios para analizar los desenlaces de conflictos puntuales y secundarios cuya resolución es imprescindible para el restablecimiento del orden cósmico.

A estos efectos, adherimos metodológicamente a la perspectiva hermenéutica de Hildebeitel y Wulff Alonso, entre otros, quienes proponen una relectura mítica de la épica. En esta interpretación reencontramos una vez más el mito como lenguaje de la metafísica que da cuenta del despliegue descendente del ser hacia el devenir, por medio de situaciones más enigmáticas que ambiguas, situaciones maravillosas y arcanas desencadenadas por oscuras dualidades que luego deberán ser resueltas.

Dualidades, elecciones y consecuencias

La narrativa de la épica corre en paralelo a un tratado metafísico: en efecto, el relato mítico expresa la procesión descendente de lo Uno a lo múltiple. Sorpresivamente, un dato literario confirma la tesis: el primer libro, el libro del Origen, establece que conocer la genealogía trae



bendiciones y conocer la etimología libera del mal (Van Buitenen, 1980a, p. 31)². Esto significa que el conocimiento sobre cómo el ser (origen) ingresa en el devenir es, en sí mismo, una bendición, puesto que, al comprender el camino de “ida”, se halla fácilmente o se posibilita el “regreso”. Tal retorno se simboliza a través de la resolución de las tensiones duales propias de la multiplicidad que configura el mundo histórico temporal.

Literariamente, el relato es retrospectivo y el estilo “encuadrado” (Smith, 1975), recurso literario que refuerza la indagación de los orígenes. Por lo mismo, Hildebeitel (2001) adhiere a Dumezil (2016) al afirmar que es en el *Mahābhārata* donde encontramos el reservorio de los mitos pre y posvédicos que plantean una escatología.

Como mencionamos previamente, el devenir de lo Uno en a lo Múltiple se encarna en los giros imprevistos del destino, que nunca es recto. La vida es como la navegación: el faro siempre atento; el curso, ondulante; no en vano el símbolo de la vida “*samsāra*” es el mar y sus olas. Aspectos intrigantes, insinuantes, traviesos y bulliciosos del principio de dualidad van tejiendo, conectando y enredando necesariamente los destinos. Y al mismo destino le es inherente una doble vertiente: en su descenso, la dualidad de la acción y su efecto (*karma*); en su ascenso, la integración complementaria del orden *ṛta*, y su presencia en la vida humana como *dharma*.

Evidentemente, sin estos traspies, el ser no entraría en dualidad y el eje jamás se perdería, del mismo modo que la vida no mostraría su maravilloso poder de expresión y expansión. El juego, *līlā* (Biardeau, 2005, p. 57), estaría incompleto. El despliegue —la manifestación— no es, en ningún caso, negativo, solo da cuenta del asombroso ingenio de la vida en sus cursos y recursos para fluir y devenir.

Existen nudos primarios, puntos de partida “accidentales”, que perturban la quietud del ser abismado en la autocontemplación pura y bienaventurada de su conciencia. Son esos tropiezos los que activan el devenir: la conciencia que reposa estalla en pensamientos indisciplinados, palabras mal pronunciadas, silencios imprudentes, acciones inadvertidas, errores involuntarios que, en un sentido amplio, podrían entenderse como puntos ciegos —acaso traiciones— en la base de

la tragedia. Sin embargo, como señala Winternitz (1977), en la literatura de la India no hay tragedias, solo dramas. Toda existencia se ve necesariamente atravesada por la ignorancia en sus distintos tonos (desconocimiento del ser), la proyección (hacia el devenir), el olvido (de la propia realidad), la contaminación (con el afuera) y la separación (de la realidad) (Dasgupta, 1980, p. 88).

Esta ignorancia no reviste culpa, es simplemente connatural al proceso del devenir. El centro de la cosmología india explica la razón: la existencia se da en la materia, que no es mala, pero sí es inconsciente³. De ahí la idea de punto ciego, aquello que no vemos hasta que es demasiado tarde o hasta que lo ilumina la luz, aspecto que en la épica representa el rey ciego, uno más de los reyes que no pueden ser reyes (Wulff Alonso, 2008, p. 120).

El nudo del destino de Bhīṣma es central: en él confluyen los distintos personajes (y las situaciones que ellos representan) del rey que no puede ser rey y las cuestiones referidas a la legitimidad y capacidad tanto de los monarcas (castidad, austeridad forzada, ceguera, ignorancia e inclinación por el juego)⁴ como de los aspirantes al trono, que se enmarañan una y otra vez perfilando la necesidad de integridad del hombre que puede ser, genuinamente, él mismo. Por lo tanto, y una vez más, el rey no solo es el soberano, sino el individuo verdadero y libre. Los efectos de la “transgresión” de Bhīṣma se verán en la siguiente generación⁵, detalle que se observa tanto en el significado metafísico como en el eco psicológico y se expresa en todo caso en el artilugio literario.

Insistimos: las dualidades esconden la dinámica de la multiplicidad. Representan el descenso ontológico del ser hacia el devenir a través de una suerte de reflejos y juegos especulares que producen un efecto multiplicador concomitante al proceso de la *māyā* cósmica y, más específicamente, a la noción de *chāyā*⁶, reflejo ontológico. La totalidad del relato está atravesada por tensiones polares y duales, la decisión de Bhīṣma desencadena una crisis de graves consecuencias, por ejemplo:

- Pāṇḍu-Dhṛtarāṣṭra: los primeros descendientes, nietos del gran Bhārata, de Śaṁtanu, los dos hermanos que se suceden en el trono y generan la escisión de la familia.
- Pāṇḍava-Kaurava: sus hijos, que constituirán dos bandos; cinco hijos nacidos de los dioses

a través de una intervención divina ejercida por el mantra que poseía la reina Kuntī y cien príncipes confusos, no distinguidos, reconfigurados en cien fragmentos en maceración en jarros de agua para que concluya su concepción. Una amplia gama de contrapuntos ilustra la oposición de los primos con elocuencia: he aquí los blancos y oscuros, pocos y muchos, concentrados y dispersos.

- Entre ellos, un caso especial —un repliegue interior, un detalle de lo dual en la dualidad— afecta a la reina Kuntī: el vínculo entre sus hijos Arjuna y Karṇa. Estos hermanos no se conocen, no se aman y uno de ellos morirá. Dentro del conjunto de los Pāṇḍava, constituyen un par de luz y sombra si bien ambos son, de alguna forma, hijos del cielo (Indra) y del sol (Sūrya)⁷. Esta dualidad no se resuelve, sino que se transita: antes de la batalla, Kuntī le revela a Karṇa que es su primogénito extramarital, le aconseja que se una a Arjuna puesto que, si se unen, serán invencibles. En efecto, la polaridad representada por los príncipes podría integrarse en la unidad de la identidad invencible de su ser único. Karṇa rechaza a su madre y así sella su destino.
- Ambā-Śikhaṇḍin: la princesa que renace con una función masculina para la cual requiere y se le otorga un cambio de género. He aquí una expresión del tema de la trans migración, encarnado en dos momentos: como mujer humillada y como vehículo de un resarcimiento fatal que implicará quebrar lo inquebrantable: la palabra de los dioses (Cattedra, 2019).

La construcción de la épica se encamina hacia una conflagración universal indicadora del cambio de ciclo cósmico. El orden y su sostén (*dharma*)⁸ se han expandido más allá de lo posible y constituyen una amenaza para la vida: la naturaleza y especialmente la Tierra reclaman un reordenamiento. En esta épica, los personajes deben comprenderse como encarnaciones de los dioses. Los eventos muestran los mecanismos compartidos, así como las intervenciones del destino que, con sus trucos, conduce hacia una encrucijada que se advierte como una ruta de reencauzamiento del

orden general que anuncia una nueva época: del *dvāparayuga* al *kaliyuga*. La época intermedia, el *tretāyuga*, queda en el silencio de un intervalo de perfección⁹.

Ahora bien, resolver implica, en este caso, transitar la experiencia humana caracterizada por polaridades y profundizar en su comprensión para conocer la complementariedad latente en la oposición, de modo tal que el conocimiento permita recuperar la unidad esencial del ser subyacente al devenir.

Príncipes y héroes

Los conflictos se desarrollan en torno a los ejes temáticos del orden, el desorden y la compensación. Esto se evidencia en especial a través de la conclusión de episodios tangenciales, casi secundarios, aunque profundamente pedagógicos, ya que esconden muchas lecciones. En ellos se aprecia el ajuste de cuentas que implican los mecanismos operativos del *karmam*, ley de la acción y la reacción, y los vasos comunicantes que se engarzan en la red de interdependencias del orden cósmico, es decir que las leyes del universo siempre buscan la reparación y el restablecimiento de un acechante y disimulado equilibrio que justifica afirmar que no hay ni habrá injusticias. Los episodios que evocaremos se reúnen en torno a tres héroes: Bhīṣma, Karṇa y Droṇa.

En el despliegue del argumento se encuentra la manifestación de la vida. ¿Y qué es la vida para la tradición india clásica? Una mezcla entre el destino y el conocimiento. De este modo, los relatos de vida que en el fondo constituyen experiencias siempre son misteriosos. La experiencia, plataforma para la demostración de la acción (*karmam*) y posibilidad de aprendizaje, posee una estructura enigmática¹⁰, la del ser humano definido como microcosmos y, por consiguiente, en permanente resonancia y analogía con el macrocosmos, esto es, en ligazón (*bandhutā*), atado, unido, dependiente de su cosmos, su orden, que además está encuadrado y, en cierto modo, condicionado por los ciclos cósmicos. En ese marco, acaecen las experiencias. De acuerdo con la tradición india entendida en un sentido amplio, hay cuatro motivos para la movilización y maduración de las experiencias. Habría cuatro situaciones que generan,

maduran e impulsan la concreción de experiencias, hasta que el ser humano total y “real” florece¹¹ por la acción completa de su *dharma* o misión en la encarnación. Ahora bien, ¿qué es la experiencia? La esencia de la vida o, dicho de otro modo, la vida es experiencia.

Y aquello que surge como experiencia se presenta con independencia del movimiento consciente o inconsciente del individuo, es decir que surge sinceramente, sin que el individuo lo haya buscado: he aquí resabios del karma colectivo. En el segundo capítulo de la *Bhagavadgītā*, se hace referencia a cierta clase de experiencias como batallas que abren las puertas del cielo. Además, y dentro de la comprensión de la naturaleza de la experiencia, encontramos que en algunos comentarios a la *Bhagavadgītā* se enumeran tres clases de experiencia:

- Aquellas que nos liberan.
- Las que nos retrasan y requieren oración.
- Las cerradas, donde solo puede intervenir y encarrilar la situación la gracia¹².

La calidad de las experiencias depende de la maduración de los constitutivos universales del ser humano: sus imperfecciones, oscuridades de orden general y universal, *kleśa-vāsana*¹³. El modo de asumirlas o aceptarlas se enfoca de diverso modo en las tradiciones orientales en general, y en la india en particular se contemplan dos abordajes distintos y específicos: el del asceta, que busca evitar el dolor evitable, y el del héroe.

Es a través de la experiencia que se propaga el conocimiento que, paradójicamente, es y no es individual. Reiteramos, lo importante en el eje del mundo indio es la experiencia y la función, no el individuo (Biardeau, 2005, p. 51). Es la experiencia la que ilumina y libera. Al respecto, cabe agregar que tales experiencias requieren de una generosa apertura, absoluta entrega y reclaman el mayor desapego posible de cada situación. La experiencia como tal debe ser pura y ajena a los forcejeos o interferencias creadas por las modulaciones de la conducta humana dirigida por la egoidad y sus correlatos circunstanciales.

En cuanto a los héroes que hemos elegido para ilustrar la tensión de la dualidad, debemos introducirnos en sus historias indagando y reflexionando sobre sus orígenes y principios.

¿Por qué Bhīṣma, que debería ser el rey verdadero, no es rey? La elección de priorizar el amor por su padre lo lleva a renunciar al trono. Más aún, Bhīṣma, será un *pitāmaha* (Dumezil, 2016, p. 168) y, en este sentido, se equipara con el dios Brahmā, con quien comparte el apelativo utilizado para referirse a grandes maestros del *dharma*. Sin embargo, la bendición no lo libera de las consecuencias (Sullivan, 1994, p. 391), solo, quizás, las amortigua.

Estas consecuencias son complejas e íntimamente dobles. ¿Cuáles son? Los dioses lo alaban por la piedad filial, pero el *dharma* lo aprisiona—dentro de lo posible— porque ha transgredido la ley del amor: ha rechazado a una mujer elegida... ¿elegida en qué términos? Asumiendo una responsabilidad y un compromiso que le eran ajenos, es decir, interfiriendo. Es Bhīṣma quien ha ¿capturado?¹⁴ a las princesas Ambā, Ambikā y Ambālikā para casar a sus hermanos.

Luego, ¿por qué Dhṛtarāṣṭra no podría ser rey (en última instancia, lo será debido a la emergencia)? Porque es ciego. ¿Dónde está la raíz de esta ceguera? En una mácula, un error de su madre (Dhand, 2004, p. 37), que cerró los ojos cuando Vyāsa se acercó a ella para inseminarla.

La primogenitura se deriva a Pāṇḍu. Sin embargo, él pierde este privilegio. ¿Por qué? La respuesta se encuentra—otra vez— en una fina línea entre un malentendido y una transgresión. Pāṇḍu pierde la capacidad de cohabitar con sus esposas, y un hombre que no puede engendrar herederos no puede ser rey. ¿Y a qué se debe esta condición? Pāṇḍu ha sido maldecido por un asceta: un nuevo eco de la tensión social entre reyes y ascetas¹⁵. En medio de una partida de caza, el príncipe hiere a un ciervo que en realidad era un asceta transfigurado en animal para unirse a su pareja. Claramente, su interferencia constituye una violación de la unión, y esta acción produce una reacción similar: al no respetar “los goces del amor”, Pāṇḍu queda inhibido de experimentarlos so pena de muerte. El final se demora, pero llega: Pāṇḍu muere en brazos de su segunda esposa, Maitrī.

Karṇa es otro primogénito, pero extramarital y escondido, como sucede también de alguna manera con Vyāsa y, en cierto sentido, con Bhīṣma. En todo caso, el problema de Karṇa es que, siendo uno de los buenos, actúa con los malos porque “no se conoce a sí mismo”, no conoce su origen.

Kṛṣṇa, en su dualidad de tío y dios, queda jaqueado por los límites de la encarnación, es decir, de la materia. Como dios, debe estar en todas partes y no puede elegir un bando. Entonces, determina que él en su rol de guerrero estará de un lado y su ejército, del otro. Como tío perteneciente a la dinastía maternal de los Vṛṣṇi¹⁶, mantiene cierta libertad respecto de los primos paternos y así es como Yudhiṣṭhira lo elige para acompañar a Arjuna. Su ejército, es decir, su multiplicidad, queda del lado de los cien Kuru; esta maravillosa paradoja queda plasmada de modo fascinante por un encantador artilugio del idioma¹⁷.

Y así presentamos a estos dos poderosos príncipes y a un sabio que se destacan combatiendo del lado de los Kaurava aunque ninguno de ellos es propiamente un Kaurava: Bhīṣma, Karṇa, Droṇa. El primero es un antepasado común a todos; el segundo, un sabio brahmán ajeno al clan, y Karṇa es un Paṇḍava, aunque no lo sabe. Lo cierto es que su presencia en el lado enemigo determina una igualdad de fuerzas imposible de quebrar o vencer y la guerra se proyecta, así, interminable.

Karṇa

Karṇa y Arjuna son hermanos por parte de su madre, pertenecen a una misma línea espiritual. De algún modo, ambos vienen del sol y del cielo (son hijos de Sūrya y de Indra, respectivamente). Por lo tanto, ambos tienen armas sagradas y mágicas¹⁸. Karṇa es noble y de buen corazón, pero no se conoce a sí mismo y falla en cumplir su destino durante el combate junto a los príncipes tumultuosos.

Karṇa obtiene su arma sagrada legalmente, pero en un momento de ignorancia: él aún no sabe quién es. En consecuencia, aunque consigue el arma mágica, solo puede usarla una vez, y su maestría en el uso queda envuelta en el olvido, pues ya no puede recordar el mantra para invocarla y arrojarla —en esto consiste la maldición del asceta, arrepentido de haberle entregado el arma—.

Es preciso recordar la historia de Karṇa. Una concatenación de circunstancias aviesas opaca el destino del joven. Un rey, Kuntibhoja, no tiene hijos y adopta a la hija mayor de un primo, el rey Śūrasena, una niña de cinco años, Kuntī. La princesa se cría en la corte y al año de llegar, queda bajo la tutela del sabio Durvāsa. Kuntī es una

obediente y fiel discípula y complace al sabio. Años más tarde, Durvāsa vaticina que la princesa tendrá problemas para procrear en su inminente matrimonio. Entonces le otorga como regalo y don cinco encantamientos mágicos para que pueda tener hijos, bajo la condición de que solo los impetere con el consentimiento de su esposo. Tales conjuros invocan a los dioses Sūrya, Yama, Vāya, Devendra y a los Ásvin. Sin embargo, un día, antes de su matrimonio, mientras se baña en el Ganges, Kuntī se tiente y decide probar sus encantamientos mágicos. Convoca entonces al dios sol, Sūrya. Veloz y amorosamente, el dios acude a su encuentro y se gesta entonces a Karṇa. Temerosa de lo que otros pueden decir debido a su juventud, deposita al niño en una canastita dorada —regalo del dios Sol— y lo entrega al curso del río.

A su debido tiempo, el auriga del rey Dhṛtarāṣṭra, Adhiratha, encuentra la canastita, rescata al niño y lo cría junto con su esposa. El dios Sol se manifiesta ante el cochero y le indica que llame al niño Karṇa ('oreja'). La canastita se entrega a la corte. En esas épocas, el rey Dhṛtarāṣṭra escucha que Adhiratha está a cargo de un niño y le ofrece llevarlo al palacio. Por este motivo, Karṇa recuerda más tarde que su segundo hogar fue la corte del rey ciego, aun antes del nacimiento de los Pāṇḍava e incluso antes de los Kaurava, aunque en definitiva todos los jóvenes crecen juntos y las tensiones subyacentes del destino que cada uno de ellos debe llevar a cabo permanecen latentes e irresueltas.

La relación entre Arjuna y Karṇa siempre ha estado contaminada por los celos, que se manifiestan con fuerza llegado el momento de la batalla, si bien los sentimientos de Karṇa hacia Arjuna son menos agresivos. No obstante, ante una escalada del conflicto, Karṇa insulta a Kṛṣṇa —el auriga de Arjuna— para enfurecerlo, aunque no lo logra. El príncipe Paṇḍava vacila en responder el agravio y evita liquidar a Karṇa. ¿Cuál es la causa de esta indecisión? Arjuna intuye a medias la verdad, y aduce que ve en Karṇa un parecido con su hermano mayor, Yudhiṣṭhira¹⁹. Arjuna se aleja del combate. La situación se complica, pues Yudhiṣṭhira lo acusa de cobardía; no lo comprende y le ordena regresar y matar a Karṇa con un nuevo artilugio.

El final de Karṇa se desencadena bajo las siguientes circunstancias: de pie en su carro, Karṇa

prepara el tiro letal con una flecha llamada Kyai Kunta Jayanta (De Bruin y Brakel-Papenyzen, 1992, p. 55). Antes de disparar el arco, con ciertas reservas que anidan en su corazón, tiene una breve y amable conversación con su auriga, el rey Śalya, a quien le dice del modo más diplomático posible que, a pesar de ser un rey, debe seguir sus órdenes ya que, tras la muerte de Bhīṣma, Karṇa se ha convertido en jefe del ejército. El rey Śalya concede y acepta su planteo. Por otro lado, la trama nos informa que Śalya es, en ese momento o para esas circunstancias, una encarnación de Śiva; por consiguiente, está cumpliendo una función de muerte y transformación.

Śalya, al ofrecerse como auriga de Karṇa, asume un rol completamente irregular para su rango: un rey que actúa como auriga de un príncipe. El motivo es traicionero: se trata de colaborar en la trampa para derrotar al príncipe. ¿Y cómo es la derrota de Karṇa? En tierra, no en un carro de guerra²⁰.

Los hechos se despliegan del siguiente modo: las dudas de Karṇa se confirman porque en el momento en que dispara el arco, Śalya provoca un balanceo en su carruaje de modo que Karṇa falla el tiro y la flecha no llega al cuello de Arjuna, que se salva, aunque se le erizan los cabellos. La conversación entre Karṇa y Śalya es un reflejo del diálogo entre Arjuna y Kṛṣṇa; se reproducen una vez más las situaciones espejadas que muestran la tensión de la dualidad. Arjuna, avergonzado por su reacción, desciende bruscamente del carro a pesar de los retos de Kṛṣṇa y se prepara para realizar ciertos ascetismos que compensen su temor: *tapovrāta*.

Por su parte, Karṇa ha perdido la oportunidad de utilizar su arma letal (Dumezil, 2016, p. 131). Acusa a Śalya de deshonestidad y lo despide. El combate entre los dos príncipes continúa en tierra. Arjuna utiliza su arpón mágico —Pāśupata— y mata a Karṇa.

El simbolismo es transparente: el carro queda apresado en el barro, símbolo de la madre (tierra) y sus lágrimas (agua). He aquí las lágrimas de la madre que no ha sido perdonada en un doble registro: Kuntī como mujer puede tolerar que su hijo no la perdona, pero Kuntī como expresión de la naturaleza —en este caso representada por la

tierra— no. La naturaleza sigue sus propias leyes, más allá de las instancias subjetivas y emocionales.

Bhīṣma

Un nuevo juego de dualidades nos conduce a otro enigma: ¿por qué los dos probos maestros, Bhīṣma y Droṇa, quedan “encadenados” al enemigo? Por la sencilla razón de que, en el momento del conflicto, el trono y la corte están en manos enemigas ... lo que no constituye óbice para que actúen de forma decisiva a favor del *dharma*, que en este caso personifican los Pāṇḍava.

Yudhiṣṭhira, el más noble de los reyes y de los nobles, pide permiso a sus maestros pues debe combatir ante y contra ellos: así muestra su humildad, la vigencia del respeto por la cadena de transmisión sapiencial y la importancia del maestro, la *paramparā*.

Ahora bien, hasta que no se venza a estos dos maestros —lo cual es técnicamente imposible—, la guerra sigue su curso: los sabios de la épica insisten en sus enseñanzas y una de ellas es que la derrota y la victoria son la misma cosa, aunque el mensaje apela a una dimensión superior.

Como ya hemos indicado de forma reiterada, Bhīṣma es un rey por derecho propio. Elige no serlo, renuncia a su función dhármica para favorecer a su padre. Para fortalecer su renuncia, hace el voto de celibato propio de un asceta, no de un guerrero. La ambigüedad se filtra inadvertida e involuntariamente: el acto es generoso y noble, sin dudas, pero el costo es traicionarse a sí mismo.

El amor a su padre le otorga la eternidad y el derecho de elegir el momento de su propia muerte, pero el celibato lo conduce al conflicto en el escenario del *svayaṃvara*. Atrapa a las tres princesas en el torneo, pero falla en el compromiso concomitante: dos de ellas serán destinadas a sus hermanos, pero una queda sola pues, aunque Bhīṣma las ha conquistado y, por lo tanto, una le pertenece, él no la quiere. Ella ya no puede volver a su hogar ni a su padre ni a su anterior pretendiente: Ambā ingresa en un limbo que replica más tarde en la cadena de ejercicios ascéticos que lleva a cabo para vengarse de Bhīṣma y que le permiten renacer luego como Śikhaṇḍin. Mientras Bhīṣma se prepara para el casamiento, Ambā, la mayor de las tres hijas del rey de Kāśī, una joven estricta, le dice: “En mi

corazón he elegido al rey Sālva de Saubha como esposo y él me ha elegido a mí²¹, y también es la elección de mi padre. Lo habría elegido a él en mi elección núbil. Conoces la ley y ahora debes hacer como la ley dicta”. Ante las palabras de la joven, expresadas en la asamblea de brahmines, Bhīṣma reflexiona sobre el problema que se le plantea respecto del rito matrimonial. Concertando su decisión con los brahmines concededores de los Vedas y amparado por la ley, el príncipe otorga a Ambā permiso para partir.

Siguiendo a Wulff Alonso:

La condena a la soltería que supone para ella, la lleva, para vengarse, al ascetismo [...] y a Śiva, quien le acaba concediendo su deseo de matar a Bhīṣma, pero en el futuro, tras reencarnarse como mujer y un cambio de sexo posterior, ante lo cual ella se inmola en el fuego. En todo caso, Bhīṣma que lo sabe, ha jurado no luchar con una mujer ni con un hombre que lo hubiera sido, con lo que no se enfrentará con Śikhaṇḍin, el hombre que es ahora Ambā. Nótese que quien se negó a tener mujeres se enfrenta (y morirá por causa de) una (ex) mujer que a lo que había aspirado era a tener, en él o en su hermano a ese marido del que se la había privado. No es casual que en ese momento de la guerra, nos parezca el anciano Kuru más invencible que nunca y además, con su vida asegurada ante cualquier guerrero que no sea Śikhaṇḍin, dado que Śiva le ha prometido su muerte (2008, p. 140).

Apurando los tiempos de la guerra, Bhīṣma elige morir. Esa es su potestad, otorgada por los dioses. Y decide aplicarla para agregar desbalance a las fuerzas en conflicto y apoyar la ventaja de los Pāṇḍava. Para lograr este fin, elige compensar con su muerte el daño infligido a Ambā y, en forma similar a la transgresión de su hermano Pāṇḍu, se suma al grupo formado por quienes han ofendido la ley suprema del amor.

Cuando hieren a Bhīṣma, no muere inmediatamente; yace en una cama de flechas donde pronuncia su último sermón acerca de lo justo e injusto y las paradojas de la rectitud en una época y una era en la cual la fuerza del *dharma* se debilita. Estas palabras finales, por momentos interminables en el tiempo común, permiten transitar el intervalo hasta que las fuerzas celestes —y Ganga, la madre de Bhīṣma— indiquen el momento astronómico adecuado, aquel en el que se abrirán las puertas del

cielo²²: Bhīṣma morirá al mediodía o a la medianoche. Entretanto, ilustra el camino de los reyes en las épocas de necesidad: el *āpaddharma*.

Droṇa

En cuanto a Droṇa, encarnación de Bṛhaspati, el maestro de los dioses y brahmán por nacimiento —hijo espontáneo y milagroso de un *ṛṣi* y una *apsarā*²³—, nace como brahmán y, a pesar de su piedad e integridad, se ve atrapado por circunstancias adversas que involucran un regalo fatídico (Van Buitenen, 1980a, p. 268). De pronto, lo encontramos como maestro del arte de la guerra, incumpliendo sus funciones sacerdotales y transgrediendo la ley de la no violencia que le es connatural.

¿Qué ha sucedido en este caso? La sumatoria de un regalo inevitable y un desliz del pasado. Droṇa y Drupada han crecido juntos como buenos amigos, pero una vez más el olvido —una forma de la ignorancia, como ya hemos señalado— se inmiscuye en el camino y los enfrenta. Pasada la amable infancia, los caminos de los jóvenes divergen y, en un momento de riesgo, Droṇa acude a su antiguo amigo, ahora rey, y le pide su ayuda en nombre de aquella amistad. El rey lo desprecia apelando a una cruel verdad: no hay amistad entre aquellos que no son iguales (Dumezil, 2016, p. 185; Van Buitenen, 1980a, p. 269). Wulff Alonso (2008) provee otra interpretación al señalar el peligro del exceso del poder (p. 128).

Ante las necesidades de la vida y con una familia a cargo, Droṇa decide utilizar sus conocimientos para subsistir, en particular sus conocimientos bélicos. De este modo, ingresa como preceptor en la corte de los Kuru y se convierte en un brahmán que vive como un *ksatriya*.

Simultáneamente, al rey Drupada lo corroe un enojo inexplicable y busca venganza. Droṇa ha puesto al descubierto la debilidad del rey al superar, con sus propios recursos —recursos que el rey denigró—, los apremios que padecía.

El soberbio Drupada no ha podido vencer a Droṇa y echa mano de sus riquezas²⁴ para organizar poderosos rituales y ceremonias a fin de que nazca un hijo héroe que pueda vencer a Droṇa. Así nace Dhṛṣṭadyumna, sin concurso de mujer alguna. El ritual es poderoso y, por sobreabundancia, como bien señala Wulff Alonso (2008), también da

nacimiento a la bella princesa Draupadī, posible encarnación de Śrī o de Lakṣmī, destinada a ser la fuerza que destruirá a la dinastía (p. 127). El ritual ha restaurado los errores del rey impuro, su ética ambigua, y ha puesto en marcha la energía (*Śakti*) que consumará el destino: el insulto de Draupadī (Cattedra, 2020).

Nuestros tres héroes presentan una similitud en sus destinos: todos descuidan y violentan su naturaleza, que no se pierde ni se evade. Karṇa, un príncipe que actúa como un vasallo, resulta elevado al rango principesco que le pertenece, pero no le convence por su ignorancia innata; Bhīṣma, un nobilísimo príncipe, se condena a sí mismo a padecer las consecuencias de una vida y unos votos ascéticos; Droṇa, el brahmán, actúa como un guerrero.

Todos yerran al desviar su propia naturaleza en diferentes rangos de conciencia —conocimiento— ignorancia. Bhīṣma omite sus deberes; Karṇa ignora quién es; Droṇa, lo sabe, pero no ha resuelto sus conflictos en el plano psicológico. Al igual que Bhīṣma, Droṇa decide colaborar con el fin de la guerra y su punto vulnerable queda expuesto: el afecto —¿apego?— por su hijo.

Droṇa conoce su naturaleza y la transgrede: ahí reside su vulnerabilidad y por eso toma la decisión de morir cuando un hombre noble y veraz mienta. En este caso, la mentira es la contraluz compensatoria de la falta de Droṇa, que se miente a sí mismo al actuar en forma ajena a su naturaleza cuando olvida la enseñanza que dice que quien es de un modo y pretende ser de otro, roba su propia alma (véase Van Buitenen, 1980a, p.167).

Hemos visto que Bhīṣma acepta su inmoción, conectada con la paradójica situación de alabanza a los dioses y transgresión del amor. En cuanto a Droṇa... ¿Cuándo derrotan al invencible Droṇa? La fuerza que juega en su contra es la veracidad: Droṇa decide que lo vencerán cuando quiera dejar de luchar y esto ocurrirá cuando reciba una noticia especialmente dolorosa (Dumezil, 2016, p. 59) o cuando un hombre sincero decida mentir. Y este rol le toca al más veraz de los hombres, al rey Yudhiṣṭhira, que cumple así la condena de la manifestación: ningún hombre es enteramente bueno, ningún hombre es enteramente malo. Ante tal falta, Droṇa inicia el rito *prāya* (ayunar hasta morir) (Hiltebeitel, 2001, p. 183) y entonces

lo decapita Dhṛṣṭadyumna —hermano gemelo y contracara de Draupadī—, el príncipe poderoso que ha nacido mediante el ritual realizado para eliminar a Droṇa. Dumezil ofrece un detalle relevante del poderoso evento:

Ante la falsa noticia de la muerte de su hijo, ha decidido no defenderse, terminar. Arroja entonces las armas, cierra los ojos, concentra en su corazón los soplos vitales y se absorbe en Dios. Solo cinco espectadores ven a su verdadero ser subir al cielo. Cuando Dhṛṣṭadyumna, que lo cree todavía vivo, se precipita sobre él y le corta la cabeza, se trata de una cabeza abandonada ya por el espíritu (Dumezil, 2016, p. 194)²⁵.

Los tres poderosos héroes han cruzado el umbral de Yama... y solo falta arrasarlo el campo de batalla, misión que queda a cargo del hijo de Droṇa: Aśvatthāman. Cuando Aśvatthāman regresa al campo de batalla y encuentra a su padre muerto, se decide por una venganza terrible, acorde a la escalada del drama: recurre al *saupṭika*, acción ilegal que rompe con los códigos, ya que ataca de noche y aniquila a los que duermen. No hay sobrevivientes, con la salvedad de los mismos Pāṇḍava a quien Kṛṣṇa, sabedor del desenlace que se acerca, aleja del campo de batalla. Aśvatthāman perpetúa de este modo el desvío de su padre: un brahmán que actúa como guerrero. Su acto de venganza, necesario pero ultrajante, no queda sin castigo y es el mismo Kṛṣṇa quien lo condena a vagar en soledad por más de tres mil años (Wulff Alonso, 2008, p. 286).

Conclusiones

El desenlace de estos episodios tangenciales, aunque necesarios, da pie al final de la guerra y prepara el nuevo comienzo según los reclamos de la tierra y las invisibles compensaciones de la red cósmica.

Los combates finales permiten ver el mensaje del mecanismo kármico: reflejan el ajuste de cuentas de cada ser en su falla interna y en la expresión conflictiva y externa de tal falla, es decir, entre la intimidad de la conciencia y su mostración en el conflicto de la acción y la interacción consecuentes a tal falla. El adentro configura el afuera, del mismo modo que la esencia precede a la existencia, mientras que el pensamiento antecede a la acción.

Solo la comprensión y el conocimiento efectivo del propio ser y de la unidad del ser subyacente a la confusión de la multiplicidad y el tiempo pueden liberarnos del dolor. Entonces la confusión se despeja con una particular reflexión sobre la paradoja de la dualidad que esconde todo conflicto.

La tierra, desbordada y ofendida, ha obtenido su descargo. Se ha satisfecho su reclamo. La batalla final ha aniquilado a todos. Pero la vida late en las grietas y una chispa de luz da inicio a un nuevo ciclo. La dinastía se salva gracias a la intervención de un joven puro y valeroso que, con medios precarios, enfrenta el desastre: Abhimanyu. Su intervención es honrada; su esposa, embarazada, dará a luz a Parīkṣit, quien salvará a la dinastía²⁶ e iniciará una nueva era cósmica.

Notas

1. Abogado y diplomático argentino que formó parte de la fundación de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador en Buenos Aires, donde impartió la cátedra de Literaturas de la India (1973-1975).
2. Véase, además, Sullivan, B. M. (1994, p. 385).
3. Lo que técnicamente denominaríamos subproductos de *prakṛti* en la cosmología india, cf. Dasgupta, S. (1980), ya citado, y un texto más actual, Arnau, J. (2012).
4. Que constituye una debilidad específica para los reyes, según explica el sabio Vidura en su discurso sobre el insomnio (Van Buitenen, 1980b, p. 259).
5. En la vida concreta, la próxima generación también puede ser el año siguiente, después del año, *aion-āyus*, los 365 ladrillos del altar védico, etc. Cf. Hildebeitel, A. (1972).
6. *Upadeśasāhasrī* I.18.40-42.
7. Y ya en la época védica se registraba un antagonismo entre Sūrya e Indra, cf. Dumezil, G. (2016).
8. Etimológicamente, *dharma*, raíz *DHR*, se debe traducir, primariamente, como ‘sostén’.
9. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 148 y ss).
10. Sobre el tema del enigma, véase García Bazán, F. (1998) y también Magnone, P. (2018).
11. “Un ser florece solo cuando realiza la obra para la que está destinado”, atribuido al *Kālikāpurāṇa* en la edición de Zimmer, H. (1977, p. 174).
12. Cf. Cattedra, O. (2014, p. 157).
13. *Yogasūtra* II. 3-11.
14. En la edición de Van Buitenen (1980a, p. 230), se menciona que fueron obtenidas a la fuerza, no en el *svayamvara*. Wulff Alonso (2008, p. 139), en

cambio, describe la situación de otro modo e insiste en la legalidad del *svayamvara*.

15. Recordemos el caso que motiva la ceremonia de aniquilación de los *nāga*, así como la maldición al rey Duṣṣāsana.
16. Kṛṣṇa, hermano de la reina Kuntī, madre de los Paṇḍava.
17. El doble sentido del término *aparyāpta/paryāpta*.
18. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 186 y ss).
19. Aunque Arjuna esboza una excusa al apelar al parecido de Karṇa con su hermano mayor, Yudhiṣṭhira, no falta a la verdad pues, en efecto, Karṇa es el hermano mayor de ambos. El destino se divierte.
20. El asunto del carro de Karṇa es también una transposición de un mito védico que involucra a Sūrya y a Indra, cf. Dumezil, G. (2016, p. 128).
21. La libre elección mutua, aun en un plano sutil, es una de las ocho formas de casamiento válido.
22. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 142).
23. Cf. Wulff Alonso, F. (2008, p. 125).
24. Es importante recordar el papel de la riqueza para poder llevar a cabo complejos rituales.
25. Cf. También Filliozat, J. (1963).
26. Filliozat, J. (1963).

Referencias

- Arnau, J. (2012). *Cosmologías de India: Védica, sāmkhya y budista*. Fondo de Cultura Económica.
- Biardeau, M. (2005). *El hinduismo. Antropología de una civilización*. Kairós.
- Cattedra, O. (2014). *La grieta de Karṇa*. Suárez.
- Cattedra, O. (2020). Penteseila y Ambā: Amor y muerte en la guerra. *In Itinere*, (10)1, 112-123. <http://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/itinere/article/view/201>
- Cattedra, O. (2020). Cuando los reyes juegan a los dados. *Raphisa. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, (4)2, 9-27. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2020.vi8.10793>
- Collins, N. E. (s. f.). Fate, Human Action and Selfhood: Arjuna and Asvatthaman in the *Mahābhārata*. Academia.edu. https://www.academia.edu/5854986/Fate_Human_Action_and_Selfhood_Arjuna_and_Asvatthaman_in_the_Mahabharata
- Dasgupta, S. (1980). *A History of Indian Philosophy* (t. II). Motilal.
- De Bruin, H. M. y Brakel-Papenzyen, C. (1992). The Death of Karṇa: Two Sides of a Story. *Asian Theatre Journal*, (9)1, 38-70. <https://doi.org/10.2307/1124249>
- Dhand, A. (2004). The Subversive Nature of Virtue in the *Mahābhārata*: A Tale about Women, Smelly Ascetics and God. *Journal of the American*

- Academy of Religion*, 72(1), 33-58. <https://www.jstor.org/stable/40005876>
- Dumezil, G. (2016). *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Fondo de Cultura Económica.
- Filliozat, J. (1963). La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne. *Journal Asiatique*, 251(1), 21-51.
- Flood, G. (1998). *El hinduismo*. Cambridge University Press.
- García Bazán, F. (1998). Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 15, 15-36.
- García Bazán, F. (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Trotta.
- García Bazán, F. (2001). *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*. Biblioteca Nueva.
- Gitomer, D. (1992). King Duryodhana: The *Mahābhārata* Discourse of Sinning and Virtue in Epic and Drama. *Journal of the American Oriental Society*, 112(2), 222-232. <https://doi.org/10.2307/603702>
- Herrera, L. (Trad.). (1977). *Yoga Sūtra, con el comentario del rey Bhoja*. Ignacio Prado Pastor.
- Hiltebeitel, A. (1972). The *Mahābhārata* and Hindu Eschatology. *History of Religions*, 12(2), 95-135. <https://www.jstor.org/stable/i243666>
- Hiltebeitel, A.. (1984). The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology. *History of Religions*, 24(1), 1-26. <https://www.jstor.org/stable/1062344>
- Hiltebeitel, A.. (2001). *Rethinking the Mahābhārata*. University of Chicago Press.
- Katz, R. (1985). The “Sauptika” Episode in the Structure of the *Mahābhārata*. *Journal of South Asian Literature*, 20(1), 109-124. <https://www.jstor.org/stable/40872714>
- Magnone, P. (2018). Enigma y rompicapi (di nome e di fatto): Persistenza di un topos letterario indiano. Convegno ad Veneranda Biblioteca Ambrosiana.
- Mayeda, S. (1979). *A Thousand Teachings, the Upadeśasāhasrī of Sankara*. University of Tokyo Press.
- Pilikian, V. (Ed.). (2006). *Mahābhārata, Book Seven: Droṇa* (vol. 1). New York University Press.
- Smith, Mary Carroll. (1975). The *Mahābhārata*'s Core. *Journal of the American Oriental Society*, 95(3), 479-482. <https://www.jstor.org/stable/i225276>
- Sörensen, S. (2006). *An Index to the Names in the Mahābhārata*. Motilal.
- Sullivan, B. M. (1994). The Religious Authority of the *Mahābhārata*: Vyāsa and Brahmā in the Hindu Scriptural Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(2), 377-401. <https://www.jstor.org/stable/1465271>
- Van Buitenen, J. A. B. (Ed.). (1980a). *The Mahābhārata I: The Book of the Beginning*. University of Chicago Press.
- Van Buitenen, J. A. B. (1980b). *The Mahābhārata V: The Book of the Effort*. University of Chicago Press.
- Winternitz, M. (1977). *History of Indian Literature* (vol. 5). Motilal.
- Wulff Alonso, F. (2008). *Grecia en la India: El repertorio griego del Mahābhārata*. Akal.
- Zimmer, H. (1977). *El rey y el cadáver*. Marymar.

Olivia Cattedra (ocattedra@gmail.com) es Licenciada en Estudios Orientales, Doctora en Filosofía, especializada en filosofía de la India por la Universidad del Salvador. Investigadora independiente del conicet en el área de Filosofía Comparada e Historia de las Religiones. Miembro fundadora del ex-Colegio de Orientalistas de la República Argentina. Directora del proyecto de investigación plurianual del conicet Mito e Historia. Investigadora asociada al proyecto Textos y Contextos i-iii unmdp. Exprofesora titular de la USAL y actual profesora asociada en la Universidad FASTA de Mar del Plata. Profesora invitada en la Casa de la India de Valladolid, el Centro Bindu de Madrid y el seminario posdoctoral Hermenéutica y Filosofía de la Universidad de Sevilla. Últimas publicaciones: *Āpaddharma*: Los límites de la normativa en situaciones anormales. *In Itinere*, (9)1, 12, (2019); Ahirbudhnyā y Śeṣa: apreciación psicocosmológica del símbolo de Kuṇḍalinī, *Revista Oriente Occidente*, (17)1/2, 107-126, (2020); Śakuntalā: Sobre el olvido y la veracidad en el pensamiento indio clásico. En L. Pégolo y A. V. Neyra (coords.). *Un milenio de contar historias II: Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad y el Medioevo* (21-35). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, (2020).

Recibido: 9 de diciembre, 2020

Aprobado: 2 de junio, 2021

II.
DOSSIER

*LA FILOSOFÍA DE
LA REALIDAD HISTÓRICA
DE IGNACIO ELLACURÍA*

EDITOR INVITADO:
DR. JOSÉ MANUEL ROMERO,
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ
DE HENARES

Presentación

La filosofía viva de Ignacio Ellacuría

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá (Madrid)

A pesar de su prematura muerte¹, el teólogo y filósofo Ignacio Ellacuría nos ha dejado un amplio legado escrito. La publicación de su obra en la editorial de la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador abarca un total de 13 gruesos volúmenes², de los cuales 5 tomos (y parte de otro tomo más) contienen textos filosóficos. Estos incluyen artículos, conferencias, cursos y la versión inacabada de la que iba a ser su obra culminante, su *Filosofía de la realidad histórica*. Este extenso material, a pesar de su inacabamiento, permite comprobar tanto la vinculación filosófica de Ellacuría respecto a su maestro Xavier Zubiri como la dirección personal y original que su trabajo filosófico pretendía asumir en las últimas décadas de su vida. Efectivamente, la filosofía ellacuriana de la realidad histórica aparece como una extensión o una ampliación de la metafísica intramundana de Zubiri³ al ámbito de la historia. Este proyecto, trazado en continuidad con los parámetros fundamentales de la filosofía de Zubiri, se abre a una problemática, la de la historia, que obliga al trabajo filosófico a plantearse toda una serie de cuestiones filosóficas, morales y políticas específicas, que confieren a este texto de Ellacuría su peculiaridad y originalidad respecto a los trabajos de su maestro.

El problema del mal en la historia, el papel de la praxis, la relevancia de la ideología y del trabajo, la constelación histórica de dominación y liberación, la cuestión de la transformación del sistema de posibilidades vigente... tales temas empujan a

la filosofía de la realidad histórica a confrontarse con las reflexiones provenientes de una corriente de pensamiento que Zubiri no llegó a considerar, a saber, el marxismo. Marx y Engels, Gramsci y Althusser, Bloch y Marcuse son aquí interlocutores explícitos e implícitos de una propuesta filosófica que, aunque apoyada sobre las ideas y el enfoque de Zubiri, se ve obligada a comprenderse, tomando distancia de su maestro, como filosofía política y como filosofía crítica.

30 años después de su asesinato, la obra filosófica de Ellacuría va generando cada vez más interés y ampliando repercusiones en el ámbito iberoamericano⁴. La publicación del presente dossier por la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica es muestra de ello. Por nuestra parte, hemos considerado que puede resultar provechoso concentrarnos en la obra inacabada *Filosofía de la realidad histórica*. Dada la dificultad y riqueza del texto, puede ser productivo para el lector interesado en Ellacuría y para los investigadores de su pensamiento disponer de aportaciones de relevantes conocedores de la obra de Ellacuría centradas en este texto concreto. El resultado, tal como se hace visible aquí, es una serie de análisis de gran rigor sobre aspectos centrales del libro de Ellacuría, que esperamos constituyan un material de referencia para futuras investigaciones y aproximaciones a esta obra. Los autores del presente dossier aspiramos a que se ponga de manifiesto con nuestros estudios la enorme ambición teórica de *Filosofía de la realidad histórica*, así como la



clara voluntad política y crítica que la impulsa. De hecho, Ellacuría pensaba que su filosofía de la realidad histórica constituía la base filosófica y normativa para una crítica de la civilización del capital a la luz de las condiciones de existencia de las mayorías populares, sobre todo en el llamado tercer mundo, así como para la praxis orientada a su transformación, a su abolición. Este carácter filosófico-político del trabajo teórico de Ellacuría no debe ser perdido de vista, pues es lo que permite comprender la coherencia de su trayectoria intelectual y vital, la especificidad de su labor teológica y su inquebrantable compromiso con la justicia y la libertad del pueblo salvadoreño como rector de la UCA hasta su sangriento final. *Filosofía de la realidad histórica* aparece, así, como un importante hito dentro de la filosofía iberoamericana, en el que la deriva hacia un historicismo filosófico, presente ya en el último Ortega y Gasset⁵, explícita en Gaos⁶, metafísicamente sustentada en Zubiri⁷, alcanza por fin, de manera consecuente, una plasmación crítica y política.

Notas

1. Ignacio Ellacuría fue asesinado, junto con otros 5 cargos directivos de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), una empleada de la Universidad y la hija de ésta, menor de edad, el 16 de noviembre de 1989 por un comando del ejército salvadoreño, que asaltó de madrugada el campus de la universidad con la orden expresa de acabar con la vida de Ellacuría.
2. La obra de Ignacio Ellacuría publicada en la editorial de la UCA incluye 4 volúmenes de textos teológicos, 3 de escritos políticos, 3 de escritos filosóficos, 1 de textos universitarios, 1 de cursos y *Filosofía de la realidad histórica*.
3. Plasmada sobre todo en la obra de Zubiri *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962) y en su curso de 1968 *Estructura dinámica de la realidad* (Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989).
4. Prueba de ello son las publicaciones sobre el pensamiento de Ellacuría realizadas durante estos últimos años: J.J. Tamayo y J.M. Romero, *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*, Anthropos, Barcelona, 2019; O.A. Castro, L.M. Izazaga y H. Varela (eds.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, Universidad Iberoamericana, México, 2019; *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, San Salvador, nº 155, 2020 (número monográfico dedicado a I. Ellacuría); H. Samour y J.J. Tamayo (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después*, Tirant Humanidades, Valencia, 2021; J. López de Goicoechea, *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología-política de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada, 2021 y J.A. Senent y A. Viñas (eds.), *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*, Comares, Granada, 2021.
5. J. Ortega y Gasset, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en Id., *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2009, vol. IX, pp. 929-1165.
6. Ver, por ejemplo, J. Gaos, *Filosofía de la filosofía*, México, FCE, 2008, pp. 69-91.
7. Ver X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2006, pp. 105-168.

Héctor Samour

El realismo materialista abierto de Xavier Zubiri y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría

Resumen: *El artículo analiza los principales argumentos del pensamiento filosófico zubiriano desde la interpretación de Ignacio Ellacuría con el fin esclarecer la forma en que sus tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas se asumen en la construcción de la concepción de la realidad histórica y en la idea de la función política y liberadora de la filosofía.*

Palabras clave: *realismo, materialismo, praxis, realidad histórica, filosofía liberadora*

Abstract: *The article analyzes the main arguments of zubirian philosophical thought since the interpretation of Ignacio Ellacuría to clarify the way in which his metaphysical, anthropological, and epistemological theses are assumed in the construction of the conception of historical reality and in the idea of the political and liberating function of philosophy*

Keywords: *realism, materialism, praxis, historical reality, liberating philosophy*

1. Introducción

Ya es sabida la influencia de Xavier Zubiri en el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría y la forma en que asumió sus principales tesis filosóficas sobre la realidad, la inteligencia y la persona con el fin de dar cuenta, con toda su complejidad,

de la estructura y del dinamismo de la realidad histórica, entendida como objeto y punto de partida de su teología y de su filosofía de la liberación (Samour, 2003). Ellacuría considera fundamentales esos tres temas de la filosofía zubiriana: El *tema de la realidad*, desarrollado principalmente en *Sobre la esencia* (Zubiri, 1962), obra que la evalúa como el primer intento sistemático por conceptualizar filosóficamente lo que es en realidad la estructura y lo que es la realidad desde la idea de estructura; el *tema de la inteligencia*, desarrollado definitivamente en la trilogía de la inteligencia sentiente, obra en la que, según Ellacuría, se presenta “la unidad trans-idealista y trans-materialista” de los dos momentos de la inteligencia humana; y el *tema de la persona* humana como realidad personal, una realidad ligada a todas las cosas reales pero religada a la realidad misma como fundamento de su propia vida personal (Ellacuría, 1978, pp. 949-950).

Este artículo lo dedicaré al análisis de la interpretación ellacuriana de estos tres grandes temas del pensamiento zubiriano para esclarecer la forma en que sus tesis centrales se integran en la construcción de su concepción de la realidad histórica (Ellacuría, 1990a) y en su idea de la función política y liberadora de la filosofía (Ellacuría, 1972; Ellacuría, 1985).

Ellacuría utiliza el término “realismo materialista abierto” para caracterizar la filosofía de Zubiri, que si bien es una caracterización que discrepa abiertamente de otras interpretaciones que se han hecho del realismo zubiriano, no se trata de



algo arbitrario y sin fundamento. En primer lugar, porque dicha caracterización responde a una interpretación del pensamiento de Zubiri condicionada por un interés crítico-emancipador de cara a las exigencias de la realidad en un contexto histórico determinado. En segundo lugar, porque tiene un fundamento en la totalidad de la obra zubiriana y no solamente en *Sobre la esencia*, como algunos zubirianos lo han sostenido (González, 2009).

Ellacuría comenzó a gestar esta interpretación desde la elaboración de su tesis doctoral sobre la principalidad de la esencia en Xavier Zubiri (Ellacuría, 1965), y no la modificó sustancialmente incluso después de la publicación de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia, en la que había colaborado estrechamente con el autor. Todavía en 1987, cuatro años después de la muerte de Zubiri y dos años antes de su asesinato, Ellacuría afirmaba que si bien “Zubiri no habla expresamente de los asuntos ciudadanos o políticos [...] sabe de la importancia de esos asuntos y forja un pensamiento que en su *realismo materialista abierto o transcendente* posibilita ir a ellos, incluso lanza hacia ellos para poder aprehender lo que contienen de realidad” (Ellacuría, 1987, p. 2).

Ellacuría considera así *Sobre la esencia* y la trilogía de la *Inteligencia sentiente* como las dos grandes obras filosóficas de Zubiri y también que ambas en su complementariedad, ofrecen el entramado último y radical de su pensamiento. Todo el análisis de lo que Zubiri entiende por realidad se encuentra en *Sobre la esencia*. Sin embargo, sólo con el complemento de la trilogía *Inteligencia sentiente* se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en aquélla (Ellacuría, 1981a; Ellacuría, 1983).

1. El realismo zubiriano según Ignacio Ellacuría

Desde un principio Ellacuría está claro que la superación zubiriana del idealismo no consiste en la afirmación de un realismo ingenuo ni de un realismo crítico, sino de un realismo *sui generis* (*reísmo*) (Zubiri, 1980, p. 173) que se justifica en una teoría de la inteligencia que no reincide con el problema del puente que ha de trazarse entre un sujeto y un objeto separados abismáticamente, sino que trabaja con los conceptos de *verdad real* y de

actualización, partiendo del hecho de la implicación intrínseca de inteligencia y realidad, lo cual le lleva a proponer una nueva idea del inteligir humano y de la realidad tanto en sí mismos como en su aplicación a la materia, a la realidad humana, a la historia y a Dios (Ellacuría, 1987, p. 2).

Se trata de una filosofía que supera radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber realizado dos desviaciones fundamentales de toda filosofía: la *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad* (Ellacuría, 1988). Por logificación de la inteligencia se entiende el proceso racional mediante el cual se le acaba dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales al reducir la inteligencia a su pura dimensión de logos y de razón. Según Zubiri, lo que caracteriza a la evolución de la metafísica, desde Parménides hasta su culminación en Hegel, es “la marcha progresiva dentro del concepto” (Zubiri, 1994, p. 327), es decir, el progresivo dominio de las exigencias de lo lógico sobre lo real. Se piensa que “la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad” (Ellacuría, 1988, p. 636).

Esta logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad, por cuanto se piensa que inteligir es inteligir lo que es. Lo inteligido es ser. La “entificación de la realidad” consiste en considerar que el objeto formal de la intelección es ente o ser y no la realidad. Zubiri no elimina de la metafísica el problema del ser, pero frente a la metafísica clásica, no identifica la realidad (el “tener en propio”, el “de suyo”) con el ser ni hace de la realidad un tipo de ser (el *esse reale* de la filosofía escolástica), sino que el ser es ulterior a la realidad, igual que el logos es una modalización de la impresión de realidad: “[...] desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad” (Ellacuría, 1988, p. 637). Esto no significa que haya uno de olvidarse o distraerse del ser sino de verlo radicado en la realidad, como una actualización ulterior de la

realidad, para salvaguardarlo de toda suerte de subjetivismos e ilusiones.

Esta logificación de la inteligencia y su correspondiente entificación de la realidad ha sido conceptualizada de forma muy distinta por las distintas filosofías idealistas. No es la misma forma idealista el pensamiento de Aristóteles que el de Hegel, el de Platón que el de Kant, el de Husserl que el de Heidegger, pero no obstante todos coinciden de alguna u otra manera en los dos desviacionismos radicales que llevan al idealismo (Ellacuría, 1988, pp. 634-642).

Desde la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, inteligir no es posición objetual (idealismo trascendental e idealismo objetivo), no es ideación (racionalismo), no es predicación (Aristóteles), no es intuición eidética de esencias (Husserl) y no es comprensión del ser (Heidegger). Inteligir es la *actualización* de la realidad en la inteligencia; es la remisión física de la inteligencia a la realidad como un *prius* a su presentación por la fuerza misma de la realidad, anterior a todo concepto, juicio o raciocinio (Ellacuría, 1965, pp. 122-442)¹.

La *actualidad* es una categoría clave en el pensamiento de Zubiri y supone una superación del cosismo (Zubiri, 1980, p. 137)². La actualidad pertenece a la actualidad misma de la realidad de la cosa en la inteligencia, pero no le añade, ni le quita, ni siquiera modifica formalmente ninguna de sus notas. Consiste en un estar presente desde sí misma, desde su propia realidad; es el *estar* mismo de la presencia, y tiene por ello un estricto carácter físico, expresado en ese *estar*. Es decir, lo inteligido está presente como real y sólo está presente, esto es, no está elaborado o interpretado; está presente *en y por sí mismo*, de modo que lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal y no algo allende lo aprehendido. Esta actualización que no es exclusiva de la inteligencia se da de modo peculiar en ella. La intelección es mera actualización en la inteligencia del contenido y de la formalidad real de las cosas inteligidas, con anterioridad a todo otro ulterior acto de intelección. De otra manera no habría sobre qué ejercitar actos ulteriores. La inteligencia está siempre en la realidad, y es en esta realidad previamente aprehendida donde se dan ulteriores movimientos y marchas de la inteligencia (Ellacuría, 1970, p. 489).

En la actualización de la aprehensión primordial de realidad lo que se nos hace presente son las cosas reales como reales, aunque en ellas no se actualice inmediata y explícitamente lo que son esas cosas *en realidad*, tanto en su realidad campal como en su realidad mundanal. La afirmación zubiriana de que la inteligencia se instala físicamente en lo real y aprehende físicamente la realidad de la cosa no significa que, con ello, la inteligencia sepa inmediatamente “lo que” es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de la cosa sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido, no a lo que la cosa es “en realidad” (intelección campal o logos) y menos todavía a lo que la cosa es “en la realidad” (intelección racional o razón). Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes representativamente en cuanto tales en la intelección. La inteligencia sólo se instala inmediatamente en el físico carácter de realidad de lo real, no en la estructura mundanal de la cosa, aunque en virtud de esa física instalación inicial en la cosa real pueda acceder posteriormente a la intelección de su realidad mundanal.

Como dice Zubiri, si bien es cierto que estamos instalados irrefragablemente en la realidad, es cierto también que lo estamos modestamente; de ahí que nos debamos sumergir esforzadamente en la realidad para arrancar de ella, aunque no sean sino algunas “pobres esquirlas” de su intrínseca inteligibilidad (Zubiri, 1980, p. 15). Lo real se nos da inmediatamente en la actualización intelectual, pero qué sea eso real que se nos da, es ya otra cuestión que para resolverla exige, entre otras acciones intelectivas, el poner en marcha “cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica” (Zubiri, 1970, p. 284).

Ahora bien, en lo que Ellacuría insiste mucho, adelantándose a cualquier interpretación idealista que se quiera hacer de la teoría de la inteligencia zubiriana, es que la inteligencia no es lo autónomo y principal porque ella es formalmente y últimamente remisión a la realidad; el *primum cognitum* intelectual es, por tanto, la realidad, porque en su primariedad la inteligencia es mera actualización; y por la índole misma de esa actualización, la inteligencia no puede ser movida y formada sino por la realidad misma; el despliegue de sus posibilidades se mueve siempre en el elemento de realidad

que se le actualizó en su primer y principal momento intelectual. En este primer momento la inteligencia se abre a lo trascendental (a lo real en cuanto real), y precisamente por ello le quedan abiertos no solo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas: puede llevar a actualidad todas las posibilidades de lo que ella misma es (Ellacuría, 1965, p. 1050).

En otras palabras, en la intrínseca imbricación entre inteligencia y realidad, la prioridad le compete últimamente a la realidad, aunque no sepamos qué sea esa realidad que se nos actualiza y nos arrastra forzosamente hacia ella. La afirmación de la principalidad de la realidad en los actos intelectivos no se hace, en consecuencia, desde la idea de causa o aun desde lo que sea la realidad como elemento concreto, ni mucho menos desde la afirmación de ella como algo trascendente o externo al sujeto cognoscente, sino como lo que es principio sin más, según lo muestra el análisis mismo de los actos intelectivos. Y lo que el análisis de la inteligencia muestra es que no es ella la que principia, sino que ella es principada por la realidad. Que esa realidad haya de entenderse como espíritu o materia, como tal o como cual, es ya otra cuestión, que no se descubre en la mera actualización (Ellacuría, 1965, p. 1051).

Ciertamente la apertura a la formalidad de realidad consiste en un mismo acto de la inteligencia y de la realidad en cuanto ambas son congéneres, pero esto no significa que esta mismidad de actualidad sea una mismidad de ser. Aun siendo el mismo acto, no deja de haber en su seno una remisión física de la inteligencia a la realidad como “de suyo”; de modo que la actualidad de la cosa en la inteligencia es una reactualización de su realidad; esto es, como una especie de ratificación o confirmación formal de la realidad de la cosa de lo que ya ella es en y por sí misma, como de suyo, en la actualización intelectual (Zubiri, 1962, p. 450; Zubiri, 1980, p. 191).

Esto es precisamente lo que quiere expresar Zubiri cuando afirma que en la aprehensión intelectual la cosa está presente como un *prius* a su presentación (Zubiri, 1980, pp. 62, 140, 143, 146, 160); la cosa misma se nos ofrece con una prioridad que fuerza a pasar de la realidad aprehendida a la índole de la cosa tal como es *antes*

de su aprehensión. La prioridad de la cosa es, pues, una positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de su presentación; la cosa se actualiza en la inteligencia como siendo *de suyo* antes de estarnos presente. Es una anterioridad que no ha de entenderse, por tanto, como mera independencia ni como una anterioridad temporal, sino simplemente como “la principalidad absoluta que le compete a lo real” en el acto de la inteligencia como meramente actualizante; esto es, en su enfrentamiento inmediato con las cosas reales, con anterioridad a toda conceptualización o teorización. En este sentido, afirma Ellacuría: “el realismo zubiriano no es un realismo cualquiera: no sólo es prioridad de la realidad frente al yo, frente a la razón, frente a la verdad o frente al concepto, sino que es primariedad de la realidad sobre la nuda inteligencia; prioridad de la actualidad física sobre la actualidad intelectual” (Ellacuría, 1965, p. 866).

Hay que insistir en que es totalmente errado leer todas estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque, aunque la formalidad de realidad es indefectible en la intelección sentiente, llegar a conocer lo que son las cosas en la realidad supone un proceso arduo, en el que nunca podemos estar seguros de lo que afirmamos de ellas, especialmente cuando pretendemos dar cuenta de lo que las cosas son allende la realidad física y sentientemente aprehendida en la intelección.

La realidad tiene la primera y la última palabra, pero no la tiene en cuanto estímulo de una respuesta ni formalmente en cuanto contenido aprehendido, sino en cuanto *está presente* como algo de suyo y en propio (. ...) Es complementemente erróneo leer estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque aunque la formalidad de realidad es inexorable en el enfrentamiento intelectual del hombre con las cosas, lo que de las cosas decimos, declaramos, conceptualizamos, definimos, razonamos, etc., apenas nunca podrá tener suficiente seguridad, sobre todo cuando pretendemos alcanzar lo que son las cosas en su realidad mundanal (. ...) Ciertamente la realidad mundanal es sentida intelectivamente de alguna forma en cuanto esa realidad mundanal se hace presente, aunque no representativamente, en el campo sentientemente aprehendido y en alguna forma también en la aprehensión primordial, pero esto no obsta a

que sólo a través de una marcha intelectual, esto es, de la razón, se pueda llegar tentativamente a ella.” (Ellacuría, 1988, pp. 648-649)

Ellacuría siempre considerará esta prioridad de la realidad sobre toda forma de construcción subjetiva como un principio fundamental para resolver racionalmente cualquier problema. Y por ello insistirá en que por muy difícil que sea esta vuelta a la realidad empírica, a la realidad tal como se actualiza en la aprehensión sentiente, es un esfuerzo insoslayable que debe utilizarse como criterio y como crítica permanente de nuestras ideas y teorías como posibles reflejos de la realidad mistificada históricamente (Ellacuría, 2009, pp. 259-260).

2. El carácter material y activo del proceso de conocimiento

El otro aspecto que Ellacuría subraya en su interpretación de la inteligencia sentiente zubiriana es justamente su *carácter sentiente*, pero que lo orienta en la línea de la afirmación del intrínseco carácter material y activo del proceso de conocimiento y de toda la actividad intelectual. El mismo hecho de afirmar que se trata de una inteligencia intrínsecamente sentiente implica que no es una inteligencia pura, sino una inteligencia condicionada por múltiples factores, entre ellos los factores biológico-materiales. La inteligencia humana por ser intrínsecamente sentiente determina que sea a la vez fundamentalmente una actividad biológica, orientada primariamente a la supervivencia, y, por lo tanto, condicionada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento activo con la realidad en una situación concreta.

Es precisamente esta realidad física total del ser humano el ámbito primario desde el que el ser humano entiende, conoce y entiende. “De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: *se entiende primariamente para seguir viviendo y asegurar las condiciones no solo para tener vida, sino para tenerla en más abundancia*. Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al

mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Nunca a su negación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter prático, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana” (Ellacuría, 1975a, p. 419).

El problema de fondo de algunas filosofías realistas y de otros esfuerzos intelectuales basados en una determinada interpretación de la inteligencia sentiente zubiriana, es que realizan una abstracción en el análisis de los actos intelectivos y del resto de actos humanos, al considerarlos y describirlos en forma separada de la realidad concreta e histórica en la que dichos actos se ejecutan. Ellacuría, por el contrario, considera el proceso de conocimiento, que arranca con la “impresión de realidad”, en toda su concreción y complejidad. La totalidad de la actividad cognoscitiva se inscribe y es un momento constitutivo de la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin primario de asegurar su supervivencia y posibilitar así del desarrollo pleno de sus vidas. O como lo expresa Ellacuría:

La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de entender y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para este uno u otro sentido. (Ellacuría, 1975a, p. 419)

A partir de esta consideración se entiende con precisión el significado del término “razón sentiente”, como una modalización ulterior de la

impresión de realidad. Las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. Pero si la razón es intrínsecamente sentiente, la razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni tampoco dialéctica conceptual (Hegel). Al ser la actividad racional la marcha de una razón sentiente y no de una razón pura, es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega. Es un condicionamiento radical que no niega su relativa autonomía, pero que sí le señala su configuración esencial en forma de intereses de la mayor parte de sus contenidos y tareas.

Este carácter esencial de la intelección humana obligará a todo tipo de conocimiento a tomar conciencia de ello para no caer en ideologizaciones. La razón puede llegar a superar su condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente; aunque el factor interés seguirá siempre presente y dificultará el camino hacia la objetividad. No todo razonamiento evita este obstáculo y por eso cae en racionalizaciones; esto es, en ejercicios falsificados de la razón con apariencia de científicidad, pero en realidad al servicio del mantenimiento de una determinada estructura sociopolítica o de una posición de poder (Ellacuría, 1976a, pp. 46-47; Ellacuría, 2009, pp. 327-377). La filosofía pretende ser un desarrollo a fondo de esa relativa autonomía en cuanto pretende temáticamente liberarse de toda imposición para emprender su tarea de racionalidad en el marco del ejercicio de su función liberadora en el contexto latinoamericano (Ellacuría, 1976a, pp. 46-47).

Para Ellacuría la teoría de la inteligencia zubiriana conlleva explícitamente la afirmación de la constitutiva unidad entre teoría y praxis. Por ser la inteligencia sentiente toda acción intelectual implica un momento práxico de transformación de lo real. Incluso al nivel de la aprehensión primordial de realidad hay una estricta aprehensión física de lo real a la cual Zubiri califica como “noérgica” (1980, p. 64). En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría lo formula así:

Sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción, inteligir y hacer están inscritos en la unidad de una misma actuación. La diferencia entre un saber hacer y un hacer sabido no son más que diferenciaciones ulteriores de algo que es unitario, pero que permite distintos desarrollos: no es propiamente el *homo faber* el que hace al homo sapiens, sino que en la primaria fabilidad humana está ya un saber y en todo saber humano –y cuanto más rudimentario más– hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora.” (Ellacuría, 1990a, p. 161)

El análisis de la unidad entre teoría y praxis en el pensamiento de Ellacuría debe anclarse en este marco, lo cual le llevará a caracterizar a la filosofía (pero también a las ciencias) como momento teórico de la praxis histórica. Si al momento intelectual de toda praxis, se le llama, sin mayores compromisos, su momento ‘teórico’, se puede decir que no hay praxis que no entrañe alguna dimensión teórica. “El conocer humano [...] es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia” (Ellacuría, 1975a, p. 421).

Desde luego, el momento teórico de la praxis no es homogéneo, porque la actividad sentiente presenta diversos niveles de elaboración teórica. Lo que suele llamarse “teoría” en sentido fuerte quizá sea el nivel de mayor elaboración conceptual en un momento dado, pero en todo caso ni las teorías ni los conceptos serían posibles si la inteligencia no fuera constitutivamente práxica, o si la praxis no fuera constitutivamente intelectual.

La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis. No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en

momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de una praxis. (Ellacuría, 1985, p. 63)

Por eso Ellacuría afirma que la pura praxis no existe, y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz se corre el peligro o de no atinarle a la realidad o de asumir posturas políticas voluntaristas y obsecadas.

La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quien sabe a qué aprioricas condiciones del sujeto humano (...). Pero esa realidad es sólo fuente de luz referida a la inteligencia, a una inteligencia, claro, que a su vez esté vertida a la realidad. La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades, que sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en su afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando. Es desde esta perspectiva desde la que se le abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla. (Ellacuría, 1985, p. 53)

3. El carácter material, unitario y abierto de la realidad humana

Ellacuría señala que la riqueza de la unidad intrínseca y formal de inteligir y sentir que es la intelección sentiente, no le viene de ser intelección, sino de ser precisamente sentiente. Los sentidos, lejos de apartarnos de la realidad nos sumergen en ella y, a su vez, las cosas se nos presentarán tanto más reales cuanto más golpeen físicamente a nuestros sentidos. La verdadera realidad, la realidad verdadera, no se alcanza, por tanto, huyendo de los sentidos, anulando la vida sensorial, sino, al contrario, poniéndola en pleno y fecundo ejercicio (Ellacuría, 1988, p. 645). Lo que aparentemente es una limitación de la inteligencia humana es el principio de su riqueza estructural. Es decir, nuestras limitaciones materiales en su misma limitación son el principio positivo de la presentación y de la aprehensión de la realidad; y, por ende, de nuestra

apertura a lo transcendental, a lo real en tanto que real. “Y esto no tanto porque los diversos sentidos nos den contenidos que de otra manera nunca tendríamos, sino más radicalmente, porque nos dan distintos modos de acceso a lo real [...] Los modos mismos de intelección y, más en general, todos los modos de la vida psíquica están configurados por lo que tienen como más propio en cuanto sistema de receptores. La riqueza de la vida psíquica y, en el otro extremo, las malformaciones de la vida psíquica penden en gran medida de los modos de cada sentido, de su intensidad, de su peculiaridad, de su conjugación, etc.” (Ellacuría, 1979a, p. 297).

Esto es lo que más cautiva a Ellacuría del planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente y de lo que está implicado en el sutil problema de la formalidad de realidad, y que sirve de base para fundamentar un materialismo original que supera otros tipos de materialismo. Se trata de una concepción que asume radicalmente el carácter material de la realidad, pero que muestra que el ser humano “no es un puro animal perfeccionado”, que el ser humano “no queda encerrado en los límites de la pura animalidad” (Ellacuría, 1979a, p. 298). Esto se explica mejor si se comprende que la impresión de realidad no sólo es el orto de la intelección humana, sino también el hecho primario y radical en la constitución de la vida humana misma y de su realización (Ellacuría, 1990a, p. 417).

La realidad como carácter formal en el que se desenvuelve el sentir humano va a determinar de un modo peculiar todos los momentos del proceso sentiente del animal humano. La impresión de realidad no abarca sólo la inteligencia, sino que abarca igualmente el sentimiento, la volición y la praxis humana misma; en todos ellos subyace el enfrentamiento sentiente con la realidad (Ellacuría, 1990a, pp. 199, 318). Por ello la realidad humana es para Ellacuría *actividad constitutiva* (Ellacuría, 1976b, p. 11). Dado que la realidad se nos da primariamente en forma de impresión y no de comprensión, vamos a ella no en forma de pura arbitrariedad libre, sino en forma opcional tendente y la sentimos no en forma de afectos espirituales, sino en forma físicamente afectante. A su vez, los sentimientos, las opciones y las aprehensiones no son puramente estimúlicos; en todos ellos se hace presente la realidad, lo cual permite el juego singular de la vida humana (Ellacuría, 1979a, p. 293). Expresado en otros términos,

para el triple plano de la vida humana (intelectiva, sentimental y opcional), como hay una sola formalidad que es impresión de realidad hay también un solo acto, una sola actividad y una sola actualidad (Zubiri, 1986, p. 40).

Ellacuría señala que este énfasis en la apertura a la realidad no debe hacerse con menoscabo de la animalidad humana, pues la animalidad pertenece intrínsecamente a su propia estructura. En otras palabras, la realización humana no puede consistir en una negación de su animalidad o corporalidad, “sino en un proceso en el que la animalidad potencie un ser más humano y este ser más humano dé a la animalidad su mejor expansión” (Ellacuría, 1979b, p. 423). En este sentido, la dirección del proceso de humanización del animal humano consiste no en anular el carácter estímulo-sentiente, afectante, tendente-, sino en aprehender el estímulo como realidad-inteligencia, sentimiento, voluntad-. La apertura al carácter de realidad con el que se presentan los estímulos al animal humano es lo que le va a permitir en principio ir progresando en su humanización, justamente porque le va a permitir no solo hacerse cargo de la realidad, sino también cargar con ella y encargarse de ella (Ellacuría, 1979b, pp. 422-423). Esto supone que los seres humanos cuenten con posibilidades que les permitan optar por una humanización y una personalización cada vez mayores; es decir, que cuenten con las condiciones materiales adecuadas que les permita ejercitar su libertad y su poder de realización. Lo cual pone en claro que el ámbito más propio de la realización humana ya no es meramente la persona o las comunidades de personas consideradas aisladamente, sino el ámbito de las relaciones sociales, de la sociedad y la historia. Es en el proceso sociohistórico y en su dirección donde se juega últimamente la realización de las personas, y más profundamente, la realización y revelación de la realidad misma (Ellacuría, 1977).

Esta recuperación de lo biológico-sensorial como componente esencial de la intelección y la realización humana tiene un gran significado para resolver problemas teóricos así como para plantear adecuadamente graves cuestiones prácticas en numerosas disciplinas como la pedagogía, la comunicología, la estética, entre otras; pero también, dice Ellacuría, para hacer una correcta teología, “en la que lo trascendente no tiene por qué aparecer como lo que

está más allá de los sentidos, como un mundo aparte de la realidad que nos es dada inmediatamente. No hay que olvidar que la dualidad sensible-suprasensible, material-espiritual, ha arrancado últimamente de la disociación y oposición entre sensibilidad e inteligencia” (Ellacuría, 1981a, p. 136).

Precisamente el planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente es fundamental porque pone en el camino adecuado no sólo para corregir la “gigantesca preterición de la sensibilidad” en que ha incurrido la tradición filosófica al tratar el problema filosófico del enfrentamiento del ser humano con la realidad y rescatar así la inteligencia de su desvío por la ruta del logos predicativo a la que la había empujado la concepción de la inteligencia concipiente, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto a nivel antropológico como metafísico (Zubiri, 1982, p. 103).

En efecto, desde la inteligencia sentiente la actividad humana aparece como una actividad única, una actividad unitariamente psico-orgánica en todos sus actos. “La impresión de realidad remite a la intelección sentiente, y la intelección sentiente remite a la unitaria facultad de nuestra actividad psico-orgánica” (Zubiri, 1986, p. 502). Esta unidad no significa simplemente que la actividad humana sea a la vez orgánica y psíquica, porque eso supondría que hay dos actividades, sino que es una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas; es el sistema entero el que está en actividad en todos y cada uno de sus actos vitales (Zubiri, 1986, p. 482)³. Se trata de una actividad compleja y en ella dominan en ocasiones unos momentos más que otros, “pero hasta en el acto aparentemente más físico-químico, está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas y viceversa. Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente” (Ellacuría, 1979a, p. 310). El ser humano es así una sustantividad animalmente abierta (Ellacuría, 1990a, p. 471), y hay que asumir este hecho radicalmente para no caer en evasiones y transcendentalismos idealistas a la hora de pensar alternativas de solución a los graves problemas humanos en las sociedades contemporáneas.

Ellacuría encuentra valiosa esta perspectiva para fundamentar su propia reflexión filosófica sobre

la realidad histórica de América Latina. Un realismo materialista abierto, que aborde estructuralmente la realidad humana desde sus raíces psico-orgánicas, como el de Zubiri, tiene una gran importancia para la antropología, las ciencias humanas y las praxis correspondientes, así como para plantear adecuadamente muchos problemas que atañen a la vida y la comprensión del ser humano; entre otros, “el muy grave de la idealización y de la ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica” (Ellacuría, 1979a, p. 335).

Además, este planteamiento sitúa correctamente el principio de solución de los graves problemas sociales que plantea la realidad latinoamericana; especialmente el grave problema de la existencia de mayorías populares, impedidas de llevar una vida plenamente humana, precisamente por la negación histórica de la satisfacción de sus necesidades biológicas, sin que esto signifique reducir la liberación de dichas mayorías a lo puramente material-biológico (Acevedo, 1993, p. 1097). Lo importante aquí es mantener la distinción entre el campo de las necesidades básicas y el campo de la plenitud de la vida humana, porque, aunque la satisfacción de las necesidades biológicas es lo más urgente en el proceso de liberación de las mayorías populares, no es lo más lo más profundo, y al no tener clara esa distinción puede llevar a que se dejen sin solución los problemas de la vida humana considerada integralmente (Ellacuría, 1979a, p. 320).

Hay en esta idea un aspecto que se vincula con la debida jerarquización de los derechos humanos y a cuáles clases de esos derechos debe dárseles prioridad en una sociedad concreta, o a nivel de la sociedad mundial, en la que la mayoría de su población está sumida en niveles de vida casi infrahumanos al bloqueárseles la apropiación de posibilidades de humanización, y por consiguiente, el de llevar una vida plenamente libre, justamente por impedirseles la satisfacción de sus necesidades básicas (Ellacuría, 2001, pp. 433-446). Es una cuestión que se vincula al tema de la democracia y a la forma en que esta debe estructurarse para que no se quede en una mera afirmación formal o ideal de los derechos civiles y políticos, como ocurre con las llamadas democracias liberales, y que posibilite la creación de condiciones materiales para que todos, y no sólo las élites ricas y privilegiadas, puedan ejercer real y plenamente la

libertad y sus derechos, sin exclusiones de ningún tipo, y se le posibilite así participar como ciudadanos en los procesos democráticos y en la discusión de los asuntos públicos.

Es un planteamiento que también es congruente con la crítica ellacuriana al liberalismo como cobertura jurídico-formal de la forma parcial y limitada en que se concreta la libertad en la civilización del capital y en las democracias occidentales (Ellacuría, 1993), y que coincide con la posición de Nancy Fraser en lo referente a las escalas de la justicia (Fraser, 2008). Para esta filósofa política, el primer nivel de la justicia es el de la redistribución de la riqueza; el segundo es el del reconocimiento de los derechos; y el tercero es el de la participación democrática en los asuntos públicos y la cuestión de la representación política. Pero estos últimos niveles no son reales, sino se cumple el primero.

De esta forma, la recuperación de la materialidad de la realidad humana, contenida en la concepción de la inteligencia sentiente, se convierte en un elemento clave para criticar los planteamientos ideologizados con los que se pretende legitimar la situación de injusticia estructural y de dominación reinantes en la realidad latinoamericana, así como para superar discursos y praxis alienantes y evasivas, que desconocen la importancia de lo material en la liberación histórica. Aunque ciertamente un reduccionismo materialista supone una mutilación de la realidad humana, la afirmación de un materialismo abierto como el de Zubiri se vuelve una “exigencia fundamental de un realismo que quiera dar cuenta de lo que hay y de lo que es” (Ellacuría, 1990b, p. 123).

También abre nuevos horizontes a los esfuerzos de aquellos que buscan impulsar una praxis y una teoría realmente liberadoras. Una realidad humana liberada, por su misma materialidad, no puede darse sino en una nueva configuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos (Ellacuría, 1990b, p. 123). Dicho de otra manera, la supervivencia biológica de la especie humana y su humanización no pueden darse real e históricamente sino en estructuras socioeconómicas que propicien la reproducción de la vida del mayor número de miembros del cuerpo social y que la reproduzcan en forma óptima, para que tengan posibilidades

crecientes de humanización y personalización. En este sentido, para Ellacuría, el materialismo abierto afirmado en la inteligencia sentiente entronca de lleno con una praxis histórica de liberación.

4. Del realismo materialista abierto a la filosofía de la realidad histórica

Tanto a nivel epistemológico como a nivel metafísico se puede caracterizar la filosofía zubiriana como un realismo materialista abierto, según Ellacuría. Desde un punto de vista epistemológico, porque la concepción de la inteligencia de Zubiri muestra que la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad y porque hay una apertura transcendental a la realidad en tanto que realidad. Desde un punto de vista físico-metafísico, porque si bien la realidad es conceptuada como estando subtendida dinámicamente por la materia, no reduce todo a ser mera materia. “Este dar a la materia y a la condición material del hombre todo lo que es de la materia sin que ello implique reducir la realidad ni el hombre a límites estrictamente cerrados, es uno de los mayores logros del pensamiento zubiriano” (Ellacuría, 1983, p. 914).

Para entender la concepción de la metafísica en Zubiri, hay que comprender que desde la inteligencia sentiente el orden transcendental, esto es, el orden de la realidad en tanto que realidad, se actualiza como un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas, dimensión que se hace inmediatamente presente en la impresión de realidad como formalidad propia de la inteligencia sentiente. El orden transcendental no es, por consiguiente, el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener acerca de las cosas reales, sino que es la estructura de la formalidad de realidad tal como me está dada físicamente en la impresión de realidad (Ellacuría, 1970, p. 506). De aquí se desprende que no haya dos órdenes yuxtapuestos, el mundo sensible y el mundo inteligible, sino que ambos están funcionalmente implicados, y su implicación se me hace inmediatamente presente en la impresión de realidad.

Por esta razón en el conocimiento metafísico de la realidad hay que atenerse a lo *físico* (Zubiri, 1962, p. 296; Zubiri, 1980, p. 22), -esto es, a lo que es real y no meramente conceptual-, para dar cuenta de la estructura formal y última de la realidad

en cuanto tal⁴. En este sentido, a la metafísica le corresponde el estudio de los distintos modos de realidad (nivel transcendental) a partir del análisis de la diversidad de las cosas reales concretas (nivel talitativo). La metafísica no es por ello una ultra-física (Platón) ni una trans-física (filosofía medieval), sino una física, una física transcendental (Zubiri, 1980, p. 127). Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado mismo de la metafísica, partiendo de la idea de que lo metafísico-transcendental sólo se puede constituir a partir de su fundamento físico-material. La metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo el ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino que consiste ante todo en lo que Zubiri denomina precisamente *física transcendental*, esto es, en la constatación de que tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas distintas, sino dos momentos de la misma realidad física. Por ello Zubiri afirma que lo metafísico como estudio de la dimensión transcendental de las cosas es “lo físico mismo como *trans*” (Zubiri, 1980, p. 129).

La metafísica estudia lo que de *real* hay en las cosas y en el mundo, es decir, su momento transcendental, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino *a posteriori* y abierta; de una transcendentalidad dinámica. Como las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico (Zubiri, 1989, pp. 125-127). La realidad de cada cosa real es estructural, porque todas sus notas están en intrínseca respectividad. No es que las notas sean de por sí lo que son, y luego se relacionen con las demás notas dentro del sistema. El sistematismo no es algo añadido, sino la plasmación de la unidad coherencial y exigencial primaria. Cada nota en tanto pertenece al sistema es una nota-de, nota exigida físicamente por el sistema al que pertenece (Zubiri, 1980, p. 205). Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas; no son sustancias sino *sustantividades*, esto es, sistemas en los que sus propiedades no son notas in-herentes a un sujeto, como sostiene Aristóteles, sino momentos de un sistema total,

en una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema; por tanto, con *coherencia sistemática* (Zubiri, 1986, pp. 446-447).

En Zubiri hay una clara superación de la idea de sustancia en su concepción de la realidad. No sólo cada cosa real está intrínsecamente estructurada, sino que cada una está en respectividad respecto a las demás. Al carácter estructural de cada cosa real responde el carácter estructural de la totalidad de las cosas reales en su realidad. Es en este carácter estructural donde surge el dinamismo: “Las cosas son sistemas de notas que intrínsecamente son accionales por lo que la realidad es por sí formalmente activa. La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción concretamente esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí, de modo que los momentos no dinámicos son los aspectos cualitativos de las notas que en sí son dinámicas” (Ellacuría, 1970, pp. 509-510).

Esta concepción de la realidad, una realidad intrínsecamente material, estructural y dinámica, es la que asume Ellacuría para proponer a la historia, entendida como realidad y no como ciencia, como el horizonte y el objeto de la filosofía, en cuanto que es la realidad que engloba al resto de realidades y donde todas ellas adquieren concreción y sentido. La realidad histórica es el ámbito donde la totalidad de la realidad puede dar ir dando más de sí y donde se pueden concretar las máximas posibilidades de realización y revelación de la realidad, a partir de su dinamismo más propio, que es la praxis histórica, es decir, la praxis opcional llevada a cabo por individuos y colectivos sociales en los diferentes contextos y situaciones, en la complejidad procesual de la historia (Ellacuría, 1981b, pp. 963-980).

Es importante destacar aquí que en este esfuerzo se da una clara evolución en el planteamiento filosófico de Ellacuría. En un primer momento, lo que Ellacuría pretendía era construir una antropología o “filosofía del hombre” bajo el supuesto, fundamentado en el realismo materialista abierto zubiriano, de que la persona humana es la forma suprema de realidad y, por tanto, la culminación de la metafísica intramundana. En este sentido, el estudio de la persona era a la vez un estudio de la realidad total, por cuanto en ella

se da la culminación y presencia del proceso de realización de la realidad, de toda la unidad procesual del cosmos. Desde esta perspectiva, lo social y lo histórico quedaban subsumidos en el estudio de la persona humana, entendidos como dimensiones del ser humano. La persona, en su realidad concreta, se da realmente en sociedad y en historia, así como se da en naturaleza. La persona es a la vez persona animal, persona social y persona histórica. Esta perspectiva fue la que presidió sus estudios de la antropología de Zubiri, específicamente los que realizó en el período 1968-76 (Ellacuría, 1968; Ellacuría, 1975b; Ellacuría, 1976b). Incluso su intención primera era la de escribir un libro que sistematizara los distintos aspectos de la antropología zubiriana⁵.

Este planteamiento empezó a modificarse a partir de 1974, a medida que se fue perfilando y asentando en su reflexión filosófica el horizonte de la historicidad por el reconocimiento del carácter conformador y englobante que tiene la historia sobre la persona y la sociedad (Ellacuría, 1974)⁶, una tesis que ya se refleja en algunos de sus escritos teológicos y filosóficos de principios de la década de los setenta (Ellacuría, 1972; Ellacuría, 1973). Si bien es cierto que el ser humano sólo se da *en* sociedad y sólo se da *en* historia, la pregunta filosófica sobre persona y comunidad debe dirigirse forzosamente a saber lo que es la realidad histórica como conformadora de esa unidad que es la persona en la sociedad. Sólo comprendiendo lo que es la historia y lo que es el ser humano como realidad histórica, se puede situar debidamente tanto el problema de persona y comunidad como el problema de la transcendencia histórica esto es, el problema de la apertura humana al absoluto⁷.

A partir de aquí el esfuerzo de Ellacuría por sistematizar una antropología desde el pensamiento de Zubiri se traducirá en el esfuerzo por construir una filosofía de la historia que, por su mismo carácter englobante y totalizador, se irá concretando como una filosofía de la realidad histórica⁸; esto es, en un análisis de las distintas estructuras y los dinamismos que componen la realidad histórica, considerada en su totalidad y en su plena concreción, con el objetivo principal de iluminar los supuestos requeridos para que se pueda dar, real y plenamente, una praxis histórica de liberación (Ellacuría, 1990a, p. 596).

Precisamente la conclusión proyectada en el bosquejo de la estructura final de su libro *Filosofía de la realidad histórica* está dedicada al análisis de la praxis histórica de liberación, después de los capítulos sobre la materialidad de la historia, la componente social de la historia, la componente personal de la historia, la estructura de la historia, la totalidad real de la historia, incluyendo aquí el problema del sujeto de la historia, y el sentido de la historia⁹.

5. Filosofía de la realidad histórica y función liberadora de la filosofía

Esta radicalización de la metafísica intramundana de Zubiri hacia la realidad histórica no obedece en Ellacuría solo a razones teóricas, sino también a razones prácticas, emanadas de sus convicciones personales (Sobrino, 1994)¹⁰ y de su experiencia personal del problema humano tal y como se daba en la praxis histórica real de la realidad latinoamericana en las décadas de los setenta y los ochenta.

En esa época, la politización del mundo histórico iba adquiriendo mayor relieve en el caso de América Latina a partir de la índole estructural de su situación de dependencia y subdesarrollo, como situación condicionante que determinaba los límites y posibilidades de acción y comportamiento de los individuos y del desarrollo de los pueblos involucrados y las formas que éste podría adquirir; pero también, a partir de la emergencia de movimientos populares de liberación en el continente que buscaban transformar la realidad sociopolítica para propiciar una nueva totalidad histórica.

En este contexto histórico, Ellacuría orienta su reflexión hacia lo político, por cuanto la apertura a la realidad en América Latina pasaba en ese momento por lo político como dimensión condicionante de cualquier proceso particular y de cualquier otra dimensión, sea social, económica o cultural. A los ojos de Ellacuría, la politización que experimenta la realidad latinoamericana verifica en la praxis la tesis de la importancia metafísica de la historia, a la vez que pone en evidencia la insuficiencia y la parcialidad de las posiciones naturalistas o subjetivistas. El mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de la historia ya no es el individuo aislado, sino la sociedad, condicionada

en su desarrollo por un proceso sociopolítico determinado. Hay así “un claro sobrepasamiento de posiciones subjetivistas hacia la objetividad y realidad de lo histórico. Frente a la coseidad objetiva del mundo natural se afirma la especificidad de lo humano, pero frente a la subjetividad de lo humano-individual se afirma lo humano histórico. Esta dimensión de lo humano histórico engloba la dimensión natural y la dimensión individual. No es idealista-subjetivista, pero tampoco materialista-colectivista” (Ellacuría, 1975c, p. 339).

Esta politización también pone en primer plano “la cuestión social”, que se convierte así en la cuestión en la que todas las demás cuestiones “toman su realidad y su significado total y concreto” (Ellacuría 1975c, p. 340). En la cuestión social está implicado el problema de la realización plena del ser humano y de la historia y el problema de la liberación histórica como proceso de revelación y realización de la realidad. En este sentido, la politización se identifica para Ellacuría con “el intento de redención de la situación catastrófica de la humanidad, del hombre social [...] de querer salvar a los hombres en su más concreta realidad histórica” (Ellacuría, 1973, p. 5). Si la historia ha surgido como un proceso de liberación desde la naturaleza, la politización debe dar paso a una nueva totalidad que haga irrumpir “en la naturaleza no sólo una libertad individual sino una libertad colectiva o social –con sus condiciones- sin las que aquella es pura ficción formal” (Ellacuría, 1973, p. 5).

Es esta implicación de lo político con la totalidad del mundo humano lo que justifica para Ellacuría la relación de la filosofía con lo político (Ellacuría, 1972), y la necesidad de que la filosofía contribuya, desde su propia especificidad, a la liberación histórica, ejerciendo un logos histórico para que pueda realizar adecuada e historizadamente su función liberadora, según las exigencias de la realidad latinoamericana, configurada cuantitativa y cualitativamente por lo que es la realidad de sus mayorías populares. La filosofía, al tener como objeto y punto de partida la historia, tiene una intrínseca dimensión política que debe tratar de realizar adecuadamente para no caer en falsas politizaciones que desnaturalicen su función crítica y creativa, y que la lleven a convertirse en una ideologización más, perdiendo así su capacidad de acompañar críticamente e iluminar las diversas praxis de emancipación que

se dan o que pueden surgir en los diferentes contextos y situaciones en la complejidad procesual de la realidad histórica (Ellacuría, 1985).

En su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985), Ellacuría afirma que su propuesta de una filosofía liberadora no consiste en una mera introducción animadora al filosofar ni en una propuesta aislada del resto de su pensamiento filosófico, sino que se trata de una propuesta elaborada desde el trasfondo de su filosofía de la realidad histórica. Sin esta no se entendería correctamente su planteamiento sobre lo que debe ser una filosofía con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana:

El tema (de la función liberadora de la filosofía) tiene sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar (. ...) La realidad histórica entera forma un todo desplegado en el tiempo, cuya complejidad permite hablar a veces de objetivaciones del espíritu y otras veces de espiritualización de lo objetivo, de naturalización de la historia o de historización de la naturaleza, etc., según las categorías que se quieran usar para unificar mentalmente la compleja unidad de la realidad. En el concepto último de la filosofía han de entrar todas las diferencias cualitativas de un modo articulado y estructural como aparece la propia realidad histórica. La realidad histórica sería la realidad radical desde un punto de vista intramundano, en la que radican todas las demás realidades, aunque éstas sin absolutizarse por completo pueden cobrar un carácter de relativamente absolutas (. ...) Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis (. ...) 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. (Ellacuría, 1985, p. 63)

La realidad histórica como máxima manifestación de la realidad y en su carácter formal de praxis se constituye, pues, en el objeto y el punto de partida de la filosofía de la liberación que propone Ellacuría. Esto implica que dicha filosofía

debe constituirse en una filosofía de la praxis histórica, es decir, en una filosofía que asume como horizonte y como centro de su reflexión filosófica la actividad humana de transformación entendida en toda su complejidad y en “sus 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” (Ellacuría, 1985, p. 63).

Esto hará que la filosofía adquiera un intrínseco carácter transformativo-liberador (político) y hará por consiguiente que ella misma replantee teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Al asumir como objeto de su reflexión tanto las realidades sociales y políticas opresivas como aquellas realidades superadoras de la opresión que se dan históricamente y que enriquecen la complejidad de la realidad histórica, la filosofía se verá forzada en cada momento del proceso a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden a la crítica, al análisis e interpretación, a la valoración y justificación, y a la transformación de esa misma realidad; esto es, con la pretensión de relanzar filosóficamente una praxis histórica de liberación bajo la forma de un apoyo teórico-justificativo a dicha praxis y de los sujetos que la impulsan.

Notas

1. Ellacuría dedica el primer tomo de su tesis doctoral, más de 400 páginas, al análisis de la teoría zubiriana de la inteligencia y a su novedad radical en la historia de la filosofía. Según él, Zubiri da un giro radical a la logificación a la que ha sido sometida la inteligencia desde los griegos, al concebir la intelección como mera actualización de lo real.
2. *Actualidad* no es el carácter de acto, sino el carácter de actual. *Acto* no es el sentido que le da Aristóteles, sino que alude a cierta presencia física de lo real. No es por tanto actuación de unas potencias ni es acción, entendida como algo que deriva de una realidad en acto; es simplemente el acto físico de aprehensión de lo real, que consiste formalmente en actualidad, esto es, el físico “estar” presente lo real en la intelección.
3. Zubiri lo expresa así: “La actividad (humana) tiene siempre carácter de sistema en el sentido de ser un dinamismo estructurado en cuanto dinamismo (. ...) No hay, por ejemplo, una actividad intelectual ‘y’

- una actividad cerebral, sino que hay una única actividad sistemática, que tiene una estructura sistemática intelectual-cerebral”.
4. “Físico” en Zubiri no es lo natural como lo opuesto a lo técnico o artificial. Físico no es tampoco *physis*, lo que tiene naturaleza propia. Físico es sinónimo de real en el sentido estricto del vocablo: “Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es, a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta” (Zubiri, 1980, p. 127).
 5. En la presentación de los trabajos 1972-1973 del seminario Xavier Zubiri, publicados en *Realitas I*, se anuncia la pronta publicación del libro de Ignacio Ellacuría dedicado a la antropología filosófica de Xavier Zubiri.
 6. Este texto inédito de 1974 se puede considerar como el primer borrador de su libro *Filosofía de la realidad histórica*. En dicho texto, Ellacuría comienza con el estudio de la sociedad y de la historia como marco para entender en su concreción lo que es la realidad personal; prosigue con el estudio de la persona, su estructura y sus dinamismos, y concluye con el estudio de las dimensiones individual, social e histórica del ser humano. En el texto del curso “filosofía de la historia” de 1976 en la UCA, aparecen prácticamente los mismos contenidos, sólo que ahora reestructurados en sentido inverso: inicia con el análisis de la materialidad de lo real y prosigue con el estudio de la persona y la sociedad, para concluir con el análisis de la estructura de la historia y sus dinamismos. Posteriormente, en 1984, a raíz de un curso que impartió sobre esta temática, el borrador del texto se imprimió con el título de “Filosofía de la realidad histórica”.
 7. Desde el horizonte de la historicidad, la relación de lo divino y lo humano no puede pensarse en términos de naturaleza y sobre-naturaleza, que sería una racionalización de esa diferencia en términos griegos, sino en términos de liberación y de transcendencia histórica, entendida ésta en términos estructurales, esto es, no como un salirse-de de la realidad, sino como un ahondar y totalizar en la propia realidad.
 8. Este cambio lo destaca en su artículo “Introducción crítica a la antropología de Zubiri” (Ellacuría, 1976b, p. 97, nota 62). Aquí Ellacuría informa que ha redactado un libro sobre filosofía de la historia en el que ha utilizado varios materiales de Zubiri sobre la estructura dinámica de la realidad y del tiempo humano, entre otros.
 9. Véanse los anexos del texto de mi tesis doctoral “Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría”.
 10. Como señala J. Sobrino, esta visión de la historia siempre grávida de “más”, si bien es una tesis que Ellacuría forja y fundamenta teóricamente desde la metafísica de Zubiri, responde primariamente a una honda convicción personal, determinada por su fe cristiana en el misterio de Dios, en el *Deus semper maior*, expresado en lenguaje de transcendencia, y en el Dios de Jesús, expresado en lenguaje bíblico. Esto explicaría la constancia en la evolución filosófica de Ellacuría de su esfuerzo por fundamentar la apertura humana a la transcendencia. Esta cuestión fue el problema central que intentó resolver Ellacuría en su etapa juvenil a través de la síntesis entre la escolástica y el vitalismo, y que sólo después de la lectura de *Sobre la esencia*, encontró un principio de solución, que lo llevó justamente a realizar su tesis doctoral sobre dicha obra de Zubiri (Samour, 2003).

Referencias

- Acevedo, C. (1993). “El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 541-542.
- Ellacuría, I. (1965). *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ellacuría, I. (1968). Curso “*Antropología de Xavier Zubiri*”. Centro de Estudios Especializados (CESDE).
- Ellacuría, I. (1970). “La idea de filosofía en X. Zubiri”, en *Homenaje a X. Zubiri II*. Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Moneda y Crédito.
- Ellacuría, I. (1972). “Filosofía y política”. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 284, 373-386.
- Ellacuría, I. (1973). *Teología política*. Secretariado Social Interdiocesano.
- Ellacuría, I. (1974). “Persona y Comunidad en Zubiri”. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, UCA.
- Ellacuría, I. (1975a). “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 322-323, 409-425.
- Ellacuría, I. (1975b). “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII. Salvat, 109-112.
- Ellacuría, I. (1975c). “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en Vargas Machuca, A. (ed.) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*. Cristiandad.
- Ellacuría, I. (1976a). “Filosofía, ¿para qué?”, *Revista Abra II*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. 42-48.

- Ellacuría, I. (1976b). “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Labor. 49-137.
- Ellacuría, I. (1977). Ellacuría, “Ética fundamental”, en Archivo Ignacio Ellacuría. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ellacuría, I. (1978). “Zubiri en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 361-362.
- Ellacuría, I. (1979a). “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 281-335.
- Ellacuría, I. (1979b). “Fundamentación biológica de la ética”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 368, 419-428.
- Ellacuría, I. (1981a). “La nueva obra filosófica de Xavier Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razón y Fe*, 995, 126-139.
- Ellacuría, I. (1981b). “El objeto de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 396-397.
- Ellacuría, I. (1983). Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 421-422, 965-983
- Ellacuría, I. (1985). “Función liberadora de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 435-436.
- Ellacuría, I. (1987). “Zubiri, cuatro años después”, en *Diario 16* (21 de septiembre).
- Ellacuría, I. (1988). “La superación del reduccionismo idealista”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 477.
- Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990b). “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista latinoamericana de teología*, 20, 109-135.
- Ellacuría, I. (1993). “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación. Revista Latinoamericana de Teología*, 30, 213-232.
- Ellacuría, I. (2001). “La historización de los derechos humanos desde las mayorías populares y los pueblos oprimidos”, en *Escritos filosóficos*, t. 3. UCA Editores.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de la justicia*. Herder.
- González, A. (2009). “Ignacio Ellacuría y la realidad histórica”, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*.
- Samour, Héctor. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares.
- Sobrino, J. (1994). “Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado” (II), *Revista Latinoamericana de Teología*, 33. 215-244.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Editorial Moneda y Crédito-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1970). *Cinco lecciones de filosofía*. Editorial Moneda y Crédito.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial.

Héctor Samour (hsamour@uca.edu.sv).

Doctor en filosofía por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas y docente-investigador del departamento de filosofía en la misma universidad. Dentro de sus publicaciones más recientes destacan: “Ignacio Ellacuría, 30 años después”. (Ed.) Valencia: Tirant lo Blanch, 2021 y “Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica”. Valencia: Tirant lo Blanch, 2019.

Recibido: 28 de setiembre de 2021

Aprobado: 13 de octubre de 2021

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 dinamismos 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 dinamos de la convivencia y de la historia dinamos 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

Randall Carrera Umaña

La componente social de la historia en la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos

Resumen: *En esta investigación se realiza un análisis de la componente social de la historia de la Filosofía de la realidad histórica, a partir de un estudio de los fundamentos zubirianos con los que Ignacio Ellacuría construye el capítulo segundo de esta obra. Con el objetivo de evidenciar su originalidad y trazar una ruta de acceso a las principales categorías de esta temática*

Palabras clave: *Historia, sociedad, especie, phylum, alteridad, conciencia colectiva.*

Abstract: *In this research, an analysis of the social component of the history in *Filosofía de la realidad histórica* is carried out, based on a study of the Zubirian foundations with which Ignacio Ellacuría builds the second chapter of this work. In order to show its originality and trace a path to the main categories of this subject.*

Keywords: *History, Society, species, phylum, alterity, collective consciousness.*

1. Introducción

Sobre la base del pensamiento de Xavier Zubiri, su discípulo Ignacio Ellacuría construye una propuesta filosófica original y de gran densidad metafísica, la cual encuentra en su obra *Filosofía de la realidad histórica* una de sus mayores expresiones. A lo largo de este texto Ellacuría

analiza los diferentes compones de la historia, para finalizar en su último e inconcluso capítulo con una visión particular sobre la realidad formal de la historia, en la cual se visualiza su mayor aporte a la reflexión filosófica.

En esta investigación se parte de la premisa de que si bien es cierto todos los componentes de la historia son fundamentales para la comprensión de este último apartado, en el cual reciben una nueva luz (Ellacuría, 1991, p. 387). El estudio de la componente social es de vital importancia para los intereses y objetivos trazados por Ellacuría. En ella se abordan elementos conceptuales íntimamente ligados a los demás componentes de la historia, particularmente con lo relacionado a lo material y a lo personal.

Sin embargo, la asimilación de estos contenidos no es sencilla, ya que Ellacuría la construye a partir del pensamiento zubiriano, con nociones tomadas de textos de suma complejidad, como *Sobre la esencia* y otros como el amplio curso sobre *El problema del hombre* o *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Los cuales, para una recta comprensión, deben leerse a la luz del pensamiento maduro de Zubiri expuesto en su trilogía sobre la inteligencia. La profundidad de las ideas del filósofo vasco, así como su lenguaje original, creador de nuevas categorías filosóficas, apela a la necesidad de precisar una ruta de acceso a su pensamiento, que permita una mayor comprensión de las tesis planteadas por Ellacuría en esta área.



Por tal motivo, metodológicamente se optó por estructurar cada uno de los apartados de esta investigación, a partir del estudio de las categorías zubirianas utilizadas por Ellacuría, para construir su filosofía. Para luego, presentar el estudio de su pensamiento, evidenciando la originalidad de su interpretación. Para ello se recurrió también a otros textos ellacurianos, los cuales iluminan y amplían lo expuesto en la *Filosofía de la realidad histórica*.

Se parte de la explicitación de algunas opciones planteadas por Zubiri, cuyo abordaje es fundamental para comprender el enfoque ellacuriano sobre lo social, luego se profundiza en el fundamento biológico de la sociedad, para finalizar con el análisis estructural de la sociedad, a partir de cinco elementos claves: la alteridad, la habitud social, la impersonalidad de la sociedad, el cuerpo social y la conciencia colectiva. Se finaliza con la elucidación de algunas conclusiones que buscan suscitar el diálogo y la reflexión sobre este componente de la historia y su importancia en el pensamiento liberador de Ellacuría.

2. Nociones fundamentales de Sobre la esencia para comprender lo social

En el capítulo noveno de *Sobre la esencia* (1962) Zubiri presenta un exhaustivo análisis de la esencia misma de lo real. Al desarrollar el carácter entitativo de lo individual profundiza en algunos presupuestos metafísicos, que juegan un papel clave en la componente social de la historia, elaborada por Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica*. Particularmente el phylum como un esquema replicable y la generación en su relación directa con la esencia constitutiva.

2.1. El phylum como esquema replicable

Para Zubiri la especie o quiddidad se funda en la línea multiplicación física y real de las esencias constitutivas, por lo que solamente pueden considerarse como especiables las realidades cuya esencia constitutiva puede multiplicarse, de esta manera la multiplicación filética es la razón radical de la especificidad. Esto debido a que la razón formal de la especie radica en la capacidad de pertenencia a un phylum determinado. “En este sentido, preguntarnos qué es algo, es preguntarnos no por

la clase de realidades a que pertenece, sino por el phylum del que, y en que emerge la realidad y al que pertenece por su esencia constitutiva” (Zubiri, 1962, p. 235).

De acuerdo a Antonio González (1987) esto es fundamental para comprender cómo en el carácter físico del phylum se encuentra la versión a los otros, la cual arranca de la propia realidad biológica. Desde su perspectiva, Zubiri presenta una visión estructural en la que las cosas humanas no forman parte de un gran género, sino que son genéricas por ser el esquema constitutivo un momento estructural de su realidad física. “El animal de realidades es miembro de una especie que está montada sobre un phylum” (p. 79). El cual puede comprenderse como: “un esquema conforme al cual, de una manera vital, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente” (Samour, 2006, p. 72). Esto permite hablar de una versión física de cada individuo a los demás, fundada en este esquema filético.

En este sentido, Ellacuría toma la noción de phylum como un elemento fundamental para construir su pensamiento filosófico. “El phylum no es, una unidad resultante de seres semejantes, unificados mentalmente en razón de sus rasgos comunes; el phylum es una realidad física una” (Ellacuría, 1991, p. 148). Por lo que no debe relacionarse en ningún momento con una realidad mental anuladora de las individualidades. Para Ellacuría es de vital importancia, enfatizar que cada individuo emerge a la realidad desde un phylum determinado, formando una unidad indisoluble entre el individuo y la especie. Por lo que no puede pensarse que el individuo es anterior a la especie, ya que, desde un punto de vista real, existe una clara prioridad de la especie sobre el individuo, dado que su especiación se realiza a partir de la realidad física de la especie (Ellacuría, 1991, p. 149).

La especiación es un dinamismo que se da por la génesis por generación, donde la nueva esencia generada es una esencia específica o quidditativa, pues los padres desgajan una nueva esencia, que no es copia sino novedad. Así el phylum como esquema constituyente genera nuevas esencias abiertas, “donde se transmite un código genético que posee sus potencialidades intrínsecas que configuran el dinamismo del dar de sí como apertura

en el enfrentamiento optativo con la realidad” (Brito, 2019, p. 146).

El phylum corresponde a lo que en cada individuo hay de replicable, a la vez que alude también al conjunto de individuos que forman una unidad física generacional, la cual se encuentra vinculada por lo transmitido y recibido. De forma que “la esencia específica es lo replicable, lo reconstituible, y es solo un momento de la esencia constitutiva” (Ellacuría, 1991, p. 152). Dicho esquema se encuentra actualizado en el individuo, en términos zubirianos: desgajado, es decir, debidamente delimitado.

2.2. Generación y esencia constitutiva

Posteriormente, Zubiri al estudiar el contenido constitutivo e inalterable de la esencia, enfatiza que no debe verse la generación como una mera repetición, sino como la producción de una esencia constitutiva, procesualmente determinada. “En tal caso, la generación no es repetición de la esencia y nada más, sino una estricta constitución genética de la nueva esencia individual qua esencia constitutiva (incluyendo en ella su momento quidditativo, pero en cuanto constitutivo)” (Zubiri, 1962, p. 253). Por lo que la generación puede considerarse como el fundamento de la comunidad específica, pues lo específico es algo que ha sido comunicado.

En ese sentido, Zubiri visualiza la generación como la replicación del esquema constitutivo y a la esencia quidditativa como igualdad del esquema constitutivo genéticamente transmisible. Por ello, como condición para que una esencia constitutiva sea quiddificable debe ser esquematizable. “La realidad de la especie en cada individuo no es, pues en primera línea la realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un esquema constitutivo en una esencia constitutiva” (Zubiri, 1962, p. 311).

Por su parte, Ellacuría propone que en la generación se reciben caracteres filéticos específicos, donde el phylum es interiorizado en cada engendrado, permitiendo la construcción de su propia individualidad y que a la vez le hacen común a los demás individuos, pues “la afirmación de sí mismo como individuo es la afirmación de todos los demás, con los que forma la especie” (Ellacuría, 1991, p. 150). Señala, además, que filetización, especiación e individualización conforman un solo

proceso, pero con términos distintos. Por ello, “la especie, en el sentido de esencia específicamente real, es el grupo de notas genéticamente transmisible y perdurables por interfecundidad” (Ellacuría, 2007a, p. 267). De esta forma, no se transmite la esencia, sino el esquema constitutivo, por lo que se trata de una realidad que surge de un phylum.

Enfatiza que en la generación se configura lo generado, no solo por lo que recibe del generante, sino también del medio; de sus situación y colocación respecto a otras realidades. Para los intereses del Rector de la UCA es fundamental reafirmar que en la generación se comunica un esquema constitutivo, que se trasmite para que el generado sea lo que va a ser, pero a su manera, por lo cual “el generado es la reconstitución de ese sistema esquemático” (Ellacuría, 1991, p. 151). El cual se reconstituye según lo que se va realizando en cada sustantividad individual, pero sin dejar de lado nunca su pertenencia a dicho esquema.

Todo esto permite comprender que el hilo conductor de la componente social gira en torno al problema de la unidad entre el esquema constitutivo, respecto a la esencia constitutiva, dicho en otros términos la presencia de los otros en la unidad individual. Siguiendo a Zubiri, expresa que la unidad filética se integra con la esencia constitutiva y ésta a la vez con los demás miembros de la especie, por lo que puede hablarse de un respecto coherencial de cada individuo con los demás. Aunque esta versión filética no es idéntica a la unidad coherencial de la esencia, Ellacuría afirma que se trata de una unidad cuasi-coherencial, una versión filética que se aproxima en algún modo a la unidad coherencial. Esto permite expresar que cada uno es lo que es, respecto de los demás¹.

Estos presupuestos serán vitales para la construcción teórica de lo que Ellacuría, comprende como el fundamento biológico de la sociedad, tal como se detalla a continuación.

3. El fundamento biológico de la sociedad

Zubiri (1962) propone que la unidad filética, como momento de la unidad coherencial primaria pertenece a la esencia constitutiva, la cual tiene delimitado en acto su esquema constitutivo, por medio de la filetización. Por lo que la actualidad

de la versión a los otros, es un respecto coherencial con tres caracteres específicos: ser en sí, común con los demás y originado (pp. 317-318).

Aunque Ellacuría en este ámbito no se separa de los postulados zubirianos, su reflexión sobre lo social, presenta desarrollos sumamente originales. Desde su perspectiva “la sociedad humana y consecuentemente la historia son lo que son desde y en esta dimensión específica, aunque no se reduzca a ella” (Ellacuría, 1991, p. 155). Por lo que la versión a los demás se encuentra inscrita en su propio esquema constitutivo y fundada en la generación.

Reafirma que esta versión es inexorable en el hombre, pues le corresponde hacer su vida con las cosas físicas, los demás hombres y su realidad propia, ya que la autoposesión se realiza de manera convivente. “Estas cosas que son los hombres, intervienen en mi situación, no solamente porque son otras cosas que yo, sino que intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen” (Ellacuría, 2007b, pp. 328-329). Dicha versión se modula a través de la familia, la raza y otras instancias, donde se presenta gradualmente la aparición de un otro, como diverso a mí. Alguien con quien la persona no se identifica, pero a la que se encuentra vertido biológicamente y con el que se establecen diferentes tipos de relación. “Se abre así biológicamente el ámbito del otro” (Ellacuría, 1991, p. 156).

Esta idea es clave para comprender que el ser humano se constituye respecto a los demás, por lo que los otros no pueden verse como un añadido superficial, sino más bien como el cumplimiento de lo que cada uno es ya en sí mismo por su propio esquema. Por lo cual “en el corazón mismo del individuo específico se constituye el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada uno” (Ellacuría, 1991, p. 156). Estas tesis de raigambre zubiriano, tendrán grandes consecuencias metafísicas, que en los capítulos posteriores de la *Filosofía de la realidad histórica* serán desarrolladas desde perspectivas antropológicas, sociales e históricas, íntimamente ligadas. En términos de Héctor Samour (2006), la convivencia social surge de la generación específica, pues es una convivencia genética, “la generación mantiene filéticamente vertidos a todos los pertenecientes a la misma especie” (p. 73). El punto fundamental radica en que no debe pensarse que el individuo ya está constituido plenamente en su realidad

y lo social aparece como algo externo. Sino que se funda en la realidad psicoorgánica del animal de realidades y no en una comunidad de ideales o comunicación de personas.

La especie conlleva entonces una vinculación generacional, que permite la versión de unos a otros, por lo que debe considerarse la raíz de la sociabilidad humana (Ellacuría, 2007a, p. 265). Cabe acotar que, si bien es cierto, tanto para Zubiri como para Ellacuría la sociedad y la especie no son lo mismo, ambas se encuentran en el estrato de lo biológico, por lo que están a la base de lo social. De ahí la razón por la que Zubiri se haya preocupado por el estudio del carácter real de la especie en cuanto tal y su paso a la sociedad.

Estos aspectos permiten profundizar en lo social, a partir de un estudio de índole estructural.

4. Análisis estructural de lo social

En la propuesta teórica de Ellacuría, se distinguen cinco elementos de lo social: un proceso gradual de alteridad, la habitud social, lo impersonal de lo social, lo social como cuerpo y la conciencia colectiva.

4.1. La alteridad como un proceso gradual

En el curso dictado en 1953 titulado *El problema del hombre*², Zubiri ofrece el soporte teórico sobre el cual Ellacuría construye su original interpretación sobre la realidad social del ser humano.

De acuerdo con el pensador vasco, los demás intervienen en la vida individual desde los primeros momentos de la existencia, creando sus situaciones, generando una verdadera co-situación, comprendida en términos de convivencia, pues lo que el hombre hace es convivir con los demás. De esta manera los otros afectan la situación que ellos mismos han creado, a la vez que afectan también la manera como se encuentran en la realidad del otro. “Por su convivencia, los demás hombres me afectan en una situación más radical que las cosas físicas” (Zubiri, 2016, p. 224), por lo que la vida humana es concebida por este autor como autoposesión convivente, pues los otros ya están en mí mismo.

El punto de partida de Zubiri, radica en la intervención de los demás en la vida persona, pues

“por las mismas razones que el resto de los animales el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano (Zubiri, 2016, p. 235). Es por eso que en el niño es evidente como los demás vienen a él y al encuentro de sus necesidades, pues al hacerse cargo de la realidad necesita del socorro de los demás. Su situación es de indigencia, en un claro problema de nutrición y amparo (González, 1987) esta coyuntura, nace de su inteligencia sentiente, que le permite abrirse a las cosas y a los demás, pues “la raíz de que estemos vertidos a los demás es la raíz misma de la animalidad” (Zubiri, 2016, p. 236).

Aunque no pueda hablarse todavía de una alteridad en el sentido pleno de la palabra, Zubiri menciona que los demás se encuentran en la vida del niño, afectándolo de manera real, configurando su propia vida y orientando sus pasos. Es la forma física y real de los otros de estar en su vida y lo van haciendo como ellos, pues al estar abierto a la especie, se puede afirmar que los otros están en mí. Este carácter de socorrenia, permite visualizar como “los otros ya están en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por consiguiente, mi forma de autoposición” (Zubiri, 2016, p. 238). Es la humanidad misma la que forma parte del niño, no tanto como un alter ego, sino como un ego en alteridad, donde los otros se visualizan como lo humano que viene de fuera, “una realidad que desborda la realidad mía” (Zubiri, 2016, p. 258). Se trata de un fenómeno psicofísico que imprime su modo de ser, por lo que Zubiri enfatiza que lo que se le da al niño en un primer momento no es la alteridad, sino lo humano de la vida.

Ellacuría propone una distinción que aclara las tesis zubirianas analizadas hasta este momento, a partir de la diferencia entre una aproximación morfogenética a la socialidad y otra ontogenética. La primera reúne las tesis relacionadas con la fundamentación biológica de la sociedad, en las cuales se expresa la versión real y física a los demás presente en la realidad personal, gracias al phylum. Mientras que en la segunda, los demás colaboran en la configuración de la realidad personal a través de la transmisión y recepción de formas de estar en la realidad, esta intromisión de los demás lo introduce en un haber humano que lo configura y rodea.

La aproximación ontogenética complementa las tesis relacionadas con lo biológico y permite la comprensión de la visión de la otredad y de la publicidad en Zubiri. Por ello, Ellacuría orienta su análisis a partir de la situación de indigencia y socorrenia que experimenta el niño en los primeros años de su vida, dejando claro que la búsqueda que el menor realiza en los demás, no es fruto de un razonamiento, sino de su inteligencia sentiente, ya que “se encuentra así mismo como vertido indigentemente a los otros” (Ellacuría, 1991, p. 168). En este primer momento de desamparo humano, los otros son simples realidades estimulantes, que imprimen su impronta en el niño.

Para Ellacuría la versión física inicial, fruto de su filetización, se actualiza en la relación del niño con quienes lo rodean, permitiéndole una primera autoposición en socorrenia. Esto es una verdadera actualización y no una simple vivencia, pues es la realidad de los otros que se introduce en la vida propia, por lo que la realidad propia se realiza desde la apertura sentiente al realizar la realidad ajena (Ellacuría, 1991, pp. 169-170). La cual inicia teniendo primero a los demás dentro de sí, descubriendo paulatinamente su propia humanidad a través de los otros, esto permite comprender porque lo humano viene de afuera, siendo algo que se interioriza, sin caer en ninguna contradicción respecto a la presencia previa de los otros en la individualidad personal. Por tanto,

son los otros lo que van configurando mi propia vida, pero lo que los otros van configurando es mi propia vida, que cada uno ha de tomar en sus brazos cada vez con mayor autonomía, cada vez con un carácter más pleno de ab-soluta. (Ellacuría, 1991, p. 170)

Todo esto le permite a Ellacuría precisar su análisis en torno a lo público. Zubiri había afirmado que la intromisión de los demás afecta de manera significativa el modo de quedar de las cosas. Pues los demás ofrecen acceso a ellas o por el contrario, lo niegan, ya que no basta con que las cosas estén ahí, su disponibilidad depende de los demás. “El estar a disposición necesita otra dimensión esencial que implica la referencia a los otros: que los otros dejen o no las cosas a mi disposición: y este dejar es lo que les confiere su

positivo carácter de disposición” (Zubiri, 2016, p. 240). Significa que la publicidad no afecta intrínsecamente a las cosas por sí mismas, sino a su condición, pues son los demás los que marcan o impiden su acceso.

En términos de Oscar Barroso (2007), lo humano viene de fuera. “Las cosas adquieren para mí publicidad por lo humano. De esta forma, tampoco se puede decir que me encuentre con los otros en mi trato con las cosas, sino justamente lo contrario: las cosas me son dadas por los otros (p. 181).

Ellacuría retoma en su análisis el carácter público de la publicidad, antes señalado por su maestro. “La publicidad se entiende aquí como aquella condición de lo humano por la cual este ámbito de lo humano está a disposición de todos” (Ellacuría, 1991, p. 171). Desde su perspectiva, se trata de una referencia actualizada a los otros, en el sentido de que faciliten o impidan el acceso a las cosas reales, por lo que sobre la base de los presupuestos zubirianos, reafirma el papel de la condición que poseen las cosas, como algo derivado de la acción de los demás. Aquí radica uno de los pilares de la alteridad, comprendida no todavía en su sentido pleno, sino desde la inserción externa de lo humano en la vida individual, analizada anteriormente, Ellacuría se refiere a la alteridad que se construye sobre la base de la publicidad.

La cual conlleva afirmar que lo público es anterior a lo otro. Ya que al nacer se entra en un mundo de carácter público, cuya interiorización configura la propia vida y un determinado modo de ser. Pero también dicha publicidad puede contribuir a la construcción de un modo deshumanizante, por lo que la determinación del ser personal puede darse en condiciones muy diversas. También es importante acotar, que para Ellacuría no hay contradicción entre lo público y lo privado, pues para el niño todo es considerado como suyo, es decir, disponible; es un hacerse a partir de lo que son los otros, aunque estos no se encuentren aun debidamente diferenciados. Este haber humano y público será la clave para la comprensión de lo social. “Por ello, la publicidad es una de las manifestaciones de lo social, así como una de sus estructuras básicas” (Ellacuría, 1991, p. 173), desde donde se descubrirá, tanto lo personal como lo social. Se trata entonces un proceso de descubrimiento de lo personal, lo social, lo histórico y lo biográfico. Ya que vertido

a los demás desde su propia realidad específica, la vida humana es la actualización de esa versión real a los demás; además de ser estricta convivencia. Es en esta convivencia donde se va a ir realizando intrínsecamente la socialidad humana.

Lo anterior permite afirmar que Ellacuría estructura su componente social en torno a dos tesis zubirianas fundamentales: La primaria versión de cada individuo respecto a la especie y la intromisión de los demás en la vida pública, pues el hombre debe hacerse cargo de dicha versión y de esta intromisión pública. Además, aquí se evidencia una de las principales diferencias con los animales, los cuales se encuentran simplemente entreverados de manera estímúlica, a diferencia del hombre, el cual “no está vinculado propiamente a lo que los demás hombres hacen o dicen o son, sino que está vinculado a lo que le dicen en realidad, a lo que hacen en realidad, a lo que son en realidad” (Ellacuría, 1991, p. 181).

Luego de la alteridad presente en la intromisión de los demás en la vida propia y en el carácter público de las cosas, es necesario dar un paso más hacia lo que Zubiri y Ellacuría denominan la *habitud social*.

4.2. La *habitud social*

Para Zubiri de suyo el hombre es vinculado y vinculable, por lo que entre lo individual y lo social se da una unidad primaria, física y real. Donde los demás añaden algo a la realidad personal que es una exigencia natural, pues las personas y las cosas físicas son para Zubiri un ingrediente de lo humano que constituye su morada (Zubiri, 2016, pp. 254-255). Esto significa una forma de realidad inespecífica, que afecta al hombre en tanto que realidad, aspecto que le da carácter físico y real a la sociedad sin caer en ninguna clase de sustantivación.

Esta vinculación, es conceptualizada como *habitud*, una manera real y efectiva de sentirse afectado por los demás. “Consiste en que los hombres tengan una manera de vivir con los demás hombres, que les salga de dentro y a su modo” (Zubiri, 2016, p. 260). Ya que el hombre se encuentra física y realmente modulado por los demás, de manera que el fenómeno social, constituido por la alteridad, matiza desde los demás la propia

realidad, pues el hombre se encuentra circunscrito a este haber humano, presente en alteridad. El contenido de este nexo social “es una unidad cuya realidad es ser un modo. Y cuyo carácter modal es ser una hexis, una habitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la de los demás” (Zubiri, 2016, p. 260).

Por su parte, Ellacuría centra su atención no solo en la discusión de las posturas teóricas que no han comprendido plenamente lo social, sino también en su raíz primordial, a partir de la idea zubiriana de habitud. La cual visualiza como un modo intermedio entre las acciones y las estructuras, “es el modo primario que tiene la realidad de habérselas con otras precisamente por las estructuras que posee [...]” (Ellacuría, 1991, p. 183). Permitiendo la actualización de las cosas en un determinado respecto.

Esta habitud se caracteriza por la apertura propia de la realidad humana, que le permite hacer suyas las demás realidades; además, de que la ratificación de dicha apertura reduplicativamente específica, en el autoposeerse de la vida se relaciona directamente con el ser del hombre, un ser en convivencia. Es necesario recordar que, por ser la apertura humana sentiente, todos sus modos de conexión se conforman por lo que de sentiente tiene el animal de realidades. Por lo que la apertura es primero al haber humano, antes que a una realidad concreta; se trata además, de una unidad estructural dinámica que se despliega en distintas formas de unidad entre los hombres.

La habitud social es un modo primario de habérselas con la realidad, que se encuentra más allá de un simple comportamiento, “envuelve la totalidad del animal de realidades en su versión a los demás” (Ellacuría, 1991, p. 184). Aspecto que puede comprenderse como la actualidad primaria de la versión del hombre hacia los demás, a los cuales se encuentra unido por un respecto coherencial primario. Se trata pues de una habitud de alteridad, donde los demás son aprehendidos y actualizados como otros y vertidos entre sí. La cual representa un concepto más radical para comprender lo esencial de la socialidad, una versión de realidad a realidad (Ellacuría, 2007b, pp. 330-331).

Para Ellacuría lo social de la habitud se refleja en la actividad humana, particularmente en su carácter unitario, pues al contrario de los

idealismos hegelianos, se trata de una actividad de orden psico- orgánico, en la que no hay espacios para dicotomías³.

A partir del carácter unitario y complejo de la actividad humana, Ellacuría propone una interpretación del fenómeno social en la que las acciones del conjunto, también deben verse integralmente desde esa dimensión psico-orgánica. Donde en determinados momentos algunas notas predominarán sobre otras, según las circunstancias y particularidades específicas. Esto le permite visualizar el carácter filético de la actividad social, donde la convivencia es fruto de la generación específica, fundada en realidad psico-orgánica antes mencionada. En otras palabras, “existe una necesaria convergencia entre la persona como individuo y la sociedad, entre él y las instituciones de las que necesariamente participa, en las que se realiza como persona, como animal de realidades y como ser abierto” (Serna, 2009, p. 178).

Esto debido a que por la generación cada individuo queda en una situación real y una co-situación real donde los demás se encuentran introyectados en la vida personal. Esta confluencia en un haber humano previo, concebido como un proceso de humanización, es para Ellacuría uno de los elementos principales de la socialización. Como un proceso de interiorización del mundo humano, que interviene en la propia realidad (Ellacuría, 1991, pp. 187-188).

Luego de la habitud, el siguiente elemento de lo social es lo impersonal.

4. 3. Lo impersonal de lo social

En la segunda lección del curso *Tres dimensiones del ser humano, individual, social, histórica*, dictado en 1974, abocada al estudio de la dimensión social⁴, Zubiri dedica parte de su estudio al tema de la impersonalidad de lo social. Desde su perspectiva, es necesario distinguir dos momentos claves de las acciones humanas, pues no son lo mismo las acciones de la vida personal, visualizadas como modos de posesión, o momentos propios del dinamismo de la suidad, que las acciones dadas en la persona o que tienen lugar en ella (Zubiri, 2006, p. 57). Las primeras aluden a momentos de la vida personal, mientras que las segundas corresponden a acciones que no pueden considerarse

estrictamente como personales, las cuales son las claves de la impersonalidad.

De esta forma, Zubiri presenta lo impersonal como un modo de la persona, concibiéndolo como una reducción, en la que los actos personales quedan en suspenso. Un ejemplo de esta impersonalización se da en la alteridad, en la cual se es persona en tanto que otras, permitiendo la convivencia impersonal de las personas, tal como sucede en la sociedad. “La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad” (Zubiri, 2006, p. 57), como una forma restringida de convivencia.

En esta impersonalidad de lo social, Zubiri afirma que una persona es sustituible por otras, ya que por basarse en la alteridad se conserva la estructura, aunque varíen las personas⁵. Posteriormente, en *Estructura dinámica de la realidad* afirmará que el dinamismo de despersonalización que se realiza en la sociedad encuentra en la publicidad su carácter de encuentro, por lo que en la habitud de alteridad la despersonalización puede considerarse como un dinamismo de comunicación (Zubiri, 1989, pp. 256-257).

Ellacuría ofrece una interpretación particular de esta impersonalidad de la historia. Su análisis parte de las acciones que pertenecen a la persona, las cuales nunca deben verse como personales, pues solamente se dan en ella, pero no le pertenecen. “Lo personal reducido a ser de la persona: he aquí la esencia de lo impersonal” (Ellacuría, 1991, p. 190). Esta idea es fundamental, pues, aunque tiene claro que la sociedad se funda en la animalidad de la especie y que la versión específica es personal, afirma que lo social no elimina lo personal, sino que lo modula y complejiza.

Esto implica que en la persona se den diversos grados de reducción de lo personal, en el que predomina lo natural sobre lo opcional, pues se trata acciones de la persona, que “no son reduplicativa y formalmente personales” (Ellacuría, 1991, p. 190). Ya que no actualizan formalmente su suidad. Coincide con Zubiri en que se trata de una reducción a la alteridad, sin espacio para la cosificación, pues la reducción social apunta a la alteridad y comunicación no personal de la alteridad con los otros. En la que son vistos como desempeñadores de una función, pues el otro aparece con toda su individualidad como un elemento inminentemente social. Donde se comprende que una persona pueda

ser sustituida por otra, permitiendo la conservación de la estructura social.

Para Ellacuría, esto tiene sentido porque la versión es a los miembros de la especie, que se actualiza en un haber humano en el que todos los miembros están presentes, pero de manera diferenciada. Por tanto, la impersonalización se guía por el camino de la alteridad y no de la personalización. De esta manera, “el individuo solo interviene históricamente cuando su acción pasa a ser social. La refluencia de lo social en lo individual es personalización, pero la influencia de lo personal en lo histórico es socialización” (Brito, 2019, p. 197).

De ahí la importancia de comprender la noción de cuerpo social desarrollada por ambos autores.

4.4. Lo social como cuerpo

En *El hombre y su cuerpo*⁶ Zubiri afirma que la realidad humana es una unidad estructural primaria de notas psico-físicas, cuyos momentos de organización, solidaridad y corporeidad, se encuentran debidamente determinados. Formando un sistema que definen la posición de cada nota.

El momento de organización se comprende como una complejión, en la que cada una de las notas del sistema repercute tanto estructural como funcionalmente sobre las demás; mientras que el de solidaridad, fundado en la organización, gira torno a la posición que cada una de las notas posee en el sistema, ya que cada nota es solidaria de las demás (Zubiri, 1982, pp. 92-93). Por su parte, el momento de corporeidad apela a que la sustantividad humana tiene cuerpo en la organización solidaria de sus notas, convirtiéndose en su presencialidad física en la realidad. “Corporeidad no significa aquí un carácter abstracto de algo que fuera del cuerpo, sino que es el abstracto de corpóreo. Y corpóreo es un carácter de la realidad humana entera, sistema psico-orgánico entero (Zubiri, 1982, p. 93). La corporeidad es entonces un momento estructural de la sustantividad entera.

Posteriormente, en su curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, presenta una aplicación de su visión del cuerpo a la convivencia como una co-realidad. “La convivencia es un carácter específico de la realidad propia de la sustantividad humana en cuanto tal” (Zubiri, 2006, p. 53), donde se visualizan los tres momentos

analizados anteriormente, pues la clave no radica en comprender la sociedad como un organismo, sino en visualizar la convivencia como solidaridad funcional o interindividual, pues la unidad de la solidaridad reposa sobre la convivencia.

Desde la unidad a los otros que otorga el phylum se evidencia la función de corporeidad, donde tomar cuerpo es un modo de presencialidad. “Socialmente, mi unidad y mi alteridad toman cuerpo en la unidad y alteridad de los otros” (Zubiri, 2006, p. 55), razón por la que la convivencia es corporeidad social, ya que tomar cuerpo implica constituir la realidad propia en un co-principio con los otros y en principio de presencialidad actual.

Esta noción zubiriana del cuerpo será de gran influencia en Ellacuría. Al afirmar que “convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás” (Ellacuría, 1991, p. 195), esto significa estar actualmente presente en la vida de los demás, donde la realidad es co-principio de los otros. Desde su perspectiva, esta visión del cuerpo es fundamental para comprender lo que significa el cuerpo social. El cual se caracteriza particularmente por su especificidad, ya que es la corporeidad propia de una especie biológica que gracias al phylum constituye un carácter y posee una generación por alteración.

Es en el cuerpo social donde se descubre la realidad propia y la de los demás y gradualmente su condición personal. Es algo físico y real. Tal como apunta Héctor Samour (2006) “inevitablemente estamos incorporados a un cuerpo social y nos movemos en el conjunto de posibilidades que él mismo nos ofrece” (pp. 84-85). El objetivo de Ellacuría es recordar que lo biológico es esencial no solo para comprender al individuo, sino a todo el cuerpo social, la omisión de este carácter biológico ha sido uno de los grandes errores de las diversas posturas sobre lo social.

Ellacuría señala seis elementos claves de la corporeidad social: especificidad, corporeidad somática, circunscripción, alteridad, carácter unitario-estructural y dinamismo procesual (Ellacuría, 1991, pp. 197-203).

Especificidad. Corresponde a la corporeidad propia de la especie biológica, pues se basa en la realidad física del phylum, donde los individuos surgen específicamente. En este sentido se construye una verdadera comunidad biológica.

Corporeidad somática. La sociedad toma cuerpo en la organización solidaria de los miembros de la especie, por medio de su unidad estructural y de su presencia física. Esto debido a que la vida social arranca de la organización solidaria de la especie, permitiéndole ser actualidad del carácter somático de la corporeidad. También toma cuerpo en diversos usos, costumbres, instituciones y grupos sociales, por lo que lo social es más que una dimensión del ser humano, es una forma de realidad con un cuerpo estructural. El carácter real de lo social debe entenderse de manera estructural y su unidad en la habilidad de la alteridad

Circunscripción. Pues todo lo humano debe darse en un cuerpo social, por lo que de manera positiva determina lo humano, como un límite que posibilita la realización de las realidades sustantivas. Lo propio es su carácter de alteridad impersonal, ya que lo social no puede realizar apropiaciones de modo personal, posee su propio rumbo, el cual no es dirigido por las acciones personales.

Alteridad. Define la versión social, en tanto que social, ubicándose en lo humano en tanto que otro. Esto le da consistencia a lo social, más allá de las opciones de los individuos, pues “lo social tiene su propia realidad, su propia independencia de las voluntades de las personas” (Ellacuría, 1991, p. 199). Se trata entonces de unidad en la alteridad, que permite la superación de todo tipo de dualismo entre la realización del individuo y de la especie, entre las necesidades individuales y las específicas.

Carácter unitario. Pues todos los elementos anteriores conforman el cuerpo social, por lo que debe reconocerse su propia realidad y autonomía. De esta manera la sociedad es realidad corpórea, dados sus estructuras, consistencia y dinamismos, los cuales son independientes de las voluntades. Incluye además, toda una serie de subsistemas que constituyen su unidad, tales como las familias, clases y etnias.

Carácter estructural. Posee sus propias leyes estructurales, por ser una forma de realidad, donde sus sistemas cumplen una posición en el sistema entero, lo que Ellacuría denomina una co-posición y una co-situación. Esto debido a que las esencias abiertas actualizan su carácter estructural.

Dinamismo procesual. Por ser estructural es dinámico y procesual, ya que se encuentra en una transición permanente de un estado a otro.

Lo que sí puede afirmarse es que el dinamismo intrínseco de la sociedad es un dinamismo procesual y estructural que implica la unidad del cuerpo social, la totalización de los subsistemas en un único sistema estructural y el dinamismo procesual y totalizante de este todo unitario que es el cuerpo social. (Ellacuría, 1991, p. 203)

De esta manera el cuerpo social es el concepto preciso para comprender la sociedad humana, la cual tiene sus raíces en la especie y su carácter formal en la habitud de alteridad personal.

4.5. La conciencia colectiva

Zubiri no trata directamente la conciencia colectiva, solamente pueden encontrarse algunas alusiones en *Naturaleza, Historia, Dios*, en las que al abordar el tema del pecado original, expresa que éste no se limita solamente a la acción individual, sino que posee un claro matiz histórico.

Según análisis de Ellacuría, desde Zubiri puede hablarse de la dimensión colectiva de la conciencia individual, donde no hay espacio para la sustantivación de categorías como la conciencia, tanto colectiva como individual. Desde su perspectiva los actos humanos son actualizaciones de la mismidad social, que determinan el ser y la personalidad, por lo que deben considerarse como actualizaciones de la socialidad y sus contenidos. Esto justifica un ámbito común y comunicado donde confluyen las conciencias individuales, ubicado en lo impersonal.

Fundamenta su enfoque a partir de la realidad individual y campal de cada cosa, presupuesto que Zubiri no aplicó directamente a lo social. El campo se funda en las cosas reales, es un algo más que nos introduce en ellas, un excedente constitutivo de lo real. Esto le permite a Ellacuría afirmar que cada individuo es campalmente lo que es, por lo que puede decirse que es a la vez individual y social, pues su socialidad, lo constituye y lo excede. “Cuando esta excedencia constitutiva se da en la línea estricta de lo impersonal, es cuando

estamos estrictamente en ámbito de lo social” (Ellacuría, 1991, p. 239).

Para Ellacuría, lo impersonal es común y comunicable, reside en las personas, pero sin ser formal y reduplicativamente de ellas, sino que le pertenece a cualquiera por su carácter colectivo. Por lo que puede hablarse entonces de una dimensión colectiva de la conciencia, como expresión de su dimensión impersonal. En lenguaje zubiriano, es la campalidad impersonal de la conciencia o campalidad social, pues el campo social no es algo externo u objetivado, sino que radica en el individuo, pero excediéndolo. Con esto supera el dualismo presente en otras propuestas entre lo individual y lo social, ya que se respeta su autonomía, al visualizarlos como momentos claramente diferenciados.

De esta manera, en la *Filosofía de la realidad histórica*, la conciencia colectiva alude a la campalidad impersonal, que desborda las inteligencias individuales, adquiriendo cierta autonomía, pero sin entidad física. Sin embargo, el hecho de que carezca de sustantividad no impide que posea realidad. “Se trata de un ámbito real, que fluye necesariamente de la estructura real de cada animal de realidades y de la sociedad humana, un ámbito que configura desde dentro cualquier actividad de los individuos” (Ellacuría, 1991, p. 240).

Finalmente, la conciencia colectiva tiene un carácter estructural. Pues posee una posición dentro del conjunto social, adquiere realidad dentro de la estructuralidad de un sistema. Este carácter permite visualizar como la conciencia colectiva actúa con gran independencia.

Es claro entonces que en cuanto a los individuos se desenvuelven total o principalmente como personificación de determinadas categorías, su mismo modo de pensar ya no es individual, sino que es el correspondiente a las categorías que personifica y a los intereses de los cuales es portador. (Ellacuría, 1991, p. 246)

Es importante mencionar que todos los elementos citados en este análisis estructural de lo social, serán de fundamental importancia para comprender los objetivos trazados por Ellacuría, no solamente en esta obra, sino también en sus demás escritos. Pues en los capítulos posteriores

se especificará el vínculo que la componente social posee con lo personal⁷ y con la realidad formal de la historia. Además, la convivencia es clave para comprender la posición ellacuriana respecto a la apropiación de posibilidades, la cual permite el ingreso a lo histórico, pero que se encuentra claramente condicionada por lo individual y lo social (Ellacuría, 2007a, pp. 270-271).

5. Conclusiones

El análisis realizado en torno a la componente social de la historia, en la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, permite elucidar las siguientes conclusiones.

Esta obra es construida en un fecundo diálogo con la filosofía de Xavier Zubiri, particularmente con su metafísica y antropología. Es necesario tomar en cuenta que Ellacuría inicia su vínculo académico con Zubiri en una etapa concreta del pensador vasco. El cual se encuentra gestando el paso a su madurez intelectual, por medio de la publicación de su obra *Sobre la esencia* y el desarrollo de sus cursos posteriores. Por lo que debe precisarse que es un Zubiri concreto el que influye en la filosofía de Ellacuría, diferente al que incidió en el pensamiento de discípulos previos. Pero que aún no ha concretado la síntesis de su filosofía, presente en su Trilogía sobre la inteligencia. Se trata de un Zubiri eminentemente metafísico, marcado por la primariedad de la realidad.

Esto conlleva a que la *Filosofía de la realidad histórica* posea un fuerte fundamento metafísico. Anclado en una visión estructural y dinámica de la realidad. De manera particular, la componente social evidencia la necesidad de Ellacuría de reflexionar sobre la sociedad, a partir de fundamentos filosóficos objetivos, ajenos a todo tipo de idealismos o sustantivaciones. En su construcción, la metafísica y antropología zubiriana son utilizados como el sustento teórico para responder a las inquietudes principales de Ellacuría.

Para una comprensión plena de los contenidos del segundo capítulo de este texto, así como de toda la obra, es necesaria la asimilación de las categorías claves de la metafísica zubiriana expuestas en *Sobre la esencia*. En ese sentido, el phylum es concepto fundamental para adentrarse en la riqueza de la componente social, como fundamentación

biológica de la sociedad. Además, de encontrarse vinculado con nociones fundamentales como la especie, la esencia constitutiva y el individuo.

Es importante mencionar que Ellacuría no se limita a una simple enumeración de las tesis zubirianas, sino que su metafísica es la base para suscitar el análisis y revisión de diversas teorías relacionadas con el origen de la sociedad. Ellacuría responde a estos planteamientos desde Zubiri, no para defender las tesis de su maestro, sino en miras a la radicalidad y a la búsqueda de fundamentación.

Sin negar la fundamentación biológica de la sociedad, Ellacuría hace uso de una vía ontogénica para evidenciar la importancia de elementos claves de la sociedad como la convivencia y la alteridad en sus diversas y graduales expresiones. Los cuales expresan la actualización de esa versión interna del individuo hacia los demás, fruto de su esquema filético.

Sustentado en Zubiri, Ellacuría reafirma la impersonalidad de lo social, aspecto que no viene en detrimento de la persona, sino que es una muestra de una reducción que solamente puede darse en el ámbito de lo personal. La cual es necesaria para un tipo concreto de alteridad que permite la sustitución de las personas, de cara al funcionamiento de lo social. Además, este tema será clave para dilucidar la filosofía propia de Ellacuría, en ámbito tales como la impersonalidad de la historia y la reflexión sobre su sujeto.

Notas

1. Para una profundización sobre la influencia de *Sobre la esencia* en el pensamiento filosófico de Ellacuría, véase Carrera (2021).
2. Este curso de 35 lecciones fue dictado por Zubiri entre 1953 y 1954. Ellacuría utiliza parte de este material en su edición de *Sobre el hombre* (2016). Para esta investigación cobra relevancia el capítulo VI, en torno al hombre como realidad social.
3. Para comprender la importancia de esta afirmación es necesario recurrir a las tesis de Zubiri en *El hombre y su cuerpo*, donde expresa que en la actividad humana ninguna nota actúa por su propia cuenta, ya que siempre es nota – de, por lo que su actividad debe comprenderse como un momento de la actividad de los demás, permitiéndole hablar de actividad de toda la sustantividad.

“Es lo que expreso diciendo que la actividad humana es unitariamente psico- orgánica en todos, absolutamente todos sus actos” (Zubiri, 1982, p. 98). Se trata entonces de una actividad que le pertenece al sistema entero.

4. Este curso fue publicado hasta el año 2006. Antonio González al editar la *Filosofía de la realidad histórica*, lo identificó con las siglas TIZ.
5. Zubiri propone otra forma de convivencia denominada comunión personal “Aquella forma de convivencia en la cual yo tomo cuerpo, formo cuerpo en la vida de los demás con las otras personas, pero no en tanto que otras, sino en tanto que personas” (2006, p. 58). Donde cada persona es insustituible
6. Publicado en *Asclepio*, 1973 y recopilado por Germán Marquín Argote, en *Siete ensayos de antropología filosófica* (1982).
7. Un riguroso análisis de la componente personal de la historia en Ellacuría, con referencias importantes a la socialidad se encuentra en Martínez (2021).

Referencias

- Barroso, O. (2007). Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*. 120, 173-205.
- Brito, M. (2019). La realidad histórica desde las posibilidades. Una nueva lectura para la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. [Tesis Doctoral no publicada]. Pontificia Universidad de Valparaíso.
- Carrera, R. (2021). Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad: textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de I. Ellacuría. En H. Samour y J.J. Tamayo (Ed.). *Ignacio Ellacuría treinta años después*. (pp.59-80). Tirant Humanidades.
- Ellacuría, I. (2007a). La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En *Escritos filosóficos II* (pp.199-284). UCA.
- Ellacuría, I. (2007b). El esquema general de la antropología zubiriana. En *Escritos filosóficos II* (pp.285-364). UCA.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta.
- González, A. (1987). El hombre en el horizonte de la praxis. *ECA*. 459-460, 57-87.
- Martínez, L. (2021). La componente personal de la historia: apuntes para una antropología filosófica latinoamericana. En H. Samour y J.J. Tamayo (Ed.). *Ignacio Ellacuría treinta años después*. (pp.81-100). Tirant Humanidades.
- Serna, P. (2009). Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría. *Eidos*. 11, 170-187.
- Samour, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCA Editores.
- Zubiri, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2016). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). El hombre y su cuerpo. En G. Marquín Argote (Ed.) *Siete ensayos de antropología filosófica* (pp.87-100). UNSTA.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Randall Carrera Umaña (randall.carrera@

ucr.ac.cr) Máster, Profesor Asociado y coordinador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Doctorando en Filosofía por la Universidad de Granada. Ha participado como ponente en los últimos congresos internacionales sobre Xavier Zubiri (Bari, 2019) e Ignacio Ellacuría (San Salvador, 2019). Dentro de sus publicaciones recientes destacan: “El enfrentamiento del hombre con la realidad: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante en X. Zubiri”, *Estudios*, Número especial febrero 2021; “Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad: textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de I. Ellacuría”, en *Ignacio Ellacuría treinta años después*. Editado por H. Samour y J. J. Tamayo. Tirant Humanidades, 2021.

Recibido: 28 de setiembre de 2021

Aprobado: 13 de octubre de 2021

Luis Arturo Martínez Vásquez

El dinamismo de lo social y personal en *Filosofía de la Realidad Histórica.* Relectura desde la antropología ellacuriana

Resumen: *La antropología de Ellacuría continua la obra zubiriana; en la cual los dinamismos de la realidad constituyen una unidad metafísica. En Filosofía de la realidad histórica el dinamismo de la vida biológica permite la implicación de lo social y lo personal con una prioridad biológica y cronológica de lo social.*

Palabras claves: *Filosofía de la realidad histórica, Ignacio Ellacuría, antropología, persona y sociedad.*

Abstract: *Ellacuría's anthropology continues Zubirian work; in which the dynamisms of reality constitute a metaphysical unit. In Filosofía de la realidad histórica, the dynamism of biological life allows the involvement of social and the personal components, with a biological and chronological priority of the social.*

Keywords: *Filosofía de la realidad histórica, Ignacio Ellacuría, anthropology, person, society.*

Introducción

La preocupación por lo humano acompaña casi todas las etapas de la vasta obra de Ignacio Ellacuría, quien se ha servido de las categorías desarrolladas por Xavier Zubiri de manera muy particular, para llevar a cabo su propuesta filosófico-antropológica. Este marcado interés también se evidencia

en su texto más relevante: *Filosofía de la realidad histórica*, que a pesar de haber quedado inconcluso posee una gran riqueza en lo que compete a la temática que presentaremos a continuación.

En esta obra, los capítulos sobre la componente social y personal de la historia corresponden en la redacción original del autor un único capítulo, que el editor por criterio de extensión ha decidido dividir; sin embargo, una lectura pormenorizada del texto sugiere la estrecha relación de las temáticas esbozadas en estos apartados, y a la vez la centralidad que tiene, no solamente en el texto al que nos referimos en esta ocasión, sino en la totalidad de la obra madura del filósofo salvadoreño.

La antropología de Ellacuría a partir de la obra de Zubiri

Si bien en la totalidad de la vasta labor intelectual escrita de Ellacuría -de la que se han publicado sus principales textos- es posible identificar algunas obras que siguen textualmente las ideas de Zubiri con la pretensión de resumir o sistematizar algunas de sus publicaciones como por ejemplo los *Índices de Sobre la esencia* (Ellacuría, 1965b), o *El hombre: lo real y lo irreal* (Ellacuría, 2005); también es claro que la mayoría de los escritos del jesuita vasco salvadoreño poseen una originalidad en la que a partir de las ideas de Zubiri intenta redimensionar estas categorías desde una nueva perspectiva. La pretensión de este apartado es demostrar algunos de los elementos que nos

permiten sostener esta afirmación en el ámbito propio de la antropología.

Zubiri se dedica a hacer metafísica antes que antropología (Cfr. Gracia, 2010, pp. 148, 150); en su búsqueda por la realidad, por la ultimidad de la realidad, llega de manera directa y decidida al ser humano, abordado en un primer momento desde categorías biológicas y genéticas, a partir de los conocimientos más novedosos de su época.

Aunque se ha propuesto que este ámbito de trabajo de Zubiri “no es una antropología filosófica, una disciplina autónoma que se pregunta por aquello que caracteriza lo humano en cuanto tal, sino una filosofía del hombre, es decir, un estudio del hombre desde la metafísica o filosofía primera”(Corominas Escudé, 2006, p. XI); sería plausible suponer la reticencia de Zubiri por esta área de la filosofía en el sentido en que la palabra antropología no forma parte su obra en términos generales. Sin embargo, sería más preciso inscribir el discurso de Zubiri dentro de una antropología que no se puede deslindar de la complejidad de su pensamiento. Trataremos de explicar esta idea.

Ellacuría (1999a) entiende a partir de esto que “su metafísica nueva, su nueva concepción de la esencia y de la realidad, da una magnífica e inmediata base para una consideración existencial del hombre” (p. 36), de tal manera que su discurso antropológico se puede identificar “al fin de su pensamiento, no al comienzo. Es decir, que sobre ella pesa un pensamiento sin el cual no es posible entenderla cumplidamente” (Ellacuría, 2007a, p. 71). De esta manera establece una continuidad en el pensamiento zubiriano en el que la antropología es constitutiva de su metafísica, no como una adenda ni como consideraciones aisladas, sino como corolario de su propuesta de realismo metafísico abierto.

Es en este mismo sentido que se puede comprender que Ellacuría finaliza las conclusiones de su tesis sobre la principalidad de la esencia en Zubiri hablando de la persona como esencia abierta, que al ser formal y constitutivamente suya se funda en la esencia; y en esta apertura “queda anclada la posibilidad de ver cómo esencialmente el hombre puede ser una realidad eventual y aún histórica” (Ellacuría, 1965a, p. 53), ya que en la búsqueda por la realidad en su sentido último, la realidad humana resulta ser el punto de llegada obligatorio.

Sin embargo, esta conclusión la llevará hasta el punto de considerar que “todo lo escrito y hablado filosóficamente por él tiene que ver con el hombre, sea porque lo humano se convierte en objeto inmediato de su reflexión sea porque lo humano queda iluminado al menos mediáticamente por ella” (Ellacuría, 2007a, p. IX); de tal manera que el punto de llegada acompaña las diferentes etapas de esta reflexión.

Esta exégesis ellacuriana de los textos de su maestro resulta ser auténtica, en el sentido en que buscará extraer las principales categorías antropológicas de la metafísica de Zubiri para realizar un andamiaje conceptual que le permita tanto sistematizar la propuesta de su maestro como llevar a cabo a partir de esta su propia antropología. Se trata en efecto de un esfuerzo por presentar a un “Zubiri antropólogo” (Molina Velázquez, 1999a, p. 16).

Por otra parte, el interés por sistematizar sus ideas acerca del ser humano estaba fuera de las prioridades de Zubiri en la etapa de madurez de su pensamiento -como lo reconocerá el mismo Ellacuría (Cfr. Ellacuría, 2007a, p. XII)-; este reducido interés no se debía a la ausencia de presupuestos antropológicos en su prolífica obra oral y escrita, sino al establecimiento de algunas prioridades que el propio Zubiri consideró más importantes en los últimos años de su vida.

En este sentido, la correspondencia publicada entre Ellacuría y su maestro da cuenta en primer lugar de la preocupación del jesuita para que su maestro sistematizara su pensamiento antropológico. Ya en un documento del año 1963 relata el seguimiento que le da al tema de la persona en los escritos de Zubiri: “lo de la persona parece que todavía no lo tiene para inmediata publicación” (Ellacuría, 1999a, p. 39). Y a finales de este mismo año comenta:

También quisiera reunir todos los temas antropológicos que han andado dispersos por sus cursos y, una vez reunidos, ensamblarlos en una verdadera unidad. No le gusta seguir la moda y vivir al día y por eso no se apresura a escribir tal antropología que tantos le piden, porque en esa petición va la persuasión de que la vida humana es puramente curso y no realidad. (Ellacuría, 1999a, p. 45)

Sin embargo, la cantidad de textos escritos por Ellacuría acerca de la antropología de su maestro,

así como la profundización en estas categorías a partir de sus textos dan cuenta no solo del interés de Ellacuría para que él pudiera sistematizar su obra en vida, sino también para participar de este proyecto “inacabado”, en el sentido en que está llevándose a cabo. El mismo Zubiri reconoce en 1967 la importancia del aporte de Ellacuría en su obra: “No tengo ninguna idea “sublime” de mi labor; pero sea ella lo que fuere, sin Ud., sin su colaboración, crítica, sugerencias y ánimos... esta masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología” (Ellacuría, 1999b, p. 61).

De esta manera, Ellacuría se ha propuesto llevar a cabo una antropología a partir de los textos y conferencias de su maestro; con la clara conciencia de que emprender el proyecto de colaborar en la organización de la antropología de Zubiri, requiere “un gran margen de audacia” (Ellacuría, 2007a, p. 71). De ahí que muchos de los textos de su etapa de “gestación del proyecto de madurez” que podría identificarse entre los años 1962 y 1974 (Cfr. Brito, 2020, pp. 29-33), estén enfocados en explicitar esta antropología de Zubiri como uno de sus temas más importantes.

Es al finalizar esta etapa e iniciar la de madurez que ocurre la redacción de *Filosofía de la realidad histórica*: un texto cargado de análisis acerca del ser humano y de su relación con la realidad.

Sin embargo -a nuestro criterio- este interés por hacer antropología a partir de su maestro no se acabará con la redacción de *Filosofía de la realidad histórica*. Los textos subsiguientes de su etapa de madurez seguirán profundizando en estas categorías antropológicas con la clara intención de explicitar su metafísica como proyecto de liberación de las mayorías populares.

El punto culmen de este proyecto de Ellacuría será la publicación póstuma de *Sobre el hombre* en 1986, quien en la presentación del texto realiza un recuento de su insistente preocupación por organizar en un solo libro todas estas ideas, así como una amplia explicación de la organización del texto de acuerdo con lo que él considera sería la antropología madura de Zubiri.

Los argumentos antes explicados permiten comprender la originalidad y novedad de la propuesta ellacuriana en lo que a su producción antropológica compete, a la vez que nos permitirán escudriñar la impronta zubiriana que en *Filosofía de la realidad histórica* adquiere

matices relevantes, tal como lo desarrollaremos a continuación.

La unidad de la realidad

Para Ellacuría el objeto de la metafísica en Zubiri es la estructura dinámica de la realidad, en la que se encuentran imbricados el ser humano, la historia y la sociedad. De esta manera, el ser humano, como forma suprema de realidad resulta ser reflejo de lo que sucede en el cosmos entero, en el sentido en que, así como el cosmos es un sistema constituido por notas, las cuales están en formal respectividad, así el ser humano en su sentido micro resulta ser también un sistema de notas que se encuentran en respectividad unas de otras. Así unitariamente comprendido, tanto el cosmos como las realidades abiertas, que por su estructura constitutiva poseen esta respectividad pueden ser analizadas sin recurrir a argumentos dualistas o monistas.

En *Persona y comunidad*, un texto que ha servido de base para elaborar el texto de marras, Ellacuría insiste en la ruptura directa que hace Zubiri con el dualismo: “Esta unidad es tan real que ni siquiera puede hablarse del hombre sin verlo en y desde su dimensión social y su dimensión histórica. Pensar que se puede realizar una antropología, cuyo objeto fuera la persona humana de suerte que la dimensión social y la dimensión histórica pertenecieran a disciplinas distintas, llámense como se llamen -filosofía de la sociedad y filosofía de la historia, por ejemplo-, es, desde el comienzo un despropósito. Y lo es (...) porque tanto el hombre como la sociedad y la historia entran de lleno en lo que es una metafísica de la realidad sin más” (Ellacuría, 2001, p. 68).

Esta metafísica está en función de procurar la unidad del cosmos como sistema, que posee un dinamismo interno en el que las notas que lo constituyen poseen una son siempre notas-de, o constitutivas, en las que la respectividad es formalmente dinámica, dado su dinamismo respectivo.

El dinamismo de lo humano

Para Zubiri la realidad es dinámica; esto es, que es activa por sí misma. Y en esta actividad el universo es una estructura interna e intrínseca

que está constituido por otras realidades, que a su vez son constitutivamente estructuras, las cuales se encuentra en respectividad intrínseca con las estructuras de las otras realidades sustantivas. Es en esta respectividad en la que operan algunos dinamismos, que afectan a las estructuras, como es el caso de la variación, el cual permite que se susciten otros dinamismos, ya que consiste en de dar de sí, afectando las mismas estructuras. De la variación surge otro dinamismo que permite la producción de sustantividades nuevas: el de la transformación.

Estos dinamismos están *organizados*, apoyados unos sobre los otros y dándole el carácter de unitariedad, pero principalmente constituyen una *unidad metafísica estricta* que se va diversificando en sus innovaciones cuando comienza estando en puro carácter activo por sí mismo en forma de *mismidad*; a partir de ahí se abre a sí misma para ser suya (*suidad*); la cual permite otro momento que se constituye en común: la *comunidad*; dando como aspecto superior el dinamismo *histórico* que en último término resultaría ser la constitución de un nuevo mundo (cfr. Zubiri, 1995, pp. 322-327).

Por su parte Ellacuría siguiendo esta línea argumentativa plantea tanto el movimiento de la materia inanimada como la evolución de los seres vivos, a los cuales les compete un dinamismo muy particular: el de la vida biológica, constituido por la materia misma dinámicamente considerada, que posee una potencialidad intrínseca determinada de manera precisa que permite el proceso evolutivo.

Así, se da primariamente un proceso mediante el cual la especie animal da paso a la especie humana: el proceso de *desgajamiento exigitivo-liberación biológica- subtensión dinámica*.

En primer lugar, el desgajamiento exigitivo se puede comprender a partir de los procesos en equilibrio dinámico y reversible que a su vez exigen las demás notas, al punto que cada nota no podría ser tal sin las otras; esto es en unidad exigencial.

Así, se *desgajan* procesos que hacen entrar en acción una serie de notas que se van reclamando secuencialmente, y a su vez hacia otras que podrían ser denominadas “superiores” al punto tal que todas esas notas son tales en y por su unidad exigencial con las demás. La reclamación es por lo tanto, «un momento de la constitución intrínseca completa de la nota en cuestión» (Zubiri, 1985, p. 363). Este proceso hace que el ser humano a

partir de su funcionamiento bioquímico tenga que hacerse cargo de la realidad por la exigencia de una nueva función que es irreductible a la anterior.

Este desgajamiento de cada función, mediante un proceso de estabilización de la actividad biológica, permite que se lleve a cabo la *liberación* de esta función superior:

Como para estabilizar la función inferior es menester que aparezca otra distinta, ésta, en algunos casos al menos, no sólo posibilita la normalidad de la antigua, sino que, en su novedad, tiene un ámbito más amplio de funcionalidad, que queda así liberado, esto es, no ceñido a aquello de donde fue desgajado exigitivamente. (Ellacuría, 1991, p. 96)

De esta manera, la inteligencia como función biológica queda asegurada y al mismo tiempo liberada para ejercer su labor, permitiendo con esto la viabilidad individual del ser humano.

Esta superación de funciones inferiores por otras superiores se da a partir de lo que en la función inferior reclama o exige la función superior. Así, se da una *subtensión dinámica* de unas funciones por otras.

Así entendida, esta dinámica de desgajamiento exigitivo- liberación- subtensión dinámica permite comprender la manera en que lo natural se hace presente en lo histórico, a la vez que también explica las primeras fases de la vida del ser humano (automorfismo) (cfr. Ellacuría, 1991, p. 322), en la que se potencian las estructuras somáticas y psíquicas hacia formas superiores; además, el tiempo humano (cfr. Ellacuría, 1991, p. 330), que por su estructura unitaria de naturaleza y libertad permite abarcar y superar lo natural; también los procesos políticos y económicos como el capitalismo, «(...) donde la necesidad natural y las tendencias naturales, en sus múltiples y variadas formas, quedan asumidas por las leyes que rigen los procesos capitalistas, pero no quedan anuladas (...)» (Ellacuría, 1991, p. 129); y la organización de la sociedad humana:

En virtud del desgajamiento exigitivo no hay una *creatio ex nihilo* (...), sino una transformación superadora (...). Logrado así el salto, hay, por lo pronto, una estabilización de ciertas funciones y notas anteriores (...), pero

también una “liberación” de nuevas estructuras y comportamientos: es una liberación “de” lo que tenía que hacer la especie inferior para seguir viviendo, dada su nueva condición transformada (. . .) Pero esto implica una “subtensión dinámica”: lo que hay de animal en la especie humana es lo que permanentemente tensiona dinámicamente a la sociedad. (Ellacuría, 1991, pp. 160-161)

La estructura social del ser humano en *Filosofía de la realidad histórica*

Para Ellacuría lo social y lo personal son componentes medulares de la historia, a la vez que están estrechamente unidos en su pensamiento; esto en el sentido en que la posibilidad de constituir una especie es un dinamismo propio y exclusivo de determinados individuos, que producen otros, no sólo numéricamente distintos, sino cualitativamente distintos (Ellacuría, 1991, p. 148), lo que constituye un *phylum*, en el que la unidad física de la especie no anula la individualidad de los organismos; quedando así evidente la estrecha unidad entre individuo y especie: “el individuo emerge del *phylum*” (Ellacuría, 1991, p. 149), al punto de que tanto la especiación como la individualización resultan ser “un solo proceso con términos distintos (Ellacuría, 1991, p. 150), que pertenecen a la esencia constitutiva de cada individuo, pero que al mismo tiempo se da de manera procesual, tanto filogenética como ontogenéticamente, ya que en el primer caso el proceso de generación humana no deviene en repetición numérica (otro uno), sino en una alteración que constituye alteridad (un *otro*) de manera diferenciada y diversificada; mientras que en el segundo caso la esencia constitutiva del individuo es procesual y alterable por interferencias externas que se puedan dar en el sistema constitutivo.

En este sentido se nota una distinción particular de la propuesta de Ellacuría en lo que compete a la estructura de lo social; ya que si bien sigue las ideas principales de Zubiri en su texto del curso oral del 1953-1954, a saber, *El hombre, realidad social* (Cfr. Zubiri, 2007, pp. 223-340), evade la consideración de que este texto establece una relación directa entre los seres humanos y las cosas, mientras Zubiri inicia su texto afirmando que “el

hombre además de hacer su vida con cosas la hace también con otros hombres” (Zubiri, 2007, p. 223). Por otra parte, en el apartado de *La dimensión social del ser humano* de 1974 (Zubiri, 2006, pp. 37-69), es posible identificar que las ponderaciones biológicas y filogenéticas de esta dimensión están apenas mencionadas, de tal manera que el autor ha dado prioridad a un análisis más metafísico de la dimensión social del ser humano. En ambos textos queda evidente, además, que lo individual es punto de partida para una comprensión de lo social en el ámbito propio del ser humano.

Sin embargo, Ellacuría prefiere desarrollar sus argumentos a partir de consideraciones biológicas que parten de los mismos seres humanos o bien de otros seres vivos, permitiendo con esto prioridad cronológica y biológica de lo social sobre lo personal, ya que si bien la relación que existe entre individuo y sociedad es muy estrecha, la versión a los otros es un proceso biológico, en el sentido en que el ser humano necesita biológicamente de los demás, y se siente vertido a los otros, de tal modo que “el hombre comienza por estar vinculado a ellos, comienza por tener a los demás dentro de sí”, en un primer momento de forma estimulante y vivencial que parte de las estructuras biológicas, y luego de forma real, al punto de que la versión a los otros resulta ser una versión biológica como hecho específico primario (Cfr. Ellacuría, 1991, p. 168).

Conclusiones

El recorrido realizado por las temáticas de este texto nos permite comprender en primer lugar que Ellacuría no es un simple repetidor de Zubiri; por el contrario es un intérprete, uno de los más cercanos, y a la vez creativos; ya que ha buscado de distintas maneras que su maestro sistematizara su antropología, de tal manera que la sistematización de esta temática puede considerarse un proyecto común en el que ambos han participado, y que ha visto su culmen en la publicación póstuma de *Sobre el hombre*. Además, en esta interpretación creativa Ellacuría ha utilizado las categorías antropológicas de su maestro para llevar a cabo un pensamiento original y auténtico, el cual se evidencia en *Filosofía de la realidad histórica* de manera directa.

En esta imbricación entre la antropología de ambos autores, Ellacuría enfatiza más allá de lo propuesto por Zubiri en la dimensión filogenética del ser humano, dando preponderancia específica a la componente social como punto de partida, hasta afirmar que “son los otros los que van configurando mi propia vida” (Ellacuría, 1991, p. 170). El hombre del que habla Ellacuría es un hombre en evolución dinámica, pero también un hombre en construcción, que a partir de la relación entre individuo y sociedad establece una praxis que va haciendo la realidad cada vez más realidad (Cfr. Ellacuría, 1991, p. 165) cualitativamente hablando para la especie humana.

A partir de lo anterior es necesario preguntarse: ¿Es *Filosofía de la realidad histórica* un texto antropológico de Ellacuría? La respuesta es ciertamente que no; sin embargo, refleja el interés del autor por llevar este proyecto conjunto de la antropología zubiriana a buen término, de tal manera que sus tesis gravitan en función de explicitar una mejor comprensión del ser humano y de la sociedad.

Referencias

- Brito, M. (2020). Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría. *Revista Realidad*, 155, 17–46.
- Corominas Escudé, J. (2006). Presentación. En *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial.
- Ellacuría, I. (1965a). *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri. Conclusiones*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ellacuría, I. (1965b). *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*. Sociedad de estudios y publicaciones.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la Realidad Histórica* (A. González Fernández (ed.)). Editorial Trotta.
- Ellacuría, I. (1999a). Conversaciones con Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (pp. 19–51). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (1999b). Correspondencia con Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (pp. 53–70). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2001). Persona y comunidad. En *Escritos Filosóficos III* (pp. 65–113). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2005). El hombre: lo real y lo irreal. En J. Conill Sancho (Ed.), *El hombre: lo real y lo irreal* (pp. 199–221). Alianza Editorial.
- Ellacuría, I. (2007a). Antropología de Xavier Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos II* (pp. 71–148). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007b). Presentación. En I. Ellacuría (Ed.), *Sobre el hombre* (Segunda re, pp. ix–xxiii). Alianza Editorial.
- Gracia, D. (2010). La antropología de Xavier Zubiri. En J. San Martín Sala & T. D. Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo* (pp. 143–156). Biblioteca Nueva.
- Molina Velázquez, C. (1999). Presentación. En *Escritos Filosóficos Tomo II* (pp. 15–16). UCAEditores.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura Dinámica de la Realidad* (Fundación Xavier Zubiri (ed.); 2da edición). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2006). *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2007). *Sobre el hombre* (I. Ellacuría (ed.); 2da reimpr). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2015). EL concepto de trascendencia en la antropología de Emmanuel Mounier. *Academia. Revista multidisciplinaria*, 177–182.
- Zubiri, X. (2016). La persona en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Lógos*, 7.
- Zubiri, X. (2021). La componente personal de la historia. Apuntes para una antropología filosófica latinoamericana. En H. Samour & J. J. Tamayo Acosta (Eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después* (pp. 81–100). Tirant.
- Zubiri, X. (2013). Derechos humanos y soberanía en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: Historización crítica desde el modelo civilizatorio hegemónico. *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 22, 31–38.
- Zubiri, X. (2019). La “tierra y gente” del paraíso lascasiano: apuntes sobre la trans-formación de la otredad en la conquista de América. *Hoja Filosófica*, 48, 57–69.

Luis Arturo Martínez Vásquez (luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr) Docente de la Sección de Filosofía y Pensamiento, Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica. Doctorando en Filosofía por la Universidad de Granada, España. Dentro de sus publicaciones recientes destacan: “El lenguaje como sentido y significación en la filosofía de Gottlob Frege y Xavier Zubiri” (2020). *Praxis*, 82, 1–16.

Recibido: 28 de setiembre de 2021

Aprobado: 13 de octubre de 2021

Marcela Lisseth Brito de Butter

El problema del mal desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría

Resumen: *El presente trabajo pretende brindar una propuesta analítica sobre el problema del mal desde la categoría de realidad histórica, del filósofo Ignacio Ellacuría, como respuesta a las insuficiencias que presentan otros enfoques contemporáneos.*

Palabras clave: *mal, realidad histórica, Ignacio Ellacuría, metafísica.*

Abstract: *This paper aims to provide an analytical proposal on the problem of evil from the category of historical reality, of the philosopher Ignacio Ellacuría, in response to the inadequacies present in other contemporary approaches.*

Keywords: *evil, historical reality, Ignacio Ellacuría, metaphysics.*

Introducción

El mal es una realidad presente a lo largo de la historia humana. Los relatos míticos en torno a la creación, civilización, las aventuras y desventuras de personajes arquetípicos de diversas culturas, entre otras narrativas que explican el origen, sentido y destino de la humanidad en algún punto también introducen la cuestión relacionada con la tragedia, el infortunio o los desastres que afectan a la vida humana. El origen y sentido del mal no es una cuestión nueva, precisamente porque el curso de la vida social y personal, y por ende

la historia, se dinamizan a pesar de esta realidad que puede aparecerse a veces misteriosa, a veces simple y banal, pero que en definitiva no puede ser ignorada. Tanto la filosofía como la teología se han preguntado acerca de esta realidad: cómo actúa y cuáles son sus efectos. Sin embargo, el mal siempre termina apareciéndose como algo difícilmente aprehensible a nivel teórico y conceptual: todo su poderío solo se experimenta como inevitable, informe, inexplicable, por lo que aparentemente es una cuestión irresoluble o cuyo tratamiento rebasa el límite de la racionalidad humana.

Por lo ya señalado, el presente trabajo busca proporcionar algunas reflexiones en torno al problema del mal que puedan iluminar el análisis de lo maléfico en su dimensión estrictamente intramundana. Consideramos que su tratamiento en diversas filosofías –tanto en la clásica como en la contemporánea– adolece de dos dimensiones: la de una consideración no entitativa o sustancialista del mal, y un abordaje intramundano que excluya la cuestión religiosa institucionalizada y la casuística para analizar el mal a nivel transcendental. Por tal razón, nuestro abordaje se realizará desde la filosofía de Ignacio Ellacuría, concretamente desde la obra *Filosofía de la realidad histórica* (1990), la cual será la base analítica fundamental de nuestra propuesta. A nuestro juicio, su desarrollo en torno a la cuestión del mal parte de un análisis sistemático de la estructura de la realidad histórica, por lo que constituye un punto de arranque desde el que la problematización del mal queda rectamente



planteada y despojada de los velos subjetivistas o irracionistas que presentan algunas propuestas contemporáneas. No es nuestra pretensión desacreditar el importante trabajo hecho por muchos teóricos que han tocado esta difícil cuestión, ni mucho menos ofrecer una solución definitiva, sino recuperar la posibilidad misma de seguir actualizando su abordaje desde la perspectiva crítica que brinda el pensamiento ellacuriano.

Nuestra propuesta se desarrolla en tres grandes bloques temáticos: en un primer momento, se presentarán dos perspectivas contemporáneas que nos permitirán establecer un contraste; en la segunda parte, abordaremos el análisis del mal como problema de realidad; finalmente, posicionaremos al mal en el ámbito de la realidad histórica, como poder histórico intramundano que puede configurar los sistemas de posibilidades desde los que se dinamiza la historia.

1. Algunos enfoques en torno al mal

Aunque a lo largo de la historia de la filosofía se ha enfocado la cuestión del mal desde distintos ángulos, consideramos importante presentar dos visiones contemporáneas que intentan romper con el análisis clásico del problema del mal: la fragmentación del mal, la irracionalización del mal, y las aporías que se fundan en la fetichización de la idea de Dios y su realidad para intentar explicar el mal, a las cuales han respondido teodiceas igualmente insuficientes. Todas estas buscan responder a una pregunta fundamental: “*Unde malum?* ¿De dónde viene el mal? ¿Como se origina en sus distintas formas, qué mecanismos explican su eficacia y qué posibilidades hay de darle sentido y ponerle remedio?” (Torres Queiruga, 2012, p. 189). Es importante señalar lo siguiente: la pregunta por la realidad del mal adquiere su plena consistencia con el cristianismo, pues en la filosofía griega es un elemento secundario, dado que en un cosmos que siempre ha existido, no se necesita de justificación alguna (Blumenberg, 2008, p. 125); la cuestión primordial no es lo malo que tiene el ser de las cosas, sino cuál es su bien o la finalidad misma de todas ellas. Esta manera de enfocar la cuestión también marcó la pauta del tratamiento del mal en Occidente pues, aunque el mal no tiene carácter preeminente en la constitución de las cosas, sí es

un aspecto que define nuestro conocimiento de ellas. Según Blumenberg (2008), es Platón quien enfatizó el carácter deficiente o imperfecto del mundo real a causa de su principio material: “a la teologización de la idea corresponde una demonización de la materia” (p. 126).

En la tradición medieval inaugurada por San Agustín, la conceptualización metafísica de la contraposición material-ideal fue asumida como la base para analizar el mal. La diferencia radical entre la comprensión griega y la cristiana estriba sobre todo en que la última terminó recargando el peso del mal en una dimensión humana no explorada por Grecia: la libertad de autodeterminación o el libre albedrío. De esta manera, el mal se desplaza de lo sobrenatural o precreatural hacia lo moral individual, aunque se siga sosteniendo que la posibilidad misma de optar por el mal está inscrita en la limitación intrínseca de lo creado (Blumenberg, 2008, p. 130). No obstante, la referencia a Dios es inevitable, pues el núcleo del planteamiento mismo del mal es inherente al horizonte intelectual desde el cual emerge. En última instancia, el problema del mal físico, el moral y el metafísico pertenecen a la idea de un orden de lo creado en algún punto que inaugura el tiempo y la historia humana (Zubiri, 1987, pp. 189-194; Estrada, pp. 205, 415). Toda la reflexión filosófica y teológica, teísta o atea, parte de esta idea en su núcleo fundamental: hay un mal cuyo problematismo debe buscarse en la constitución última de lo real, pero cuya índole escapa al tratamiento intelectual de la filosofía cuando se remite a una realidad que es, en principio, insondable para la limitada inteligencia humana. En este sentido, podemos apuntar preliminarmente que una deficiencia de esta manera de postular y abordar el problema estriba en una visión substancialista de la realidad que coloca el principio deficiente en el orden de lo material y el benéfico en una dimensión espiritual o ideal inaccesible al hombre. Si no se sabe del principio del cual proviene el mal –por ser inefable–, ¿cómo habrá de entenderse el mal que dimana de dicho principio? Es tan misterioso en sí mismo como la realidad que le dio origen.

Si bien es cierto que la modernidad y la Ilustración hicieron el esfuerzo por expulsar a Dios –o en algunos casos, ocultarlo– del tratamiento de la realidad humana y su acceso al mundo, tampoco pudieron dar una respuesta en términos

estrictamente seculares de la cuestión. Esto es notorio tanto en la confianza en Dios a la que últimamente debe remitirse Descartes para garantizar la verdad y el bien que puede conocer el hombre, como en las objeciones de Hume y Kant a la posibilidad misma del acceso, dentro de los límites de la condición humana y sus estructuras de conocimiento, a lo que rebasa estos mismos límites. La solución ofrecida por ambos tampoco es más satisfactoria. Plantear el asunto dentro de los límites de la sensibilidad o la razón solo logró desplazar una cuestión que, a todas luces, era y sigue siendo irresoluble por la vía racional, tanto filosófica como teológica. No obstante, siguiendo a Eliade (1959), la cuestión del mal sigue siendo un problema que escapa a las objeciones ateas porque la experiencia del sufrimiento que causa el mal en sus distintos órdenes necesariamente debe tener algún significado o sentido para ser tolerable: sea como fruto del enfrentamiento de las fuerzas cósmicas o como medio para la salvación de la humanidad (pp. 100-106). Esto se hizo más patente durante el siglo XX, con la ingente cantidad de tragedias, guerras y muerte que produjo la acción histórica de la humanidad. Aunque distintos pensadores intentaron tratarlo sobre todo en la línea secular, sus propuestas no llegaron satisfactoriamente al meollo de la cuestión. Por esta razón, consideramos que el problema de fondo se afina en una idea de realidad que es insuficiente para entender los límites de lo intramundano.

La filosofía del siglo XX hizo un esfuerzo considerable por sacar a Dios del análisis de la realidad del mal, porque no puede haber un resultado concluyente desde esta perspectiva, al dejar abierta una cuestión señalada por Estrada sobre este tipo de ideas que se encuentran en las metafísicas tomista y leibniziana, que intentan explicar el mal dentro del orden de lo creado: “El punto central es el mal metafísico, ya que todo universo creado es imperfecto, si no, sería un reflejo exacto de Dios, y de ahí deriva el mal moral, condición necesaria para la libertad y la responsabilidad, y el físico” (Estrada, 2005, p. 195). La perfección o imperfección del mundo no excluye la existencia del mal. De cualquier manera, el tratamiento del mal no debería ser un justificativo de la existencia de Dios o de su negación, como pretendía la aporía de Epicuro, pues la idea de un mal que rivaliza con

una entidad divina y que “permea” o “actúa” en el mundo es solo una manera de sacar la raíz estructural y real de la maldad de toda actividad humana, y de ninguna forma explica en qué radica la malignidad del mal. Frente a esta forma de entender el mal queda plantearse si existe una verdadera distinción entre el mal moral y el mal ontológico, pues aparentemente el segundo se explica por la condición creatural finita del hombre, y el segundo, según la realidad de Dios.

Al ser insuficientes este tipo de aproximaciones, se recurre a la disolución o individualización del mal que, aunque aparentemente se distancia de una idea entificada del mal como elemento de lo real, también tiene la falla de que, al reducir su realidad a meras singularidades espontáneas, no explica ni su malignidad ni su fundamento último. Este es el caso de la ética propuesta por Alain Badiou, quien trata el problema del mal como algo reductible a ser término de un proceso. No existe una entidad denominada “El Mal”, sino solo males singulares que son término de un proceso de verdad: el mal sería, desde esta perspectiva, una concreción particular efecto de un acontecimiento al cual no se ha mantenido fidelidad (Badiou, 2001, pp. 60-61). Sin embargo, pese a que Badiou intenta desustantivar el mal apelando a la inexistencia del mal radical, el hecho de que defina la comprensión del mal a partir de casos ejemplares que no deben ser imitados, sigue manteniendo en vilo la cuestión sobre qué es lo que hace malo el efecto de un proceso de verdad. En rigor, aunque este enfoque rompe con una visión totalizante y determinista de la realidad, es la cara contraria de los enfoques onto-teológicos que encontramos en las teodiceas clásicas: el mal ya no es un elemento constitutivo y por tanto total, sino un fragmento o singularidad cuya realidad siempre pende de la acción humana individual. En consecuencia, la cuestión del mal sigue quedando desplazada. El problema, a nuestro juicio, tiene que ver con que el reducir el mal a lo singular conduce a que su análisis se fundamente en mera casuística particular y no en un análisis de las condiciones reales y estructurales desde las cuales emerge su realidad. Esta última cuestión nos lleva a conectar con el siguiente enfoque: la irracionalización del mal.

Terry Eagleton presenta una visión que va en esta línea: parte del supuesto de que el mal no es una realidad ultramundana, por lo cual puede explicarse en términos propios de la realidad humana.

Este enfoque es valioso porque coloca el mal dentro de una perspectiva más modesta, la del mal que se manifiesta en lo banal o cotidiano, y que no necesariamente expresa una violencia o efectos asombrosos. Para Eagleton (2010), este mal es metafísico, pero de ninguna manera entitativo, y su malignidad radica en ser constitutiva destrucción de lo real (p. 23). Esta idea va un paso más allá en la caracterización del mal: no es falta moral, ni defecto de lo creado, por lo cual tampoco es algo inherente a la condición humana, pero sí expresa la característica particular del apetito por la aniquilación. No obstante, la consecuencia de este planteamiento es que el mal es algo con lo que simplemente se debe convivir, pues su origen y dominio no pueden esclarecerse si no se ubican en la condición ontológica humana o en la condición de lo creado, para cuyo efecto probablemente tendría que hacer entrar a Dios o algún otro principio para explicarlo. El hecho de que haya mal no tiene, en este sentido, ningún propósito y por ello no hay nada que hacer con él, más que aprender a vivir con su realidad. El mal es un sinsentido, un despropósito que tiene la realidad, porque no tiene lógica interna ni puede establecerse con él —o desde él— vínculo causal alguno: es la nada, pues carece de consistencia en su propia mismidad (Eagleton, 2010, pp. 44, 85-86).

Si el mal es lo mismo que la nada y no tiene lógica, entonces no se explica su diversidad de manifestaciones ni su poder para actuar y afectar el orden histórico y la vida humana particular. Apelar a un sinsentido tampoco es llegar a la raíz del problema, y movernos únicamente en casuística porque no podemos llegar a un ente tampoco conduce a ninguna parte. Una objeción ante esta irracionalización del mal sería lo que sucede cuando hay voluntad deliberada y planificación para realizar el mal en un individuo o un grupo: ¿qué sería el mal en estas circunstancias? Como señala Juan Antonio Estrada (2005), es común que realicemos inferencias de lo particular a lo general: el mal metafísico como consecuencia de los males físicos y morales. Aunque no podamos dar con su fundamento, es inevitable preguntar por él, no porque sea una cosa particular, sino porque se manifiesta de múltiples maneras en las distintas experiencias humanas del dolor, el tedio, la muerte y la desesperanza ante circunstancias que no pueden controlarse (pp. 420-421). El sinsentido es una

inferencia peligrosa sobre la naturaleza del mal, pues abandona la cuestión del dolor de las víctimas inocentes y el carácter sistémico que las más de las veces tiene el sufrimiento humano.

Ante la existencia inevitable del mal, siempre se mantiene la cuestión de cómo podemos comprenderlo. Los puntos arriba tratados conducen irremediabilmente a plantear que no hay manera de responder ante el enigma más que reduciéndolo a condición de lo creado, singularidad o sinsentido. La manera como se ha abordado el mal en la historia occidental está fuertemente marcada por la aporía de Epicuro, a la cual la teodicea ha intentado responder con las fórmulas de Bayle y Leibniz. En ambas posturas, tanto en las que niegan lo divino como en las afirmaciones del sentido del mal dentro de un orden mundanal creado por Dios, hay dos equívocos que señala Andrés Torres Queiruga. Primero, encontramos el fantasma de la concepción acrítica de la omnipotencia divina: Dios puede hacer lo que quiera, cuando quiera. Ante esta omnipotencia hay dos opciones: o es malo por no querer detener el mal, o no es Dios por no poder hacerlo (Torres Queiruga, 2012, pp. 168-169). Apelar a este argumento para explicar el origen y fin del mal es contradictorio porque se asume que la realidad divina es exactamente como la humana y está tan limitada a nivel moral y práxico como esta (Zubiri, 2003, pp. 175-176). Sin embargo, incluso si Dios interviniera para detener el mal en el mundo, también supondría una violación a la autonomía humana, por lo que la libertad no tendría sentido alguno, pues toda consecuencia maligna podría ser evitada.

La segunda cuestión es la fantasía del paraíso en la Tierra, o la ilusión de un mundo sin mal, la cual manifiesta de fondo el anhelo infantilizado de tener el control total sobre lo que sucede en el mundo (Torres Queiruga, 2012, pp. 169-170). El dilema de Epicuro lleva a una falsa respuesta, según la cual el ateísmo es la única alternativa ante la implacabilidad del mal y la debilidad o ambivalencia de Dios frente al sufrimiento: “Se trata simplemente del choque entre dos *afirmaciones humanas*, apoyadas, como queda visto, en presupuestos teóricos muy concretos” (Torres Queiruga, 2012, p. 171). Este tipo de paradojas solo ponen de relieve el agotamiento de esta forma de entender la cuestión y, en consecuencia, la necesidad de

repensar los presupuestos sobre los que se montan tanto los abordajes del mal de la teodicea como aquellos que desean impugnar la religiosidad apelando al misterio aparentemente irresoluble del mal. No se puede apelar a la idea de misterio para salvar la necesidad de dar explicaciones sobre el fundamento, dinamismo e influencia del mal en el mundo histórico. A juicio de Ricoeur (2007), la irresolubilidad del problema en la teodicea se funda en entender el problema del mal en términos de contradicción lógica: el mal no es posible en un mundo de bien, por lo cual debe totalizar polarmente el mundo hacia una dirección o la otra (p. 22). En el caso de los tratamientos estrictamente seculares y posmodernos, irremediabilmente se cae en la no respuesta a nivel metafísico sobre el mal: el mundo queda totalizado como contingencia absoluta, y el mal, disuelto en experiencias singulares que pueden o no suceder. Aunque el mundo ha cambiado, los presupuestos para problematizar la cuestión siguen siendo los mismos y por eso, o se acepta el mundo como es o se lo justifica de alguna manera u otra, apoyándose o no en una metafísica (Torres Queiruga, 2011, pp. 20-21).

2. El mal visto como problema de realidades

El panorama general de visiones sobre el mal no es el más exhaustivo, pero sí se puede considerar como una muestra representativa de la forma como suele abordarse la cuestión. Desde nuestra perspectiva, el problema de fondo radica en la idea de realidad sobre la que se apoya todo el sistema de conceptos que cada autor emplea en su sistema y, en consecuencia, en su propio tratamiento del problema del mal. La idea de una realidad descoyuntada en dos principios o reducida a uno solo de carácter abstracto es un aspecto que concierne a la crítica del reduccionismo idealista del que adolece la filosofía occidental, que no solo concierne a la filosofía clásica, sino también a la actual: aunque se apele a principios como el acontecimiento, el sujeto, la singularidad o lo metafísico, si los presupuestos de dichos conceptos no han sido debidamente cuestionados y revisados, difícilmente podrá resolverse la cuestión de lo último de lo real, al cual también se adscribe el problema del mal, ya sea que se lo conceptualice de modo transcendental

intramundano o radicalmente ultramundano. Por tales razones, empezaremos este segundo momento de nuestro desarrollo señalando que el problema del mal no es uno de valoraciones, sino de realidades (Zubiri, 1993, pp. 208-210). Consideramos que vale la pena retrotraer el concepto de realidad en Zubiri, antes de tocar lo referido al carácter histórico que tiene el mal en Ignacio Ellacuría. Partimos, por tanto, de una consideración de lo real como unidad estructural, dinámica, abierta y por ello no sustancial, estática ni entitativa: “Es real todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (Zubiri, 1985, p. 104). Lo que constituye a algo como real es que sea una unidad constructa de notas, en la que el subsistema de notas esenciales constituye y determina procesualmente lo que la cosa real va siendo:

El de suyo implica el existir y, consiguientemente, la aptitud para existir, pero implica también que aquello que existe pertenezca como de suyo al sistema constitutivo. Pero pertenecerá o no de suyo al sistema constitutivo y pertenecerá de una manera u otra, según lo que de suyo sea la esencia y según la conexión que las notas no constitutivas tengan con lo que la esencia es de suyo, y esto no ocurre de una manera puramente formal y conceptual, mediante el estudio de qué notas son conceptualmente conciliables entre sí, o, en algún caso, lógicamente exigibles. (Ellacuría, 1999, p. 416)

Esta consideración nos lleva en la línea de la desustancialización y desentificación del mal porque, en sentido lato, podemos decir que toda cosa es real, pero no todo lo real lo es de la misma manera, sino que depende de su constitución: no toda forma de realidad es real en el mismo grado, lo cual abre una posibilidad de análisis modesto y realista del problema del mal. En definitiva, consideramos que lo fundamental es la cuestión de la constitución intrínseca de lo real y, en esta misma línea, la constitución intrínseca del mal dentro de los límites de la realidad intramundana. Lo que distingue a una cosa real en sentido estricto respecto de otra que lo es en menor grado, es el subsistema de notas esenciales, es decir, que sean *de suyo*: “Tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad.

Esto es, lo esenciado es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera” (Zubiri, 1985, p. 111). La idea de realidad *simpliciter* designa a la realidad propia de algo, el algo real mismo, respecto del algo real que es para algo (la cosa-sentido), por lo cual cabría la pregunta de si el mal es una realidad *simpliciter* como la vida humana. A esto podemos adelantarnos afirmando que no, porque estas realidades tienen índole estrictamente individual e irreductible en función de su esencia constitutiva. Si el mal fuera el tipo de realidad señalada, solo existiría un mal, cuyo carácter tendría que ser el de una realidad específica para ser replicable, pues la realidad esenciada es sustantividad individual. Con todo y estos señalamientos, hay que señalar que, aunque el mal tiene un principio, esto no equivale a decir que venga “de la nada” por una causa eficiente, sino que su principio es la realidad intramundana misma en su dinamismo.

Por lo anterior, consideramos que el mal efectivamente es una forma de realidad, pero no en el mismo sentido que las realidades *simpliciter*, pues “La esencia es momento principal físico-estructural de la cosa real y de la realidad en cuanto realidad” (Ellacuría, 1999, p. 409). De ahí que podamos considerar que no es realidad esenciada, sino cosa-sentido, porque de ser la primera, tendría un principio estructural infundado y, por tanto, tendría estricta suficiencia constitucional y un contenido inalterable (Zubiri, 1985, pp. 249-251). En consecuencia, sería una realidad cuya actualidad podría darse desde sí misma y por sí misma en el mundo. En el segundo caso, dado que las propiedades de las cosas se fundan en la realidad, aunque sean para la vida humana, su carácter de posibilidad no es absoluto, lo que quiere decir que el mal “a secas” no tiene consistencia metafísica alguna por cuenta propia (Zubiri, 1993, p. 237). Desentrañar la índole del mal no es una cuestión que deba referirnos a una realidad ultramundana o a otras presuntas e inexplicables dimensiones fuera del ámbito intramundano. A juicio de Ignacio Ellacuría,

la verdadera realidad no es nada oculto, por debajo de las notas concretas que esa realidad tiene, sino que es el sistema mismo de las notas. (...) La actualidad de la unidad en sus notas es lo que confiere al sistema el carácter de totalidad, y es, en sí misma, una unidad

totalizada en ellas. De esta unidad primaria en cuanto actualizada en notas constitucionales, en cuanto unidad totalizante y totalizada, decimos que es una unidad con suficiencia constitucional. Es una sustantividad. Es lo esenciado, porque su unidad está principiada en la esencia. (Ellacuría, 1999, p. 410)

Que afirmemos en esta línea analítica que el mal no es realidad sustantiva no quiere decir que por ello no sea real, ni que sea falso o meramente subjetivo, o que para descubrirlo debamos ir fuera o más allá de lo real, porque de lo contrario nos encontraremos con el puro misterio insoluble que ha sido históricamente. La realidad que se actualiza en la inteligencia es realidad verdadera, pues se apoya en la verdad real de la cosa. Esta verdad es más profunda y compleja que lo que se nos presenta a simple vista, pues la realidad es pluri-dimensional y no se agota en el acto de aprehensión (Zubiri, 1985, pp. 120-121). Por tal razón, el mal es una realidad cuya índole no es fácilmente reductible a casuística, pues su carácter respectivo también le confiere múltiples dimensiones en la realidad histórica. El mal no se entiende como mero fenómeno subjetivo o caso singular, sino como realidad que tiene *cierta* consistencia porque se hace presente en la vida humana por su carácter de sentido, pero también por esto no es una forma de realidad unidimensional o simple y por eso no se puede considerar que haya “muchos males”. Es un solo mal que afecta la dimensión transcendental de la realidad. Hablamos aquí de que también la nuda realidad queda afectada por el dinamismo de la realidad histórica, que debe entenderse como forma de totalización de la realidad intramundana. Si el orden transcendental es un orden físico, real y efectivo de las cosas, necesariamente habrá un momento de afección y configuración refluyente de la realidad total, pero este se da por la vía de la realidad humana, y no porque el mal sea un agente que actúe por cuenta propia.

Ya que hemos establecido que el mal no es una realidad esenciada, se debe señalar que es una realidad que entra en el marco de sentido de lo humano porque la nuda realidad no puede ser buena ni mala: simplemente es lo que es (Zubiri, 1993, pp. 237, 246). Pero tampoco, por el otro lado, quiere decir que la inteligencia “asigne” propiedades

de forma arbitraria a las cosas para poder valorarlas (Ellacuría, 1999, p. 509), pues el mal se funda en la condición de lo real, no en las propiedades de las cosas, por lo cual no añade nada a lo que ya la cosa es como realidad. Las formas como se ha definido el mal, en este sentido, son insuficientes: “la ‘formosidad’, la ‘perfección’ y el ‘ser’ no son sin más el bien; el mal no es ‘deformidad’, ‘imperfección’, ‘no-ser’. Para estas identificaciones hay que presuponer ya el bien y el mal respecto de los cuales, y sólo respecto de los cuales puede hablarse de formas buenas y malas” (Zubiri, 1993, p. 249). El carácter de malignidad que pueda tener lo real supone la entrada de la vida humana, pues es precisamente en su dimensión respectiva que puede cobrar realidad y afectar malamente a la vida, pues como hemos señalado, el mal no es una cualidad, pero sí una condición de las cosas que se funda en el carácter respectivo que ya hemos mencionado: la condición de realidad buena o mala es para alguien, es decir, el hombre. Es por la respectividad de lo real en su dimensión transcendental que la inteligencia puede actualizarla como verdadera y, en consecuencia, también como buena según su condición. No es que la realidad sea de suyo buena, pero sí lo es respecto de la vida humana, al igual que el mal (Ellacuría, 1999, p. 522).

Ya que habíamos señalado que la esencia es el momento constitutivo de las cosas reales como de suyo, y que en este sentido es lo que determina lo que las cosas van siendo según su unidad esencial, resulta que de aquí lo real se va dinamizando no determinísticamente, sino de forma abierta: es la esencia la que determina de forma necesitante y posibilitante el orden de concreción de la sustantividad (Ellacuría, 1999, p. 411), lo cual indica que ninguna cosa está cerrada o dada de antemano su realidad última y total. En este sentido, las posibilidades que puede proporcionar la realidad a la vida humana son cuantiosas y no teleológicas, de modo que la humanidad puede dar valores distintos a lo real en coordenadas históricas diferentes. Lo que va siendo de las cosas es algo que se funda en el dinamismo abierto de lo intramundano, por lo que la vida humana puede, a su vez, apoyarse en las posibilidades que las cosas le ofrecen en cuanto cosas-sentido. Al ser el hombre una sustantividad abierta, se comporta consigo mismo y con las cosas como realidades; no solo lo que le rodea es

cosa-sentido, sino que también su propia realidad es sentido para sí mismo. Esto quiere decir que es respecto de la constitución de la propia vida que se define lo bueno y lo malo, en función de aquello que posibilite o niegue la suficiencia y plenitud de su propia sustantividad (Zubiri, 1993, pp. 252-253). Pero la sustantividad humana no emerge sola, sino que se funda en una realidad específica. Las opciones con las que ha de irse haciendo la vida y, por tanto, los sentidos que estas tengan respecto de su vida, solo se transmiten en un cuerpo social. Aquí hablamos ya formalmente de lo histórico, lo cual nos lleva a los planteamientos sobre la realidad histórica para comprender más cabalmente la realidad del mal.

3. El mal como realidad histórica

Desde un análisis metafísico estrictamente intramundano, difícilmente podría seguirse sosteniendo que el mal es una realidad sustantiva. Sin embargo, aunque ese es un paso fundamental para orientar su reflexión, también es necesario situar la dimensión en que efectivamente cobra poderío y consistencia: la realidad histórica. La filosofía de Ignacio Ellacuría partió de una experiencia de negatividad histórica –la de El Salvador entre las décadas de 1960 y 1980–, por lo cual comprendió que la principal tarea de la reflexión filosófica es hacerse cargo, cargar con y encargarse de la realidad desde una clara opción preferencial por los pobres. Para hacerle frente a esta misión, la filosofía de Zubiri fue un valioso fundamento desde el que erigió su propia idea de filosofía y su objeto específico: la realidad histórica. Desde la perspectiva ellacuriana, la cuestión del mal no es cosa de mero análisis abstracto, sino de comprensión de las estructuras de la realidad desde las que emerge la dimensión histórica y todas las formas de realidad que le competen de suyo.

La idea de realidad histórica no es original de Ellacuría, pues ya había sido apuntada por Zubiri en un curso de 1968; sin embargo, su mayor originalidad consistió en hacer de ella el objeto de una metafísica intramundana que respondiera a las coordenadas históricas de conflictividad salvadoreñas y de los países empobrecidos como consecuencia de lo que él denominó estructuras de maldad histórica (término filosófico) o estructuras

de pecado (término teológico). Este problema fue abordado por primera vez de forma sistemática en *Filosofía de la realidad histórica* (cuya redacción data de la década de 1970), aunque luego desarrolló más sistemáticamente el planteamiento en el texto *El mal común y los derechos humanos* (1989), lo cual no excluye que sea una cuestión que apareció mencionada en una gran cantidad de artículos, sobre todo teológicos. Para el propósito que nos interesa, debemos empezar planteando lo que es la realidad histórica como forma de realidad para ubicar el lugar que compete al mal como realidad que afecta la constitución transcendental de lo real. Para Ellacuría, la realidad histórica es la forma más alta de realidad porque asume, en un dinamismo evolvente e innovador, toda otra forma de realidad anterior y sus respectivos dinamismos (Ellacuría, 1990, p. 43): la materia, el espacio, el tiempo, la vida, la especie humana, la sociedad, la persona y la historia. Dado que hemos mencionado ya que el mal no puede considerarse como realidad sustantiva por no ser realidad esenciada o *simpliciter*, es en la dimensión histórica donde concretamente radica su peculiar forma de ser en las acciones y efectos de la praxis histórica, así como en las formas que van cobrando los dinamismos históricos, sociales y personales. Desde la crítica ellacuriana, la pretensión de analizar el mal y sus concreciones históricas fuera de las condiciones estructurales y sus distintas dimensiones es salirse de la historia y, en consecuencia, no solamente dar con soluciones insuficientes, sino ignorar, por acción u omisión, que hay momentos y protagonistas colectivos en los que se manifiesta de forma más patente la presencia del mal como síntoma de los vicios de las configuraciones históricas de cada momento (Ellacuría, 2000, p. 172; 2009, p. 255).

El mal no puede entenderse como realidad a secas porque es una realidad respectiva, y lo es en función de la vida humana. La cuestión de lo malo, pero también de lo bueno, es posterior a la constitución misma del carácter moral del hombre, la cual se erige desde la apertura intelectiva propia de una inteligencia sentiente. Precisamente porque el viviente humano está “suelto” respecto de las cosas, en la medida que estas se le actualizan como realidades y no como mero estímulo, es que estas se constituyen en posibilidades por las cuales puede y debe optar para hacerse la vida (Ellacuría,

1999, p. 454). Pero la vida individual no se realiza en solitario, sino en el seno de una sociedad cuya configuración está dada por un sistema de posibilidades que se transmite por un proceso de transmisión tradente, de manera que lo histórico se entiende aquí como un proceso de dinamización de la totalidad de lo real cuyas dimensiones transcendentales radican en ser un proceso de posibilitación y un proceso de capacitación para toda la humanidad en cada momento y lugar (Ellacuría, 1990, pp. 550-555). Las posibilidades son un momento fundamental del dinamismo histórico porque vehiculan y liberan, en su apropiación y realización, el poder de lo real:

Posibilidades no es aquí aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder. Aquí, el poder es optar. Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes (. . .) Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia. (Ellacuría, 1990, p. 521)

De este modo, las posibilidades cobran este preciso carácter posibilitante porque han sido apropiadas por un cuerpo social, y es desde este último que cobran sentido para vivir la vida de una forma determinada, lo cual implica que unas posibilidades entregadas configurarán un tipo de individuo u otro (Ellacuría, 1990, pp. 249-250). Esto es lo que sitúa el problema del mal en el ámbito histórico, porque las posibilidades que se apropien para entregarse son ambiguas: pueden permitir una mayor humanización o dar paso a deshumanización o instalación del mal en los individuos y las estructuras sociales y, en consecuencia, también en las estructuras históricas. En rigor, y como poder posibilitante, la realidad se puede considerar como fuente de bien. No obstante, esto no quiere decir que de ella únicamente provenga lo bueno: que haya mal es fruto de lo que se hace con esas posibilidades por un acto de volición personal (Ellacuría, 1999, p. 455). Aunque hemos mencionado que las posibilidades son entregadas

por un cuerpo social situado históricamente, estas solo son apropiables por las personas de cara a la configuración de su propia realidad, pero dicha apropiación se realiza también en un marco de sentido que proporciona coordenadas referenciales desde las que se realiza una valoración en función de la realidad que se quiere ser. Por eso, lo maléfico o benéfico pende del carácter moral de lo humano, y esto reside en su realidad abierta, configurada por las opciones que decida realizar en función de su propia realidad sustantiva.

Todo lo anterior no quiere decir que la realización de unas determinadas posibilidades configure lo histórico desde el voluntarismo individualista, sino que hay un momento de volición por el cual se libera dicho poder y se encamina hacia fines ambiguos (Ellacuría, 1990, p. 547). Para que dichas posibilidades liberen bien o mal, necesariamente debe haberse dado todo un conjunto de posibilidades respecto de las cuales puedan cobrar dicho sentido. En consecuencia, el mal no se limita ni reduce al ámbito de lo legal, el derecho, lo económico o la moral consuetudinaria, sino a una forma de configurar negativamente la realidad histórica (Ellacuría, 2000, p. 492). En el ámbito de la realidad histórica, el mal se define como un poder que no es posibilitante, sino que se apodera de la vida humana y que la configura forzosamente, así como a todas las estructuras que enmarcan dicha vida: “[el mal] es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia” (Ellacuría, 1990, p. 590), pero lo hace porque tiene un dinamismo de comunicabilidad que afecta negativamente a la mayoría en una sociedad, haciéndolo transmisible por la vía de la configuración de las estructuras sociales y, en consecuencia, tiene la capacidad de hacer malas a las mayorías que afecta (Ellacuría, 2001, p. 448). Estas ideas, aunque necesitan mayor desarrollo, nos permiten llegar a algunas conclusiones preliminares que presentamos a continuación.

A manera de conclusión: repensar el mal desde la realidad histórica

Este trabajo arrancó con la presentación de tres formas de conceptualizar el problema del mal en la filosofía. El problema de entrada, a nuestro juicio, tiene que ver con que se ha tendido a

hipostasiar el mal o a reducirlo a una mera cualidad de las realidades singulares, sin analizar las estructuras históricas desde las cuales existe la posibilidad misma de valorar y optar por el bien o por el mal. La secularización del problema no ha supuesto una resolución satisfactoria. El hecho es que la realidad del mal sigue existiendo al margen de si estas consideraciones son teístas o ateas, por lo que es posible considerar como hipótesis que el problema radica en la confusión entre origen y principio, porque que el mal no es una realidad originaria –como lo podría ser a la luz de un relato de la creación *ex nihilo*–, pero sí una realidad cuyo principio es la realidad misma en su carácter dinámico en respectividad a la vida humana. Como Zubiri (1993) apunta, las ideas del bien y el mal como realidades sustantivas se montan sobre el dualismo principal de la realidad (p. 243), por lo cual es necesario partir de una nueva idea de realidad que se atenga de forma más modesta a lo que las cosas son y lo que van dando de sí para entender qué es el mal.

El mal es una realidad histórica, lo cual implica que es un poder configurador de la vida, lo social, lo político, etc.; pero lo es porque es una posibilidad para la vida humana y este carácter posibilitante radica en la condición que tienen ciertas realidades para constituirse en cosas-sentido y posibilidades para la vida humana. La realidad es principio estructural para un posible mal histórico por su carácter abierto, dinámico y evolutivo, de manera que solo con la aparición de la especie humana y la consecuente configuración del ámbito histórico es posible hablar de bien o de mal. El análisis intramundano desde la categoría de realidad histórica, propuesta por Ignacio Ellacuría, puede dar otras claves de interpretación que permitan abordar este problema a la altura de la configuración histórica actual: no es posible comprender el dinamismo del mal desde la abstracción individualizante, sino desde sus concreciones históricas a la luz de las estructuras que lo posibilitan y lo convierten en un dinamismo que va configurando procesualmente el todo de la realidad histórica desde la apropiación personal de unas posibilidades o de otras. Esta última cuestión se comprende desde la distinción que hay entre *opus operans* (lo obrado personalmente) y el *opus operatum* (la incorporación al ámbito histórico

de lo obrado personalmente), lo cual quiere decir que no toda acción puede ser praxis y afectar el sistema de posibilidades que transmite un cuerpo social a sus miembros.

A nuestro juicio, desde los fundamentos que proporciona la metafísica intramundana zubiriana y ellacuriana, es posible entender el mal como realidad relativa, histórica y posibilitante para vehicular el poder de la historia, precisamente porque no es una realidad sustantiva y por ello su poder solo puede actualizarse en el ámbito social desde una opción personal. Evidentemente, toda opción solo es posible desde el marco de sentido proporcionado por el mismo sistema de posibilidades entregado a los individuos para hacerse la vida. En su dinamización progresiva y capacidad de permear afectando a las personas y los grupos sociales, el mal llega a adquirir el carácter de un poder capaz de totalizar todo el ámbito histórico de una forma determinada, que sistemáticamente niega la posibilidad de plenificar la realidad personal, tanto en su dimensión individual como social, y esto es lo que se concreta en la realidad de opresión, represión y miseria que viven millones de seres humanos en todo el mundo. Desde esta perspectiva, no resulta extraño que a Ignacio Ellacuría le preocupase responder a las exigencias de la realidad histórica, partiendo de la comprensión de sus estructuras y dinamismos, no solo para entender en qué radica ese mal histórico y común, sino también para dilucidar cuáles son las praxis más adecuadas para transformar esta forma de configurarse el mundo histórico. Existen más aspectos en los que se debe ahondar para llegar a un análisis mucho más riguroso de la cuestión, pero, esperamos que lo aquí apuntado pueda constituir un insumo valioso para continuar con este debate.

Referencias

- Badiou, A. (2001). *Ethics. An essay on the understanding of evil* (Trad. Peter Hallward). Verso.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna* (Trad. Pedro Madrigal). Pre-Textos
- Eagleton, T. (2010). *Sobre el mal* (Trad. Albino Santos Mosquera). Ediciones Península.
- Eliade, M. (1959). *Cosmos and History. The myth of the eternal return* (Trad. Willard L. Trask). Harper & Brothers.
- Ellacuría, I. (2009). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos* (t.2). UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2001) *Escritos filosóficos* (t.3). UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000) *Escritos teológicos* (t.1). UCA Editores.
- Estrada, J. A. (2005). *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Desclée de Brouwer.
- Ricoeur, P. (2007). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Torres Queiruga, A. (2012). *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Verbo Divino.
- Torres Queiruga, A. (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta.
- Zubiri, X. (2003). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1993). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Marcela Lisseth Brito de Butter (mbrito@uca.edu.sv). Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Catedrática en el Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador. Dentro de sus publicaciones recientes destacan: El tiempo kairológico y praxis histórica en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Hermenéutica Intercultural*. 35, 183-213. (2021); “El objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría: la realidad histórica como propuesta metafísica”. *Estudios 2020: Especial: Profesores de Estudios Generales investigan - Dossier: Ignacio Ellacuría: su vida y su labor académica*. (2020); “Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría”. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 155,17-46. (2020).

Recibido: 28 de setiembre de 2021

Aprobado: 13 de octubre de 2021

Alejandro Rosillo Martínez

Derechos humanos desde la *Filosofía de la realidad histórica*

Resumen: *En este artículo, se desarrolla una comprensión de los derechos humanos desde un paradigma complejo, con base en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. Para tal objetivo, se sigue el esquema propuesto en su texto “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, que consiste en diez afirmaciones. Cada uno de estos conceptos es profundizado, en conexión con otros textos de Ellacuría, para dar cuenta de la manera en que se repiensen los derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica.*

Palabras clave: *Ignacio Ellacuría, derechos humanos, historización, liberación, complejidad.*

Abstract: *In this article, an understanding of human rights is developed from a complex paradigm, based on Ignacio Ellacuría’s Philosophy of Historical Reality. To this end, the scheme follows the text “Towards a conceptualization of human rights”, which consists of ten concepts. Each of these concepts is deepened, in connection with other texts by Ellacuría, to account for the way in which human rights are rethought from the Philosophy of historical reality.*

Keywords: *Ignacio Ellacuría, human rights, historicization, liberation, complexity.*

Introducción

El tema de los derechos humanos fue tratado por Ellacuría como parte de su colaboración en la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos y, en concreto, del pueblo salvadoreño. La importancia de este tema fue tan crucial que varios de los textos que se referirán a continuación fueron escritos meses antes de su muerte, y algunos salieron a la luz pública años después. Pero, como se verá a continuación, no es un abordaje meramente coyuntural, sino que tiene como fundamento las ideas y conceptos que desarrolló como parte de la Filosofía de la realidad histórica. La materialidad de la historia, el logos histórico, el método de historización de los conceptos, la praxis histórica de liberación, entre otros, constituyen el marco teórico desde el cual Ellacuría ponía su inteligencia al servicio del pueblo oprimido.

Abordar los derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica posibilita abordar diversos temas. En este artículo, se seguirá el orden que Ellacuría (2001a) propone en su texto *Hacia una conceptualización de los derechos humanos*; por lo que cada sección corresponde a cada una de las conceptualizaciones, y se profundizarán en conexión con otros textos ellacurianos.



1. El concepto de derechos humanos

El tema de los derechos humanos era fundamental para Ignacio Ellacuría, tanto en el campo la reflexión filosófica como del quehacer político. Como muestra de ello, uno de los últimos documentos publicados en la compilación de sus *Escritos filosóficos* son unos apuntes para un curso sobre el tema impartido en 1989, pocos meses antes de su asesinato. En este esquema se presentan diez afirmaciones que van “hacia una conceptualización de los derechos humanos” (Ellacuría, 2001a). Aun con su carácter de escrito parcial y no publicado por el autor, es interesante analizarlo pues en él podemos encontrar aplicaciones de su Filosofía de la realidad histórica a la reflexión sobre los derechos humanos.

Esta conceptualización no se inscribe en alguna tradición liberal y moderna que centre su atención en la discusión sobre la distinción entre el orden jurídico y la moral, es decir, en la tradicional disputa entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo. Tampoco se desarrolla bajo el presupuesto de que todo derecho es creación estatal y, por lo tanto, para Ellacuría un “derecho” es algo más que el mandato de la autoridad que genera un derecho subjetivo pues no pretendía, así se supone, realizar una teoría jurídica de los derechos humanos, sino comprenderlos como *momentos ideológicos de la praxis histórica de liberación*. Momentos ideológicos que, como se verá más adelante, corren el riesgo de ideologización y, en consecuencia, ser utilizados para fines distintos a la liberación.

La importancia que la realidad histórica tiene en la filosofía de Ellacuría, le hace preocuparse de manera prioritaria por los derechos humanos desde su materialidad antes de elaborar una filosofía de contenido idealista, formal y abstracto que buscase precisar con exactitud el concepto de “derechos humanos”. Por eso, no sería adecuado ni conveniente encasillarlo dentro de las corrientes iusnaturalista e iuspositivista, o buscar insertarlo dentro de la discusión terminológica sobre los derechos, tan frecuente en los países de pensamiento eurocentrado, donde el debate se centra más en afianzar el sistema jurídico y estatal y los conceptos necesarios para su “correcto funcionamiento” que en la realidad y en los procesos de liberación de subjetividades emergentes. Ellacuría piensa los

derechos humanos desde América Latina, donde el principal derecho —y también la mayor preocupación— de la mayor parte de los seres humanos es salir del estado de pobreza y explotación ocasionada por un capitalismo periférico y neocolonial.

Lo anterior es una particularidad del Sur global y que trae como consecuencia que se hable de cosas distintas que los estadounidenses y europeos cuando, desde distintos lugares sociales, se habla de derechos humanos. De ahí que, desde la Filosofía de la realidad histórica, buscar la delimitación exacta de los derechos humanos como “derechos subjetivos”, “derechos morales”, “mandatos de un Estado de Derecho”, entre otros conceptos, sería caer en un reduccionismo o, en términos de Morin (2005), pensar los derechos humanos desde el paradigma de la simplicidad siendo que se trata de una cuestión compleja. El mismo Ellacuría (2001a, p. 431) señala que los “que significamos cuando hablamos hoy de derechos humanos es algo complejo y ambiguo, que debe ser enfocado desde diversas perspectivas”. Es decir, propone una comprensión interdisciplinar, comprendiendo los derechos humanos desde la estructura que es la realidad histórica y el momento que en ella ocupa la praxis histórica de liberación. Esto sin negar la importancia del quehacer intelectual al respecto, ni su utilidad para un funcionamiento del sistema jurídico con grados aceptables de certeza y seguridad, pero sí llamando la atención de que no es suficiente para la praxis por la liberación de los pueblos oprimidos, la que requiere necesariamente de una constante verificación histórica.

En otras palabras, desde la filosofía de la realidad histórica, el discurso de derechos humanos es pensado desde un paradigma de pensamiento complejo, no idealista, donde la materialidad de la historia tiene preferencia ante cualquier intento de simplificación de estos derechos, es decir, de encerrarlos en el pensamiento de lo *claro y distinto*. En este sentido, para Ellacuría (2001a, p. 431) la expresión “derechos humanos”, dentro de su complejidad, es algo que de alguna forma es “derecho”, es decir, “algo que es debido y exigible, y que a la vez afecta radicalmente al hombre por ser hombre, aunque también a especificaciones más concretas de humanidad, como la de ser mujer o niño o ciudadano, etc.”. A partir de esta comprensión, Ellacuría enumera lo que debe entenderse

por derechos humanos, y que se harán algunos comentarios al respecto.

1.1. Los derechos humanos como necesidad

El primer punto del texto de Ellacuría (2001a) señala: “Los derechos humanos son una *necesidad* de la convivencia social y política, son una necesidad socio-biológica y político-biológica, sin la que se hace inviable la especie y el modo social y político, en que la especie humana debe desenvolverse” (p. 431).

Ellacuría comprende los derechos humanos como una necesidad del ser humano, pero no desde una postura biologicista —aquel pensamiento que reduce las necesidades humanas a las funciones biológicas para la sobrevivencia— sino desde la comprensión material de la historia. El ser humano sigue siendo un animal, pero con la peculiaridad de ser un animal de realidades; las cosas las aprehende no como estímulos sino como realidades. Esta peculiaridad humana se ha dado gracias a la evolución de su estructura fisiológica y a la manera en que se ha enfrentado al medio a través de la inteligencia y del trabajo, y aún contando con un grado de autonomía sigue fundamentada en la propia composición biológica del ser humano. Como explica en la “Filosofía de la realidad histórica” (Ellacuría, 1999), historia y naturaleza no se contraponen, sino que aquélla supone a ésta. En efecto, cuando habla de derechos humanos como una necesidad sociopolítica y político-biológica, está comprendiendo su fundamento desde las necesidades humanas, no sólo de las llamadas “necesidades básicas”, sino de todas aquéllas que permiten al hombre desarrollarse como persona en comunidad. Se trata de la satisfacción de las necesidades que hacen viable a la especie humana, al *phylum*, como tal, es decir, como animal de realidades. Esta viabilidad sólo puede darse con la presencia de los *otros* dentro de la vida del individuo —en *respectividad*— que le habilitan en el modo humano de *habérselas* con la realidad.

En este sentido, es como deben comprenderse los derechos humanos: como la exigencia de satisfacción de las necesidades que hacen viables a la especie humana y a sus modos de convivencia social y política. Un conglomerado humano que imposibilita el acceso a los bienes a parte de sus

pobladores, que en su propia estructura se genera la violencia que destruye vidas humanas, o cuyo concepto de bienestar pone en riesgo la viabilidad de la especie por razones ecológicas o por acciones bélicas, no se le puede considerar una comunidad humana donde se busque el cumplimiento de derechos humanos; su forma de “convivencia” no es capaz de satisfacer las necesidades sociopolítico-biológicas de sus miembros.

Dicha situación, tan frecuente en el Sur global, lleva a los seres humanos a establecer estrategias de lucha en busca de su sobrevivencia, incluso pagando altas cuotas de represión; pero, se insiste, es una lucha que va más allá de la vida en puro sentido biológico, pues esta lucha “por la vida contra la muerte, que es, en concreto, la lucha de la víctima contra su verdugo, puede darse en otros planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad; en definitiva, en el plano de la plenitud de la vida, que sin dejar nunca de ser biológica, transciende los límites de lo biológico” (Ellacuría, 2001b, p. 440).

Cabe aclarar que asumir las necesidades del animal de realidades como *fundamento* de derechos humanos, no conlleva a realizar una declaración específica y absoluta de ellas y mucho menos de sus medios de satisfacción (lo que sería, por ejemplo, una positivación concreta de derechos fundamentales)¹, sino que abre el espacio de la vida y de la *praxis* a la realidad, a su contingencia y a la apropiación de posibilidades y capacidades en cada momento histórico. Se trata de insertarlos en el dinamismo de *posibilitación*, es decir, en la entrega de formas de vida real, que se convierten para el ser humano en posibilidades de realización tanto biográfica como social. De ahí que, hablar de necesidades humanas no significa caer en un ontologismo sobre el ser humano, sino en considerarlas como parte de esa manera de enfrentarse a la realidad que otorga una *dimensión objetiva* a las luchas de liberación.

No es una mera coincidencia que Ellacuría colocara en primer lugar el concepto de los derechos humanos como necesidades dentro de una lista de diez definiciones. Enrique Dussel (2007a, p. 20) ha hecho un análisis sobre la importancia de la “vida” en todo el quehacer filosófico de Ellacuría, desde sus escritos juveniles hasta su madurez, y llega a señalar: “...ontológicamente

o metafísicamente Ellacuría es un vitalista convencido —lo mismo que un Hinkelammert y yo mismo—. El término “vitalista” es utilizado por Dussel de una forma muy amplia y no en el estricto uso del concepto dentro de las tradiciones “vitalistas” del siglo XIX-XX. En realidad, su uso se refiere a la referencia constante a la cuestión de la “vida humana” como criterio de verificación de la filosofía. En el caso de Ellacuría, la “vida” es un concepto constante en su pensamiento, desde sus inicios como conocedor de la escolástica clásica hasta su madurez, pasando por el intento de poner en diálogo la tradición escolástica con el existencialismo y el vitalismo propiamente dicho. En este punto, creemos que más que vitalista debe entenderse a Ellacuría como un materialista abierto, es decir, que su defensa de la vida tiene como fundamento la materialidad de la historia.

Hablar de necesidades humanas, como fundamento de derechos humanos, es necesario porque establece una instancia objetiva sin la que no puede existir la vida humana y sin la cual no puede darse la tranquilidad político-biológica. Desde esta fundamentación materialista es como deben comprenderse todas las siguientes conceptualizaciones.

1.2. Los derechos humanos como exigencia física y moral

Ellacuría (2001a) señala en segundo lugar que los derechos humanos “son una *exigencia*, física antes que moral, no tanto de una naturaleza humana, abstracta e individual, sino de una esencia física, individual y específica, y del conjunto real de toda la humanidad y no del concepto de una humanidad abstracta” (p. 431). En conexión con la anterior definición, los derechos humanos parten desde la materialidad de la historia, la cual incluye al ser humano y a la humanidad en su totalidad. La exigencia de derechos humanos parte de lo físico de la realidad; la realidad se le impone al ser humano y lo impele a tomar una opción, es decir, debe hacerse cargo de la realidad. En este hacerse cargo, debe optar dentro de una serie de posibilidades; y para Ellacuría, este optar debe ir encaminado a una praxis de liberación, lo que significa elegir aquello que posibilite el ejercicio de derechos humanos y que, por lo tanto, haga viable al *phylum* humano. En estructuras donde domina

el *mal común*, la realidad no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser, porque intereses minoritarios se lo impiden; es la propia realidad social y personal la que impele a la praxis humana a una transformación.

Es importante resaltar que en esta afirmación Ellacuría busca desvincularse de cualquier idealismo e iusnaturalismo abstracto que pregonen un “ser humano” universal; pues esta representación abstracta se trata en realidad de un tipo concreto de ser humano que se considera superior a los otros. No hay un “hombre abstracto”, es decir, un ser humano anterior a la historia, que desde él se determine su contenido, su forma de desarrollo o su finalidad. La especie humana se va configurando en razón de la recepción y apropiación de posibilidades haciéndolas parte de su realidad (Ellacuría, 1999). Por supuesto, en congruencia con la comprensión de la realidad histórica, abordar desde un humanismo concreto los derechos humanos no significa caer en una postura relativista, sino en comprender que la *exigencia física y moral* aunque sea *una* no destruye la pluralidad, ni los diversos y distintos procesos de liberación que los pueblos pueden seguir para hacer efectivas tales exigencias. Además, el criterio de verificación del cumplimiento de derechos humanos debe estar en relación al conjunto real de seres humanos, donde se dan relaciones conflictivas, y no en referencia a una humanidad abstracta, la cual responde más a un *logos* abstracto y, por lo tanto, con facilidad puede dársele un uso ideologizado. Así, por ejemplo, las últimas guerras de “choque de civilizaciones” se han realizado teniendo de fondo conceptual una *humanidad abstracta*; se predica la lucha por la humanidad y su seguridad. Curiosamente, en estas guerras, una parte de ese conjunto real de seres humanos que es la humanidad es destruido, no sólo biológicamente, sino también cultural y socialmente.

La pluralidad material en que se desarrollan los seres humanos, como comunidades concretas, como individuos en respectividad con otros individuos, construyendo estructuras sociales que posibilitan a la realidad histórica dar más de sí, debe ser tomada en cuenta al abordar la pretensión de universalidad de los derechos humanos. En ese sentido, para Ellacuría (2001b), el ser humano no es “una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino,

especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y (...) es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido” (p. 435).

1.3. Los derechos humanos como producto histórico

Para Ellacuría los derechos humanos no son algo ajeno a la realidad histórica y, por lo tanto, tampoco a la praxis humana. Por eso señala que “son un *producto histórico*, resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva, que los asume como rectores de la conducta pública” (Ellacuría, 2001a, p. 432). Se insiste en el rechazo a posturas idealistas sobre los derechos humanos que los entienda como entidades ajenas a la materialidad de la historia y que *a priori* prediquen cuál es el nivel *moral* más alto de la humanidad.

Ellacuría (1999) analiza el tema de la conciencia colectiva en su *Filosofía de la realidad histórica* por la importancia que ésta cobra en el desarrollo de la historia. No considera viable la existencia de un macrosujeto con propia conciencia, pues esto lleva a una sustancialización inadecuado de un sujeto aparte de los individuos. Más bien, existe el conjunto de las dimensiones colectivas de la conciencia individual, que se comporta como un sujeto que es impersonal. Es decir, la dimensión colectiva de la conciencia individual es una dimensión real, que se constituye en un ámbito propio de gran transcendencia en la configuración de los individuos y en la marcha de la historia; tiene un carácter estructural, es una nota dentro del conjunto del sistema social.

La conciencia colectiva o lo colectivamente consciente es algo real dotado de cierta autonomía y es algo que no tiene realidad sino dentro de un sistema y en unidad estructural con el resto de las notas integrantes del sistema. Si bien la sociedad no tiene una sustantividad plena, tiene una clara índole sistemática o estructural que comparte con el resto de las realidades intramundanas. En este sentido, uno de los elementos de esa estructura es lo ideológico y, por lo tanto, por la relación con las demás notas, lo que se “piensa” en una sociedad

no es algo absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de dicha sociedad.

En el nivel de la publicidad de lo humano, los otros no aparecen formalmente en tanto que otros; son simplemente factores humanos que se insertan en la vida del individuo, que la dirigen y configuran. Señala Ellacuría (1999):

En la versión filética lo que tenemos es una versión a todos los miembros de la especie, y esta versión constituye la raíz de toda otra versión a los demás. Esta versión primaria, dada la naturaleza del animal de realidades, se actualiza como versión a un mundo humano, a un ‘haber humano’, en el que están presentes indiferenciadamente los otros miembros de la especie y todo lo que la especie ha ido humanizando; es una versión indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres, no desde un espíritu o razón, sino desde su apertura intelectivo-sentiente. En el ámbito de este mundo humano con su incipiente alteridad, van apareciendo paulatinamente unidades autónomas, que son y aparecen como los venerantes de la humanidad del mundo. Respecto de estas unidades autónomas, si se explicita su alteridad, es cómo surge el carácter impersonal de la versión. (p. 243)

Por tanto, la alteridad es algo posterior, pues los seres humanos podrán encontrarse formalmente entre sí, pero será a partir de la confluencia en un mismo haber humano. Desde éste, los seres humanos van descubriendo sus dimensiones personal y social, y van descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en cuanto que otros y su condición estrictamente personal. La alteridad es entendida como la presencia reconocida y reafirmada del otro ser humano en tanto que otro ser humano. Al revés, es lo humano inserto desde fuera de mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida, la alteridad del ser humano, el otro en tanto que otro.

La sociedad es una dimensión estructural de la realidad humana en la cual la persona se va haciendo. Esto se da con una tensión manifiesta: la tensión de quien ha de afirmarse como *ab-soluto*, pero como *ab-soluto en alteridad*. En función de la unidad de la especie, cada individuo no sólo

está determinado a ser un yo absoluto, sino que está determinado a serlo respecto de los demás absolutos. Las relaciones interpersonales son un problema de animales personales en respectividad real y con coherencia filética.

Lo que se piensa en una sociedad no es absolutamente autónomo e independiente de los intereses materiales de ella. Por eso, desde esta concepción, se debe afirmar que los derechos humanos, tal como se conocen hoy día, son un producto surgido de un contexto concreto y preciso que se ha ido expandiendo por todo el planeta desde el siglo XV². Sin embargo, reconocer que los derechos humanos son productos históricos no significa encerrarlos en sus orígenes, es decir, encadenarlos a la civilización moderna capitalista creyendo que fuera de ésta no puede hablarse de aquéllos. La capacidad de la praxis humana para hacerse cargo de la realidad va mucho más allá, y posibilita repensarlos yendo más allá de la modernidad capitalista.

Ver en los derechos humanos productos históricos no debe interpretarse como una postura voluntarista. Ellacuría entiende la historia como transmisión tradente, como actualización de posibilidades, y como proceso creacional de posibilidades.

El ser humano es introducido a la vida en un peculiar “modo humano” de estar en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo más que su propia sustantividad psicorgánica y el medio biológico que lo rodea; se apoya en una forma de estar en la realidad. Esta manera de entregar la forma de estar en la realidad no se realiza de los generantes aislados al generado, sino que al entregarla lo hacen como pertenecientes al cuerpo social. Esta entrega de un modo de estar en la realidad es posible debido a que el ser humano es una esencia abierta: “Toda vida humana comienza así montada sobre un modo de estar en la realidad, que le ha sido entregado. Sólo se puede entregar algo a una esencia abierta, la cual, por ser sentientemente abierta, necesita que, junto con la transmisión genética, se le entregue una forma de estar en la realidad” (Ellacuría, 1999, p. 496). En este sentido, se puede dar un concepto preciso de historia, como tradición tradente: en la historia se da una entrega de formas de realidad. Lo entregado y recibido en la tradición es social. La tradición afecta a las personas no sólo en lo personal, sino también como cuerpo social; por eso se puede afirmar que es

el ser humano social quien se vuelve en sujeto activo y pasivo de la tradición. En efecto, lo destacable para la historia es lo que se transmite socialmente, pues, aunque en ella intervengan los individuos, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo u otro, se convierte en social.

La historia, además de ser transmisión tradente, también es actualización de posibilidades. El modo de estar en la realidad que se entrega es un modo ofrecido y no impuesto, pues es un sistema de posibilidades no puramente lógicas sino reales, que dan un poder para hacer la propia vida y no imprimen una necesidad fija y unidireccional de realización de dicho poder. El ser humano puede crear posibilidades, pero siempre se apoyará en otras que le han sido entregadas. Pero estas posibilidades no consisten en que estén dadas, sino que no hay una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y las acciones correspondientes, aunque las acciones sólo pueden realizarse si han sido previamente posibilitadas: “Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes” (Ellacuría, 1999, p. 512). De ahí que las posibilidades necesiten del poder de opción para pasar a la acción y de ahí a la realización. Por eso señala Ellacuría que las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia. Posibilidad, desde esta perspectiva, no es lo que cualquier potencia puede hacer, sino aquello que posibilitando positivamente no puede pasar a ser realidad sino por opción.

Desde la actualización de posibilidades, la realización histórica puede considerarse como una *cuasi-creación*. Se trata de creación porque se llevan a cabo acciones desde unas posibilidades y unas capacidades que a su vez ya han sido actualizadas previamente; es una creatividad histórica, pues se crea desde algo dado, pero que requiere del ser humano en su apertura a lo real y por encima de los condicionamientos naturales. Se da una verdadera producción de algo que realmente no era aún, es decir, de capacidades. Existe un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades. Son posibilidades nuevas que no eran tales ni de

manera germinal, ni veladamente, debido a que ni siquiera eran “posibles” realmente.

La historia del ser humano, entonces, se realiza a sí mismo actualizando sus propias capacidades; de ahí que la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder posibilitar; no es un poder absolutamente libre porque está en función de lo que admitan potencias y facultades, así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad como raíz y ámbito de posibilidad. De ahí que solo sea verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades (Ellacuría, 1999, p. 554). El proceso creacional es un proceso histórico, pues hay posibilidades que sólo pueden venir después de otras y se apoyan en ellas; además, las realidades deben de ser realidades y no meramente fantaseadas.

El proceso histórico es abierto porque al ser humano no le son dadas de una vez todas las posibilidades. La novedad histórica radica en la historia misma como proceso productor y del sujeto de esa historia, que tiene reales capacidades que antes no tenía. Y es que la actualización de las posibilidades entregadas impulsa al ser humano hacia la constitución de otras, hasta crear un nuevo sistema de posibilidades. Ellacuría insiste que el carácter creativo de la historia radica formalmente en las capacidades que el ser humano va adquiriendo a través del proceso y que le otorgan un mayor poder creacional y de actividad transformadora.

El que la historia sea un proceso creacional de capacidades nos lleva a una conclusión sumamente importante: lo histórico no es maduración de lo que estaba en germen ni develación de lo que estaba oculto. No cabe aquí la interpretación aristotélica de la potencia – acto, que tanto ha dominado en ciertas filosofías de la historia.

Dentro de ese proceso creacional que es la historia, los derechos humanos deben comprenderse como concretización política y jurídica de luchas sociales por la satisfacción de necesidades; luchas que se realizan en la historia, y por lo tanto, están en función de la apropiación adecuada de posibilidades. En otras palabras, lo importante de considerar a los derechos humanos como un producto histórico no es establecer la posibilidad de realizar una genealogía del concepto, sino insertarlo en la dinámica de la realidad histórica y como parte

de la praxis histórica de liberación. Es necesario, entonces, que un grupo concreto de personas se haga consciente de la opresión que sufren, de la negación al acceso a los bienes para la satisfacción de necesidades, como inicio del camino de liberación. Ellacuría (1999) señala que “si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica” (p. 521). Liberación que consiste, en parte, en quitar los obstáculos que encuentra el dinamismo de lo real en su pleno desarrollo.

1.4. Los derechos humanos como aspiraciones

Los derechos humanos, como parte de la realidad histórica, son abiertos y en constante cambio, y se van actualizando según los procesos de lucha de los pueblos en aras de su dignidad, buscando que su realidad humana dé más de sí. En este sentido, Ellacuría (2001a) afirma que los derechos humanos “son *aspiraciones* naturales que se van actualizando históricamente, según la actualización de posibilidades y capacidades que se van dando desigualmente en distintos sectores de la humanidad, según vaya siendo su edad histórica” (p. 432).

Conceptuar los derechos humanos como aspiraciones naturales –es decir, aspiraciones con un fundamento biológico-ético, como se comentará en el siguiente punto– parte de un “humanismo histórico, dinámico, pero a la vez estructural, materialmente metafísico, ‘intramundano’” (Salamanca, 2006, p. 7), donde el acento por la lucha por la justicia se vincula con las *necesidades* de vida del pueblo y no con las *reivindicaciones*; con esto se busca subrayar la materialidad de las prescripciones éticas (necesidades vitales) de la comunidad. Salamanca (2006) dice al respecto que

conviene tener claros los límites del ámbito de autonomía normativa que tiene el pueblo. La autonomía es para determinar qué necesidades materiales son relevantes para comunitariamente asegurar la producción y reproducción de vida del pueblo en un momento histórico. La autonomía es también para ‘positivarlas’ históricamente como derechos, y protegerlos mediante el uso coactivo de la fuerza. El ámbito de autonomía no se extiende hasta el punto

de pensar que el pueblo ‘crea’ las necesidades materiales que le permiten la reproducción de vida. Respecto a la existencia de las necesidades vitales el pueblo no tiene decisión, sino que, si quiere vivir, ha de ‘atenerse’ a la imposición de la naturaleza. El sueño del pueblo de una autonomía normativa ilimitada es un delirio. Es decir, la soberanía de la vida no se discute, sino que se respeta. Esto es importante señalarlo frente a todo tipo de idealismo o voluntarismo jurídico arbitrario. (p. 13)

Esta concepción posibilita abordar los derechos humanos desde distintas tradiciones culturales sin caer en un relativismo ético, pues a fin de cuentas los procesos de liberación van concretando las aspiraciones naturales que la realidad posibilita en un momento dado. Es decir, las necesidades no son equívocas (lo que sí serían las reivindicaciones, fundadas en un voluntarismo o idealismo jurídico arbitrario), pero tampoco se consideran las necesidades como una cuestión unívoca en el ser humano (lo que sería un materialismo vulgar o una metafísica no dinámica), sino que las necesidades del pueblo son fundamentadas bioéticamente, y la estructura dinámica del ser humano permite cierta pluralidad histórica de ellas y de sus medios de satisfacción.

No está por demás en insistir que Ellacuría no comprende por edad histórica una serie de estamentos dentro de una misma línea histórica que todos los pueblos han de seguir; sino las posibilidades y capacidades que un sector de la humanidad ha ido apropiándose. Esta diferencia tan importante de la filosofía ellacuriana en relación con la filosofía moderna de la historia la aplicaremos más adelante al tema de los derechos humanos. Al respecto, Samour (2002) aclara:

En la visión ellacuriana lo que define una época histórica es la *altura procesual* que hace referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, que en cada caso da lugar a un determinado sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc.), que condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo. Este sistema determina la *edad* o figura temporal que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone. (p. 340)

Considerar a los derechos humanos como *aspiraciones naturales* no es una postura iusnaturalista. Ellacuría no hace referencia a una supuesta naturaleza humana universal y abstracta, sino a la imposición de la materialidad de la historia en la praxis de liberación. De ahí que estas aspiraciones aun siendo *naturales* se vayan renovando *históricamente* en función de la actualización de posibilidades y capacidades según la altura o edad histórica de cada sector de la humanidad. Lo cual reafirma lo antes dicho: que los derechos humanos se van generando gracias a la lucha de los pueblos dentro de sus procesos de liberación.

1.5. Los derechos humanos como prescripciones éticas

Ellacuría (2001a) lleva al terreno ético la cuestión de los derechos humanos, al afirmar que éstos “son *prescripciones éticas*, obligantes en conciencia y que humanizan o deshumanizan a individuos, grupos o pueblos, según sea la habitud y la actitud respecto de ellos, así como de su cumplimiento o incumplimiento actuales” (p. 432). Insistimos que esta incursión de los derechos humanos al campo de la ética no puede tener como consecuencia comparar el pensamiento de Ellacuría con los *moral rights* de la tradición anglosajona, que se ubican en el horizonte liberal y del Estado moderno, y buscan encontrar una salida al legalismo positivista; en cambio, el horizonte de la filosofía ellacuriana es la praxis de liberación.

Esta perspectiva ética de los derechos humanos que propone Ellacuría coincide con el primer concepto que se ha analizado: la fundamentación biológica de los derechos humanos está en conexión con su comprensión ética. Al fundamentar la ética, Ellacuría (2001c, pp. 251-269) rescata las notas biológicas que junto con las demás notas constituyen la sustantividad humana, que es a su vez una unidad estructural. Pues si lo ético tiene que ver con la persona y el sujeto, no se puede ser ni persona ni sujeto más que de un modo constitutivamente biológico. Ellacuría considera, siguiendo el pensamiento zubiriano, al ser humano como un “animal de realidades”, en virtud de su inteligencia sentiente, lo cual le habilita para apropiarse de posibilidades por decisión y por opción: “Esta sujeción-a tener que apropiarse posibilidades por

decisión para poder seguir viviendo y para poder dar respuestas a las situaciones en que está inmerso naturalmente, biológicamente, hace del hombre una realidad moral, o más exactamente, un animal de realidad moral” (Ellacuría, 2001c, p. 256). Así es que la ética no puede desligarse de las raíces biológicas del ser humano y, por lo tanto, aquella es la respuesta humana a un problema radicalmente biológico: ser viables como individuos y como especie.

El cumplimiento o no de los derechos humanos —entendidos como prescripciones éticas— es lo que humaniza o deshumaniza a individuos, grupos, pueblos o a la humanidad misma. Pero deben comprenderse como prescripciones desde una ética con fundamento biológico, que busque, antes que otra cosa, satisfacer las necesidades que posibilitan al ser humano la apropiación de posibilidades, es decir, que abran la puerta a la producción y reproducción de su vida. Aunque se trata de una ética universal, se construye desde una comprensión de una totalidad que no anula las diferencias, pues la realidad humana no supone un modo unívoco o predeterminado de realización, sino algo abierto a la creatividad y a la exigencia histórica.

1.6. Los derechos humanos como valores

Afirma Ellacuría (2001a) que los derechos humanos “son *valores* que la colectividad (en su extrema, la humanidad) va estimando como algo indiscutible, que se da por aceptado, al menos en su significado teórico” (p. 432). El tema del consenso comunitario y mundial por los derechos humanos es considerado como un dinamismo positivo por Ellacuría; no obstante, este consenso debe ser historizado para asumir críticamente el *desde dónde* se va instaurando el “consenso mundial”. Para Ellacuría no es lo mismo un consenso por los derechos humanos realizado desde las grandes mayorías populares o desde los grupos sociales anticapitalistas que el consenso elaborado por las grandes potencias del planeta; su *para qué* y su *por qué* son muy distintos en la realidad por más que formalmente se predique lo mismo.

Pensar los derechos humanos desde la realidad histórica posibilita abordarlos como valores no sólo de una colectividad o nación, sino desde la humanidad en su totalidad. Pero, se insiste, no desde una humanidad abstracta pensada sin bases materiales

y que, a fin de cuentas, sirve como herramienta al imperialismo ideológico; sino desde una humanidad concreta, que sea realmente universal. En este sentido, Ellacuría (2002), entiende por humanidad la

verdadera y total, que no cabe confundir con lo que entienden por ‘humanidad universal’ los que hablan desde la perspectiva, mucho más localizada y particularizada, de los países absolutamente minoritarios que van a la cabeza del desarrollo económico. La humanidad es otra cosa, y en el momento actual está mayoritariamente constituida por los más de tres mil millones de hombres que viven en unas condiciones materiales que hacen prácticamente imposible una vida realmente humana. (pp. 263-264)

Por eso, para comprender los derechos humanos como valores de toda la humanidad deben pensarse desde el lugar social adecuado, desde las grandes mayorías populares.

1.7. Los derechos humanos como ideales utópicos

El tema de la utopía es importante en el pensamiento de Ellacuría, pues su filosofía de la realidad histórica así lo requiere. La realidad histórica es procesual y dinámica, y en ella se nos da el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. En efecto, comprender los derechos humanos desde la filosofía de la realidad histórica hace necesario explotar su dimensión utópica, es decir, incorporarlos en un horizonte utópico. Por eso, Ellacuría (2001a) señala que “son *ideales utópicos* que presentan algunos individuos, grupos o pueblos, como motores de una permanente humanización del individuo y de la humanidad” (p. 432). Esto supone que los ideales nacen desde la praxis humana, esto es, son esbozados desde las mismas acciones humanas y se dirigen a ellas mismas como motores de procesos de liberación.

Esta dimensión tiene un carácter dialéctico, pues la denuncia de las situaciones de violación de derechos humanos y la utopía se potencian mutuamente. Es necesario un horizonte utópico para que se dé la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero también se requiere una constatación del origen estructural de la negación de derechos

humanos (de su privación y violación), para que dicha toma de conciencia adquiera la forma de un auténtico dinamismo de lucha y de exigencia real de bienes. Por eso, “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (Ellacuría, 2001b, pp. 438-439).

Lo anterior nos lleva a comprender que el *horizonte utópico* es parte del horizonte de la praxis de liberación que propone Ellacuría, si por utópico entendemos lo que puede ser pensado o imaginado, siempre deseado, mas nunca realizado, que atraviesa transversalmente las realizaciones o concreciones históricas específicas. Se trata, como señala Hinkelammert, del principio de imposibilidad de la acción humana que le descubre sus posibilidades:

Por otra parte, a tales teorías generales arribamos tan sólo si formulamos principios de imposibilidad de la acción humana, y no simplemente del conocimiento. En efecto, las teorías generales recién pueden aparecer cuando la acción humana sobre la realidad es enfocada como objeto de conocimiento; apoyándonos en conceptos universales, deducimos entonces, de tales principios de imposibilidad de la acción humana, como el otro hecho fundante, las teorías generales. (Hinkelammert, 1990, p. 236)

De ahí que Ellacuría hable de una *permanente humanización*, pues se trata de un horizonte que establece “el mejor de los posibles” pero como una relación transversal entre la utopía y la realidad histórica. Si se rechaza, desde la comprensión de la historia como tradición tridente de posibilidades y capacidades, una interpretación lineal de ella, entonces no se puede hablar de momentos cada vez más cercanos, de progresivos acercamientos, a la realización absoluta o perfecta de la utopía. Ésta siempre deberá ser el motor que impulse la permanente humanización, pues de lo contrario es fácil caer en una *ilusión* que oculte lo que en realidad se hace: establecer un orden que una vez instituido buscará su perpetuación, y es cuando los derechos humanos se convierten en un discurso de legitimación y ya no de utopía. De ahí que las concepciones de los derechos humanos que dan prioridad al formalismo institucional y sistemático, por encima de la realidad histórica y las

necesidades de los seres humanos, sean estáticas y cierren la puerta a cualquier dimensión utópica –y por lo tanto transformadora– que puedan tener.

Ubicar los derechos humanos en un horizonte utópico, en el sentido mencionado, conduce a rechazar toda clase de *utopismo*. Tanto aquel que fácilmente conduce a totalitarismos, sean estatales o de mercado, cuyas posturas pueden reflejarse en la afirmación *estamos construyendo el único mundo posible*, o en posturas anti-utópicas (o *utopismo irreflexivo*) que acusan a las “utopías” o a los “grandes relatos” de “querer construir paraísos en la tierra pero en realidad construyen infiernos”. De forma semejante, los derechos humanos como ideales utópicos se constituyen en principios de la praxis que quiera combatir los discursos cínicos, los cuales no constituyen una ideologización, sino que pretenden imponer sus principios como los únicos válidos, como los discursos que subordinan la vida humana a la eficiencia del mercado capitalista. Reivindicar el principio de la vida o de la solidaridad por encima del principio de la eficiencia empresarial o del mercado capitalista es una manera en que los derechos humanos pueden mostrarse como momento intelectual de la praxis de liberación.

Comprender los derechos humanos como *ideales utópicos* posibilita, entonces, que no se conviertan en un discurso hegemónico que impida y anule procesos de liberación, sino al contrario: que sean momentos ideológicos que faciliten la construcción de prácticas sociales e históricas que permitan al ser humano vivir con el máximo de dignidad.

1.8. Los derechos humanos como momentos ideológicos

Ellacuría (2011) afirma que los derechos humanos son “*momentos ideológicos* de una determinada praxis, que pueden convertirse en *momentos ideologizados* cuando ocultan o protegen intereses y privilegios minoritarios” (p. 432). Para comprender esta definición, se debe entender la manera en que Ellacuría desarrolla el tema de la ideología y qué es un momento intelectual de la praxis.

Cuando Ellacuría define los derechos humanos como *momentos ideológicos* o *ideologizados*, parte de asumir que son *momentos intelectivos* de una praxis determinada, que, dependiendo de su verificación en la realidad, son de un tipo u otro.

La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta unión se encuentran en el carácter biológico y sentiente de la inteligencia (Ellacuría, 1999, p. 163). La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la praxis, sino como uno de los momentos de ella: aquel momento que en un primer instante tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de ella. No obstante, la teoría no se puede comprender como un mero reflejo de la praxis, pues es un momento relativamente autónomo:

No todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento de la *praxis* tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la *praxis* y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de la *praxis*. (Ellacuría, 2005a, p. 63)

En este sentido, se puede considerar a la teoría como el momento en que el sujeto toma distancia con respecto de la praxis, para analizarla y comprenderla mejor. Al ser la teoría un momento de la praxis, ésta tiene una prioridad en el orden lógico, pues “es antes la experiencia que la reflexión, la *praxis* antes que la teoría, aunque no puedan hacerse divisiones tajantes entre unas y otras y aunque no pueda desconocerse una permanente circularidad potenciadora, que va de uno de los pares a otro” (Ellacuría, 2000a, pp. 447-448).

A partir de esta relación entre praxis y su momento intelectual, para Ellacuría (2005a, p. 97), la filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación y, “evidentemente, éstos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario de liberación objetiva y estructural”. Por una parte, la función liberadora de la filosofía se expresa a través de la crítica que debe estar orientada a desmascarar lo que de falso e injusto contiene la ideología dominante como momento estructural de un sistema social. De la misma manera, esta actitud crítica también debe estar enfocada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político,

lo cultural, etcétera. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

Ellacuría comprende el término “ideología” como equívoco, pues tiene un sentido positivo y necesario, y otro negativo. El primero consiste en entender la ideología como “una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etcétera, que va más allá de la pura constatación fragmentada, tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales” (Ellacuría, 2005a, p. 99). Cada pueblo, en cierta forma, necesita de una tradición que le permita hacerse cargo de la realidad, que posibilite que un ser humano desde el inicio de su vida vaya humanizándose, a través de la presencia de los otros en su propia vida. Por otra parte, el sentido negativo reside en el factor de *ideologización* existente en toda ideología, que consiste en expresar visiones de la realidad que lejos de manifestarla, la esconden y deforman, presentando como verdadero y justo lo que es falso e injusto. La ideologización no es un reflejo objetivo de lo que la sociedad es desde una visión idealista de lo que se afirma como bueno, sino un reflejo distorsionado de la misma sociedad que no permite apreciarla en su auténtica realidad. En este sentido, puede decirse que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse, a racionalizar su estructura y su modo de funcionamiento (Ellacuría, 2005a, p. 99).

En cuanto a la crítica, no basta con señalar con que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Es decir, por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no sólo son económicos, sino que hay otros más radicales, configurados a partir de la estructura psicorgánica del individuo. Basándose en la teoría de la inteligencia sentiente de Zubiri, encuentra una forma de abordar dicho

problema. La inteligencia tiene un radical carácter de materialidad y de praxis en cuanto es un momento del hacer biológico:

El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro. (Ellacuría, 2005b, p. 588)

El peligro de la ideologización consiste en la legitimación que puede otorgarle a un sistema injusto, en búsqueda de mantener el *status quo*, pues se realiza lo bueno y se oculta lo malo que tiene, utilizando expresiones ideales que son contradichas por los hechos reales y por los medios empleados para poner en práctica el contenido de dichos ideales. Los procesos ideológicos se relacionan de forma directa con los procesos de dominación, pues se ideologiza para conseguir y mantener el poder. Esto no debe leerse como una postura relativista en el conocimiento, sino como una crítica a las teorías del conocimiento idealistas que desconocen este elemento material del conocimiento. En efecto, el pensamiento humano “sólo podrá superar este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad” (Ellacuría, 2005a, p. 99).

Ellacuría reconoce el valor del planteamiento formal de los derechos humanos, pero sostiene la insuficiencia del enfoque formal, ya que sus aspectos positivos tienen que ser resumidos dentro del proceso de historización, de lo contrario serán postulados abstractos que se ideologizan. En otras palabras, para Ellacuría, la validez de los derechos humanos consiste en que sea momentos ideológicos de una praxis de liberación, pues pueden ser momentos ideologizados de praxis de opresión.

En este proceso de historización, los derechos humanos se comprenden como algo debido

cuya carencia o disfrute condiciona seriamente el propio desarrollo humano; son la concreción del bien común, o en sentido negativo, la superación del mal común:

Una consideración de los derechos humanos desde esta perspectiva del mal común dominante los mostraría como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en el que son violados permanente y masivamente los derechos humanos. (Ellacuría, 2001d, p. 449)

Al ser los derechos humanos son momentos ideologizados de la praxis humana, necesitan de su historización. De lo contrario son sólo una abstracción sobre la cual se predicen principios que nada tienen que ver con la realidad, y aunque esos principios sean parte de su “deber ser”, el darlos por asentados sin realizar su verificación histórica conlleva a un uso ideologizado.

La necesidad de historizar los derechos humanos surge de su complejidad, pues en ellos no sólo confluye *la dimensión universal* del ser humano con la situación realmente distinta en la que desarrollan su vida los hombres, sino que además con facilidad son utilizados ideológicamente no al servicio del ser humano y su producción de vida, sino a los intereses de ciertos grupos de poder. La historización de los derechos humanos, dice Ellacuría (2001b, p. 434), no consiste formalmente en contar la historia del concepto, ni tampoco relatar la historia real connotada, sino que sigue las pautas ya expuestas del método de historización de los conceptos:

- a) La verificación praxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado.
- b) La constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más.
- c) El examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales.
- d) La desideologización de los planteamientos idealistas, que, en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la

afirmación de su posibilidad, se conviertan en obstáculo de los mismos.

- e) La introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales pueden convertirse en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.

La universalidad es una de las características de los derechos humanos que con mayor facilidad puede caer en la abstracción, en una mistificación semejante a lo que sucede con el bien común y, por tanto, en la ya tan reiterada ideologización. En efecto, Ellacuría da cuenta de que las primeras declaraciones de derechos humanos, aún cuando se proclamaron *para todos los hombres* y se sostuvo su *universalidad*, en la práctica son derechos limitados a una forma determinada de ser hombres —*freemen* ingleses, hombres blancos del pueblo de Virginia, burgueses franceses, etc.—, excluyendo otras formas de ser humano (Ellacuría, 2001b, p. 437). Esto debido, en parte, a que en el proceso real de surgimiento de los derechos humanos se aprecia el siguiente esquema: situación de agravio comparativo, conciencia de ese agravio comparativo (desigualdad, hechos de opresión, formas de explotación, entre otras), apropiación de esa conciencia por una clase social, objetivización de esa protesta y, cuando tras una lucha se ha logrado el triunfo, *justificación con referencias ideales de todo tipo*. En este sentido, las primeras declaraciones de derechos, son productos de las luchas de determinados grupos que, contando ya con la base material y la conciencia suficientes, se consideraban privados de algo que les pertenecía, que les era debido, pero que después sus referencias ideales no concordaron con la realidad y fueron usadas ideológicamente para la defensa de sus intereses. Por eso, Ellacuría establece que este proceso es positivo, pero a la vez limitado y muestra claras referencias al carácter ambiguo e ideologizado de esta concepción de los derechos humanos, pues “aunque abren un ideal positivo y muestran un método eficaz de lucha para hacer que el derecho sea real, muestran al mismo tiempo su carácter inhumano y se vuelven a convertir en la fuerza legitimadora de los poderosos” (Ellacuría, 2001b, p. 437).

Desde su génesis esa ha sido la dinámica de la concepción eurocentrada pues, por ejemplo,

el mismo ejército francés que servía a la burguesía revolucionaria francesa —orgullosa de su proclama “universal” de derechos del hombre— reprimió a los esclavos de Haití que se sublevaron enarbolando una bandera tricolor y cantando, al igual que los franceses en 1789, *la Marsellesa*. Y es que la mera condición de ser humano parece no ser todavía suficiente para poder exigir y disfrutar de los derechos humanos. Se necesita ser miembro reconocido de una sociedad o de una clase social que cuente con las condiciones materiales para ejercerlos efectivamente.

Para alcanzar una perspectiva y una validez universal de los derechos humanos es necesario tener en cuenta el *para quién* y *para qué* se proclaman. Para Ellacuría, consecuente con su filosofía y praxis, estos *para quién* deben ser desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías, y para o en busca de su liberación. Esto en función de que constituyen la realidad más universal y donde los derechos humanos son negados por una estructura e institucionalización del mal común.

A partir del lugar epistemológico elegido por Ellacuría, se adquiere una posición crítica sobre la doctrina de los derechos humanos; desde la cual, por ejemplo, no se acepta ingenuamente una *posición eurocéntrica* que identifique el proceso de los países primermundistas con la dirección del proceso histórico global, y es capaz de denunciar “la mentira de los países ricos y de las clases poderosas dominantes, que tratan de aparentar el que en ellos se da el pleno cumplimiento de los derechos humanos, cuando lo que se da es el disfrute de derechos nacionalistas, mediante la negación efectiva de los derechos que competen a la humanidad en su conjunto” (Ellacuría, 2001b, p. 443).

La historización exige buscar la raíz más profunda de la negación de los derechos humanos, que debe verse: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden, y desde la realidad negadora, sea personal, grupal, estructural o institucional. Este es un proceso dialéctico donde la teoría interviene para descubrir la historicidad del derecho negado y deseable, y donde la praxis debe ir dirigida al establecimiento de estructuras e instituciones justas para lograr superar la realidad negadora de dicho derecho. Es la lucha por los

derechos humanos como expresión más clara de una conciencia madura al respecto.

1.9. Los derechos humanos como derechos positivos

Señala Ellacuría (2001a) que los derechos humanos “son *derechos positivos*, otorgados y sancionados por las instancias capaces de hacerlo, especialmente los estados e instituciones internacionales” (p. 432). Por lo tanto, no desconoce la importancia de la positivación de los derechos humanos, mas no la ubica como lo prioritario en cuanto a su fundamentación. Es decir, los derechos humanos no encuentran su fundamento en el poder estatal o en las instancias internacionales, sino en la satisfacción de las necesidades de producción y reproducción de la vida. Lo que debe positivarse como derechos ha de estar en función de la dimensión ético-biológica del ser humano y como producto histórico de las diversas praxis de liberación; y nunca debe perder su carácter de *medio*, y no considerarlos como un *fin* en sí mismos.

La positivación de los derechos humanos no es algo menor o sin importancia para Ellacuría. Este hecho debe considerarse como el uso de la fuerza del Estado para satisfacer las necesidades socio-político y biológicas del ser humano; se trata de la dimensión ética de la acción del Estado. Dentro de este uso, la fuerza del Estado estaría justificada pues de lo contrario sería en realidad mera violencia y, en los casos más grandes, de una violencia estructural: “El Estado que realmente sirve al bien común, esto es, al bien de todos y especialmente al bien de la mayoría, tiene los suficientes recursos para imponer, a la larga, el orden justo. No necesita entrar en la dinámica del dar y recibir golpes como si fuera una facción más del espectro político” (Ellacuría, 2005c, p. 716).

1.10. Los derechos humanos como convenciones y contratos

El último concepto que otorga Ellacuría (2001a) consiste en que los derechos humanos “son *convenciones y contratos sociales y políticos*, que hacen los individuos entre sí y con el Estado, y los estados entre ellos” (p. 432). Al parecer, asume en esta definición elementos

de la tradición contractualista, que busca fundamentar los derechos humanos en el “contrato social”, sea entendido como una hipótesis o como construcción de un consenso basado en el funcionamiento de instituciones democráticas. No obstante, de manera semejante que en el inciso anterior, esta comprensión contractualista debe estar en función de la dimensión ética-biológica del ser humano. No puede pactarse, ni ser elemento de un *contrato social*, aquello que vaya contra las necesidades del pueblo y de la humanidad, y contra las condiciones de vida y su reproducción. Además, Ellacuría piensa los derechos humanos desde la liberación y no desde la liberalización como lo hace el contractualismo clásico.

3. Conclusión

La conceptualización que realizó Ellacuría respecto a los derechos humanos, en coherencia con su filosofía de la realidad histórica, coloca a la vida humana como su fundamento, en cuanto los derechos deben ser medios para la satisfacción de las necesidades que posibilitan la existencia de la especie humana. La existencia de un Estado respetuoso y promotor de los derechos humanos es bien visto por Ellacuría, al grado de que su construcción la consideró necesaria y urgente en la realidad que le tocó enfrentar; pero no lo considera como un proceso autosuficiente ni absoluto, pues siempre los poderes corren el riesgo de ser instrumentos de ideologización. Además, limitar los derechos humanos al marco jurídico dado por un Estado, tiene como consecuencia, en muchos casos, que aquellos pierden su dimensión utópica y fácilmente se vuelven parte de discursos *utopistas* o *cínicos* que atacan la capacidad humana de replantearse continuamente la realidad de la que se hace cargo. En este sentido, Ellacuría (2001e) afirma:

Los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Sólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos realmente universales. (p. 223)

Con estas bases, y en coherencia con la fundamentación político-biológica, para Ellacuría (2001b) queda claro que la historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos muestra que el problema radical es “el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da muerte” (p. 439). Una lucha contra la muerte en diversos grados –social, personal, estructural–, no sólo restringiendo la vida a su dimensión biológica sino a todo tipo de vida, y que se expande a diversos planos: el de la libertad, el de la justicia, el de la dignidad, el de la solidaridad, etcétera.

Por otro lado, *la lucha de la vida en contra de la muerte* constituye un principio fundamental para plantearse el problema de los distintos derechos humanos y su jerarquización. Ellacuría llama la atención de que en los hechos se da el disfrute de unos derechos no fundamentales (y muchas veces superfluos) por unos pocos, y estos se constituyen en una causa real para que la mayor parte se vea privada o desprovista de sus derechos fundamentales, de aquellos que aseguran la vida y su reproducción:

No podrían los pocos (grupos humanos o países) disfrutar de lo que consideran sus derechos, si no fuera por la violación o la omisión de esos mismos derechos en el resto de la humanidad. Sólo cuando se acepte esto, se comprenderá la obligación de los pocos a resarcir el mal hecho a los muchos y la justicia fundamental al exigir lo que realmente les es debido. No puede darse la muerte de muchos para que unos pocos tengan más vida; no puede darse la opresión de la mayoría para que una minoría goce de libertad. (Ellacuría, 2001b, p. 442)

El enfoque liberal de los derechos humanos es limitado, según Ellacuría. No porque rechace los frutos de las luchas por la libertad, ni su contribución a la construcción de sociedades justas, sino porque es insuficiente y su discurso se ha vuelto un instrumento ideológico funcional para la estructura capitalista; aunque el liberalismo político es diferente ideológicamente, e intenta conservar cierta autonomía, en relación con el liberalismo económico, en las condiciones materiales de la actual configuración de la realidad histórica, muchos de

sus presupuestos son utilizados interesadamente para impedir la superación de estructuras injustas:

La libertad burguesa, que subyace en muchos de los anuncios de la libertad, está fundada en la propiedad privada, y más en concreto en la riqueza; sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen poco, apenas puede hablarse de libertad. (Ellacuría, 2000b, p. 644)

Por lo tanto, no basta la liberalización para conseguir la libertad, sino que son necesarios diversos procesos de liberación que se constituyan en la negación superadora del mal estructural (Ellacuría, 2000b, p. 641).

La verificación de los derechos humanos debe realizarse no desde lo que se dice sino desde la praxis material de los pueblos; es decir, no basta el discurso ni la implementación de los derechos humanos en textos legales nacionales o internacionales, debido a que se corre el peligro de que se reduzcan a una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica, y que probablemente consista en una forma velada de defender lo ya adquirido o adquirible en el futuro por los más fuertes.

El análisis de las diversas conceptualizaciones sobre derechos humanos que realizó Ellacuría poco antes de su muerte permite afirmar que, desde su Filosofía de la realidad histórica, asumió las distintas dimensiones que estos derechos tienen como parte de la praxis humana. Comprendió su aspecto histórico, social, jurídico-positivo y ético, sobre el fundamento de la producción y reproducción de la vida del pueblo, es decir, desde la satisfacción de sus diversas necesidades que hacen viable al *phylum* humano, sea como personas o como sociedad y especie.

Notas

1. Realizar un catálogo de necesidades humanas es una actividad necesaria, sin duda, pero que debe ser constantemente verificada, y ser lo suficientemente crítica para no tener una visión enturbiada de la realidad que a final de cuentas esté reflejando aquellas “necesidades” que son funcionales para la expansión del capitalismo y la clausura de modos diversos de vida.

2. Al establecer el siglo XV como inicio del concepto histórico de derechos humanos asumimos la postura de autores como Enrique Dussel y Immanuel Wallerstein que ubican en el descubrimiento de América el inicio del actual sistema-mundo, basado en el capitalismo y cuyas expresiones políticas más destacables son el estado moderno y el discurso de los derechos. Cfr. Dussel (2007b); Wallerstein (2006); Quijano (2014). Esta opción se realiza en razón de que es más compatible con la visión de Ellacuría respecto a la crítica de los derechos humanos. Otra sería la discusión respecto a los inicios históricos de los derechos fundamentales en textos legales, que suele ubicarse en el nacimiento de las tres tradiciones liberales: la inglesa, la norteamericana y la francesa.

Referencias

- Dussel, E. (2007a). *¿Fundamentación de la ética? La vida humana: De Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría*. UAM-Iztapalapa.
- Dussel, E. (2007b). *Historia de una política crítica*. Trotta.
- Ellacuría, I. (1999). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000a). El auténtico lugar social de la Iglesia. En *Escritos Teológicos* (Tomo II). San Salvador: UCA Editores, pp. 439-451.
- Ellacuría, I. (2000b). En torno al concepto y a la idea de liberación. En *Escritos Teológicos* (Tomo I). UCA Editores, pp. 629-657.
- Ellacuría, I. (2001a). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 431-432.
- Ellacuría, I. (2001b). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 431-445.
- Ellacuría, I. (2001c). Fundamentación biológica de la ética. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 251-269.
- Ellacuría, I. (2001d). El mal común y los derechos humanos. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 447-450.
- Ellacuría, I. (2001e). Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. En *Escritos Filosóficos* (Tomo III). UCA Editores, pp. 207-225.
- Ellacuría, I. (2002). Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa. En *Escritos teológicos* (tomo IV), UCA Editores, pp. 263-290.
- Ellacuría, I. (2005a). Función liberadora de la filosofía. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo I).UCA Editores, pp. 93-121.
- Ellacuría, I. (2005b). La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo I). UCA Editores, pp. 587-627.
- Ellacuría, I. (2005c). Comentarios a la Carta Pastoral. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos* (Tomo II). UCA Editores, p. 679-732.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Aníbal Quijano. Textos de fundación*, eds. Zulma Palermo y Pablo Quintero, Ediciones del Signo, pp. 105-151.
- Salamanca, A. (2006). *El derecho a la revolución. Usmaterialismo para una política crítica*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Comisión Estatal de Derechos Humanos.
- Samour, H. (2002). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ellacuría, Ignacio*. UCA Editores.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistema-mundo. Una introducción*. Siglo XXI.

Alejandro Rosillo Martínez (alejandro.rosillo@uaslp.mx). Profesor investigador de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

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

III.

COLABORACIONES ESPECIALES

María Noel Lapoujade

Antinomias filosóficas en la pintura: Vermeer y Friedrich

La pittura è filosofia...

—Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*

Resumen: *A partir del epígrafe de Leonardo la premisa fundamental de este artículo es que así como la pintura es filosofía, también la filosofía es pintura. Sostengo que así como la pintura expresa en imágenes visuales diversos problemas filosóficos, también la filosofía puede aplicarse, “aterrizarse” concretamente en la pintura. Con base en la premisa el propósito de este artículo es el de mostrar que las pinturas de Jan Vermeer y de Caspar Friedrich son un campo fértil para formular ciertas antinomias conceptuales, abstractas, a partir de las imágenes visuales pictóricas. Por su parte, la literatura ha expresado en poesías y prosas poéticas memorables, el esplendor de la pintura respecto de nuestro tema, además, desbordándolo. Me refiero en particular a Wolfgang Goethe, Rainer-Maria-Rilke, Marcel Proust, Giuseppe Ungaretti. De modo que el enfoque es interdisciplinario. La integración de pintura, música, literatura y filosofía logran poner de relieve una mayor densidad, espesor, encontrar la universalidad concreta de las obras en un tejido vivo.*

Abstract: *As stated by Leonardo's epigraph, the fundamental premise in this paper is that, just like painting is philosophy, philosophy is painting as well. Just like painting expresses different philosophical problems, philosophy can be concretely applied in painting. Drawing from this premise, the purpose of this paper is to demonstrate that the paintings by Jan Vermeer and Caspar Friedrich are a fertile field for the formulation of certain conceptual, abstract antinomies through pictoric images.*

On the other hand, literature has expressed –and exceeded– the magnificence of painting through memorable poems and poetic prose. In this regard, I refer particularly to Wolfgang Goethe, Rainer-Maria-Rilke, Marcel Proust and Giuseppe Ungaretti. Our approach is thus interdisciplinary. The integration of painting, music, literature and philosophy helps us to highlight the concrete universality of the works of art, as parts in a living texture.

I. Acuerdo semántico

La etimología de antinomia: anti-nomos, señala una ley contradicha. La contradicción consiste en que lo que un enunciado afirma de un referente, otro enunciado niega del mismo referente. Desde el punto de vista de la retórica se trata de una figura de la *antithèse* (cf. Molinier, 1992, p. 57).

II. El método señala la lógica interna del artículo.

Este estudio *no trata* de la inserción de las obras de Vermeer y de Friedrich en historia de las corrientes pictóricas, que quedan a la base, en segundo plano. La obra de Vermeer de Delft (1632-1675) se ubica como perteneciente al barroco, en el período de oro de la pintura holandesa. La obra de Caspar Friedrich (1774-1840), se inscribe en el romanticismo alemán.



De manera que se seguirá el orden siguiente:

- 1) El presente estudio comienza con el planteamiento de los conceptos contradictorios, presentados como un índice por pares alternados Vermeer y Friedrich; 2) En un segundo momento planteo el desarrollo filosófico de cada antinomia según el índice; 3) El tercer momento: propongo sobrepasar las antinomias en cuanto cada una implica su contradictoria.

III. Formulación de las antinomias

- a) Vermeer: pintura en lo cerrado; Friedrich: lo abierto.
- b) Vermeer: espacio interior; Friedrich: espacio exterior.
- c) Vermeer: lo inmanente, expresa lo cotidiano; Friedrich: lo trascendente, expresa la obra de la creación de Dios.
- d) Vermeer: centrado en los personajes; Friedrich: centrado en el paisaje.
- e) Vermeer: personajes de frente, perfil o medio perfil; Friedrich: personajes de espalda.
- f) Vermeer: personajes en acción. Actores; Friedrich: personajes espectadores. Testigos.
- g) Vermeer: cada personaje es captado en un instante de su acción. Instantes; Friedrich: cada personaje se inserta en el tiempo como duración continua, ilimitada.
- h) Vermeer: el rincón; Friedrich: el paisaje.
- i) Vermeer: luz solar cálida. Calidez lograda por el color de la luz; Friedrich: luz fría en cielos variables, aún tormentosos.
- j) Vermeer: es un cazador de instantes; Friedrich: testigo de los fenómenos naturales.

IV. Despliegue filosófico de las antinomias en la pintura de Jan Vermeer de Delft

La postérité se soucie de la qualité des oeuvres, elle ne juge pas sur la quantité. Elle retient... un minuscule et divin Ver Meer.

—Marcel Proust, *Essais*

La admiración de Proust por Vermeer aflora en pequeñas alusiones a lo largo de *A la recherche du temps perdu*. En *Un amour de Swann*, Proust

(1999, pp. 164, 197, 285) da cuenta de un estudio sobre Ver Meer de Delft. Un pasaje posterior, hace referencia concretamente a la *Toilette de Diane* obra temprana de Vermeer. La fascinación de Proust por Vermeer estalla cuando escribe sobre el haber admirado *La vue de Delft*. Ante un muro de nítido amarillo en la *Vista de Delft*, llega la muerte a Bergotte. Así Proust incursiona en la paleta de Vermeer.

Ante el libro de un crítico sur *Les peintres d'autrefois*, cuyo autor no menciona a Vermeer, Proust (1995) exclama vehemente: Ver Meer de Delft es “el más grande entre los pintores holandeses” (p. 276). Por mi parte he investigado minuciosamente la obra de Vermeer, en su entorno geográfico (Holanda, país llano y acuático), con base en mi concepción de la imaginación estética, y en relación con la ciencia (geometría y óptica), las artes (música, literatura), la filosofía (Spinoza), la religión (San Ignacio de Loyola) en: *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer* (1997/2017)¹.

Vermeer atesora en imágenes la cálida intimidad de un rincón bañado por la luz solar que una ventana generosa deja entrar para iluminar un instante de vida recogida de un personaje absorto. En *La Encajera* y en *La lechera*, el personaje guarda su intimidad en su quehacer del ahí y el ahora: la aguja bordando, vertiendo la leche. *La mujer pesando en la balanza*. Sin ningún lazo histórico estas obras pueden ejemplificar en el arte, en imágenes, la prescripción del Zen japonés: la necesidad de concentrarse en el aquí y el ahora de cada acción cotidiana, aparentemente insignificante (Deshimaru, 1996, pp. 44-45).

Hay obras en las que el personaje concentrado mira al pintor-espectador: como en el medio- perfil inefable de *La joven de la perla*, así como en *La mujer sentada ante el clavecín*, *La dama parada ante el clavecín*, *Joven mujer en amarillo escribiendo una carta*.

Otras obras magistrales sitúan el personaje siempre concentrado, absorto, leyendo una carta ante la ventana, *La lectora*, *Mujer en azul leyendo una carta*, los únicos dos personajes hombres, igualmente centrados en el aquí y el ahora: *El Astrónomo*, concentrado en su globo terráqueo, *El Geógrafo*, alza la vista de sus libros hacia la ventana, instante de reflexión; *La mujer tocando el laúd cerca de una ventana: dirige su mirada*

hacia la ventana, ¿viendo? ¿soñando? Recordando, imaginando al fin, con la exterioridad que la ventana ofrece.

La pintura de Vermeer se plasma en lo cerrado, a excepción de *La vista de Delft* y *la Calle de Delft*. Su obra se despliega en el interior de una casa, allí pinta lo inmanente, en la vida cotidiana. Su pintura está centrada en el personaje. El centro es un personaje de frente o en la mayoría de los casos de medio perfil. Cada cuadro muestra el personaje en acción. En general mujeres jóvenes, con la excepción de dos personajes centrales masculinos: *el Astrónomo* y *el Geógrafo* en acción. Asimismo, incluye otros personajes masculinos que interactúan con el personaje central femenino.

La escenografía es un rincón *des-cubierto* detrás de unas cortinas abiertas. Un rincón, como el escenario del teatro renacentista, es el espacio limitado por dos paredes laterales y una posterior, al frente, hacia los espectadores, está el telón. Así ensambla sus cuadros Vermeer, en el espacio de pequeños rincones cálidos e íntimos (Lapoujade, 1997/2017, pp. 248-249; Bachelard, 1957, p. 130).

Todos sus cuadros presentan siempre, *personajes en acción*. Los seres humanos son actores, no pinta seres pasivos. Una excepción es *La joven dormida*. Evoco a Aristóteles pues establece la categoría de “acción”, entendida como el hacer, como opuesta a la categoría de “pasión”, padecer, es decir el estado de ser afectado (Lapoujade, 1997/2017, p.255).

Allí Vermeer, pinta instantes de tiempo. En cuanto *al tiempo* la pintura ofrece diversas alternativas. Por un lado, las acciones pueden desarrollarse en el tiempo, transcurren, se suceden. La pintura en estos casos plasma de manera visual concreta, lo que Henri Bergson llama *la durée*, el tiempo como duración, como un fluir continuo. El cuadro puede mostrar ese desenvolvimiento de las acciones de modo de convertirse en una especie de narración en imágenes visuales. Sirva de ejemplo la pintura pedagógica medieval, que explica en pintura los pasajes bíblicos que busca enseñar. Para ejemplo valga el esplendor de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel.

Por otro lado, como en la pintura de Vermeer, el tiempo puede coagularse en un instante único, irrepetible, autónomo en la acción observada. El cuadro ofrece el privilegio de registrar la irrupción

de un instante de una acción. Vermeer es un *cazador de instantes*, representa en imágenes visuales un instante de la acción de un personaje central concentrado en su quehacer. Ese instante, como en la fotografía, se vuelve eterno (Lapoujade, 1997/2017, p. 256-264).

El pensamiento de Goethe en palabras manifiesta su afinidad con la pintura de Vermeer en imágenes. Goethe sostiene que en el comienzo era la acción. Más aún todo es acción, porque es vida. En lo viviente irrumpen instantes fugaces particularmente bellos. Goethe encarna en Fausto la exclamación pasional de todo espíritu enamorado de la belleza: ¡Instante, quédate! La palabra deviene invocación tal como afirma Novalis. Fausto invoca al instante que pasa: “Detente, eres tan bello” (Goethe, 1932, p. 41; Cfr. Lapoujade, 1997/2017, p. 264). La mirada de Vermeer, lúcida, aguda, sorpresiva y benevolente es siempre una mirada de aceptación, de amor a la vida.

V. Despliegue sucinto de las antinomias en Caspar D. Friedrich.

A plein regards, la créature
Voit en l’Ouvert.

— Rainer Maria Rilke, *Élégies de Duino*

Mattina
M’illumino
d’immenso.

—Giuseppe Ungaretti, *Mattina*

La obra de Friedrich es una pintura de *lo Abierto*. Representa *la totalidad*, la inmensidad. Sus cuadros presentan miradas hacia *el espacio exterior*. Ese espacio exterior, lo visto, se despliega en *el paisaje*. El paisaje, muestra de lo Abierto, de la inmensidad, del espacio es el lugar en que irrumpe la trascendencia de *la Creación*, en lo inmanente. Su obra apunta, por así decir, a lo trascendente, el misterio último de la vida. Cada obra se centra en el paisaje. ¿Qué entender por paisaje? Asumo una distinción básica entre naturaleza y paisaje. En sentido estricto, entiendo por naturaleza el conjunto de todo lo que constituye el planeta tierra sin intervención humana. A partir de allí, todos los usos de la palabra, por extensión.

La naturaleza observada, estudiada por la ciencia, es el conjunto de los fenómenos y sus leyes. La naturaleza observada por la ciencia, o “la maravilla de la Creación” según un pensamiento cristiano, sigue siendo naturaleza. Ella deviene paisaje cuando es escrutada, observada, por una mirada estética. Llamo paisaje a la naturaleza observada por un ojo que la mira estéticamente. La mirada estética de cualquier índole, es el acto de un ojo contemplativo (Cf. Lapoujade, 2010, pp. 58-63).

Los paisajes en Friedrich son fundamentalmente una mirada estética a la Naturaleza; a la inmensidad de la cadena de montañas, y a la inmensidad del mar. Montañas y mar predominan en sus paisajes. *Los personajes* en su obra no están en acción exterior, sino inmóviles en contemplación de lo Abierto, de lo inmenso exterior. Ellos contemplan el espectáculo de la naturaleza. En su pintura los personajes están de espaldas, su mirada estético-religiosa hacia el paisaje que tienen delante. El pintor, a su vez, mira a los personajes contemplativos. Friedrich es un *testigo*, posa su mirada sobre el personaje contemplando lo Abierto. Su registro del paisaje, plasma lugares, por así decir “*sin tiempo*”, la obra no transcurre, no es una narración en imágenes, ni es aprehensión de un instante, sino que está suspendida en la eternidad.

Sus paseos a la montaña y al mar le presentan *la luz* siempre diversa. La luz acogedora, calmada o amenazante emerge de la enorme diversidad de *los cielos*. Sus cuadros muestran cielos celestes lípidos, cielos semi-nubosos, cielos amenazantes, que presagian tormentas. Así la luz aparece en tonalidades de los cielos que van del celeste, el amarillo, al rosado, al gris, al azul oscuro, frecuentemente en degradé (Koch, 1989)².

Dos obras, una con un hombre, la otra con una mujer, en actitudes similares, merecen una atención especial: *El caminante sobre el mar de nubes* (*Der Wander über dem Nebelmeer*) y *Mujer en la luz matutina* (*Frau im Morgenlicht*). En ambas, los personajes aparecen como observadores, de espaldas, contemplando el espectáculo de la naturaleza, en la inmensidad, en lo Abierto. El hombre es *un paseante*. Friedrich mismo realizaba sus paseos en la naturaleza, a la que canta H. Thoreau (1999), enamorado de la naturaleza salvaje, y crítico de las actitudes ciegas hacia ella: “qué poco valoramos la belleza del paisaje!” (p. 34).

Por mi parte considero *Der Wander über dem Nebelmeer*, El caminante sobre el mar de nubes, sin mención de los autores, como la expresión pictórica más lograda de la poesía que Goethe (1990) paseante en la montaña, el 6 de septiembre de 1780 subió a la montaña Kickelhahn, y sobre la pared de madera de la cabaña de un cazador escribió:

Über allen Gipfeln
ist Ruh!

Que se traduce como: ¡sobre todas las cumbres es la paz!³.

VI. Mas allá de las antinomias

En lo que sigue, propongo sobrepasar las antítesis, sin por ello anularlas.

Lo interior en la pintura de Friedrich

El paseante Friedrich absorbía el paisaje que conservaba en su espíritu hasta que ya en el interior de su atelier pintaba sus vivencias del paisaje contemplado (Lindemann, 1976, p. 219). Friedrich pinta lo Abierto, lo inmenso, el paisaje, sin embargo, respecto de su propia pintura, así como de sus personajes sólo es posible afirmar que están en una actitud contemplativa.

La contemplación como bien apunta Bachelard (1943, p. 217) no es una actitud pasiva, sino una intensa experiencia que puede llegar a la conmoción. El pintor y su personaje reciben el impacto de esa inmensidad, cuya resonancia produce alguna forma de repercusión: la obra de Friedrich (Cf. Bachelard, 1957, pp. 6-7; Lapoujade, 2011, pp. 62-67). Ungaretti (1971, p. 92), expresa en su poesía la conmoción estética de lo inmenso:

Ora mordo
Come un bambino la mammelle
Lo spazio
Ora sono ubriaco
d'universo.

En sus paisajes Friedrich preserva este secreto de sus personajes. Estos mundos interiores implícitos van más allá de la exterioridad explícita. R. M. Rilke (1972, p. 335) puntualiza este aspecto de la subjetividad en el seno de lo abierto:

À pleins regards, la créature
voit dans l'Ouvert. ...
Jamais nous n'avons, nous, pas un seul jour
le pur espace devant nous, où vont les fleurs
infiniment s'épanouir. Toujours est là le Monde,
jamais ce *Rien* sans lieu, ce *Nulle Part* :
le Pur, vierge de tout regard, que l'on respire
et qu'on *connaît* infiniment, sans désir de conquête.

Los personajes están en lo Abierto, sin embargo, contemplan un Mundo, no un puro espacio, en una actitud contemplativa que no tiene “deseo de conquista”. Parafraseo a Heidegger quien afirma: cuando escucho un ruido, no es el puro ruido, sino el ruido de una motocicleta que pasa. Toda relación con el mundo pasa por la subjetividad, por el sujeto, como enseñó Kant, y posteriormente el perspectivismo de Nietzsche. En síntesis, en la obra de Friedrich, la subjetividad, lo vivido, está allí presente en la exterioridad. Lo exterior, siempre lo es para alguien, para un sujeto. Así, se filtra la interioridad en los paisajes. Lo interior está agazapado en lo exterior.

El exterior en la pintura de Vermeer

En Vermeer la exterioridad está presente en el rincón cálido e íntimo de los personajes. Lo exterior está en el interior. Vermeer sutil escenógrafo presenta el escenario de cada obra: una suntuosa tela recogida abre al lector el rincón-escenario. Frecuentemente una mesa ataviada con una bella tela por mantel, sostiene sus objetos predilectos: instrumentos musicales, naturalezas muertas, una bellísima jarra de porcelana blanca, libros y partituras. El exterior entra en la escena. Su presencia se manifiesta en diversos elementos: ante todo, *la luz solar* baña la escena en que un personaje es sorprendido en un instante de su acción. La obra de Vermeer plasma una pintura diurna, solar. La luz solar marca la presencia de lo exterior. Entre los pintores holandeses de *la luz*, Vermeer ocupa un lugar muy especial.

Con acierto Ungaretti (1972, p. 470) señala:

Vermeer più che la luce ha trovato altro, ha trovato altro, ha trovato il colore... Si en Vermeer la luce conta, è perché anche la luce ha un colore, il colore di luce...

La aserción de Ungaretti en su Prólogo a Vermeer, encuentra su bella confirmación literaria en la pluma de Proust (1999, p.1739-1744) cuando en *La prisionnière* describe la muerte de Bergotte conmovido ante el color amarillo de un pequeño detalle en *La vue de Delft* de Vermeer. Es posible morir de belleza. Por su parte Ludwig Wittgenstein (citado por Lapoujade, 2008, p.183-186) sostiene que “los colores incitan a filosofar”. Si la puerta invita a salir a recorrer lo que está fuera, puede afirmarse que *la ventana deja entrar la exterioridad*. Ella ofrece lo que está afuera de diversos modos. Ante alguna ventana, el personaje integra la lejanía cercana en su acción de leer *una carta*. La presencia de las cartas aparece en muy diversas obras: ya sea en su lectura en *Joven leyendo una carta ante una ventana abierta*, *Mujer en azul leyendo una carta*, en su escritura *Una mujer escribiendo*, o su recepción de manos de una criada, *La carta de amor*. La carta, habla de la presencia del otro y en particular el amor ausente.

El personaje absorto en su intimidad parece mirar sin ver hacia el exterior de la ventana, tal como el Geógrafo o *La mujer tocando el laúd*. Mirada concentrada en lo imaginado, recuerdos o deseos o vivencias posibles. El muro de fondo del escenario incorpora diferentes significados en la elección de las imágenes que Vermeer propone. En particular frecuentemente *los mapas*, cuidadosamente detallados por el pintor, ofrecen al espectador una irrefutable alusión a la geografía, ciencia del espacio exterior. Esporádicamente el introduce *paisajes* y alguna escena bíblica.

La belleza única de *la perla* de Vermeer nos trae la presencia del mar⁴. La perla es un núcleo de vida escondida dentro de su protección dura. Vida bella marina oculta en la intimidad. Ella se esconde, “protegida por una impenetrable concha que, abrazándola, se cierra hermética a las vejaciones del exterior” La perla vive también en los universos simbólicos. Entre los griegos la perla simboliza el amor, la fuerza generadora. En el cristianismo, la mística de Angelus Silesius recoge este símbolo en dos bellos y profundos aforismos. Más allá del simbolismo cristiano la perla es pura y preciosa. Es un centro puro y recóndito. Es una gota condensada de la vida del todo.

En fin, juntos hemos realizado un recorrido filosófico-literario por la obra de Jan Vermeer

y de Carl Friedrich. He presentado un despliegue del epígrafe de Leonardo da Vinci: “La pintura es filosofía”. Más aún, la propuesta de este estudio es una manera de poner en obra la sentencia radical de Nietzsche (1985): “El arte es la actividad propiamente metafísica del hombre” (pp. 31-33).

Notas

1. Anteriormente, en español se publicó una versión más breve del original: *La imaginación estética en la mirada de Vermeer* a cargo de la editorial Herder en el 2008. Se trata de un estudio de largo aliento sobre la obra de Vermeer, apoyado en una extensa bibliografía.
2. Acerca de los cielos en las obras de Caspar David Friedrich puede consultar las siguientes: *Das Kreuz im Gebirge, Kreuz an der Ostsee, Neubrandenburg, Kästen Landschaft in der Dämmerung, Kreidefelsen auf Rügen, Auf dem Segler, Nebelschwaden, Greifswalder Hafen, Reisegebirgslandschaft mit aufsteigenden Nebel, Einsamer Baum, Mondaufgang am Meer, Felsenlandschaft*.
3. Goethe y Friedrich se conocieron y se visitaron en Weimar. Friedrich ilustró una versión de las *Afinidades electivas* de Goethe. Sin embargo, en la obra de Goethe Friedrich no es especialmente mencionado. El tema de la montaña irrumpe en la filosofía de F. Nietzsche, particularmente en *Así hablaba Zaratustra*, obra que transcurre en una permanente referencia al acenso y descenso de Zaratustra de la montaña, en que se respira el aire puro de las alturas.
4. He dedicado el último capítulo de *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*: La espiral de las conclusiones a la perla de Vermeer en toda su obra, culminante en la belleza inefable de *La joven de la perla*. Es preciso tener presente que la pintura de Vermeer reúne geometría, óptica, física, filosofía y música. Su pintura es una pintura musical. Parafraseando el título de la obra de Paul Claudel: *El ojo-escucha*.

Referencias

- Bachelard, G. (1943). *L'air et les songes*. J.Corti.
- Bachelard, G. (1957). Les coins. En *La poétique de l'espace*. P.U.F.
- Deshimaru, T. (1996). *La orpactuca del Zen*. Kairós.
- J.W. Goethe. (1932). *Faust*. Éditions Montaigne.
- J. W. Goethe. (1990). *Obras Completas*. Aguilar.
- Koch, H. (1989) *Caspar David Friedrich*. Berghaus Verlag.
- Lapoujade, M. N. (2008). *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*. Herder.
- Lapoujade, M. N. (2010). Itinerario hacia la comprensión de lo sublime y lo siniestro en el paisaje de Siqueiros. En *Siqueiros paisajista*. Museo de Arte Carrillo Gil (MACG).
- Lapoujade, M. N. (2011). *Diálogo con G. Bachelard acerca de la poética*. UNAM.
- Lapoujade, M. N. (2017). *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer*, EME-Harmattan, Louvain-Paris. (Obra original publicada en 1997).
- Lindemann, G. (1976) *Prints and drawings, a pictorial history*. Phaidon-Dutton.
- Molinier, George. (1992). *Dictionnaire de rhétorique*. Librairie Générale Française.
- Nietzsche, F. (1985) *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial.
- Proust, M. (1995) *Essais*. Gallimard.
- Proust, M. (1999) *A la recherche du temps perdu*, Gallimard.
- Rilke, R. (1972). *Oeuvres Complètes. Vol. 2 : Poésie, Élégies de Duino*. Editions du Seuil.
- Thoreau, H. (1999). *Pasear. José, J. Olañeta*, Editor.
- Ungaretti, G. (1971) *Mattina*. En *Antología*. Mondadori Editore.
- Ungaretti, G. (1971). La notte bella. En *Antología*. Mondadori Editore.
- Vinci, L. (1993). *Trattato della pittura*, Prima parte: *Il paragone delle arti*. Vita e Pensiero.

María Noel Lapoujade (maria.noel.lapoujade@gmail.com). Profesora jubilada de la UNAM, México.



Johannes Vermeer, *Mujer con laúd* (Óleo sobre lienzo, 51 cm x 46 cm, 1664).
Colección del Museo Metropolitano de Arte en Nueva York.

IV. RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Sebastián A. Coto Murillo

Presentación biográfica-filosófica de Ernst Kapp

Resumen: *El presente artículo se interesa en la filosofía de la técnica mediante la presentación de uno de sus pioneros, tal como fue Ernst Kapp (1808-1896). En el artículo se detallan los aspectos biográficos más importantes de Kapp, así como un perfil de su pensamiento filosófico a partir tanto de su obra más relevante como de su concepto de proyección.*

Palabras Clave: Proyección. Técnica. Proyección orgánica. Ernst Kapp.

Abstract: *This article is interested in the philosophy of technology through the presentation of one of its pioneers, i.e. Ernst Kapp (1808-1896). In this paper, I will present a biographical sketch of the author. Also, I will address Kapp's most relevant book, in order to outline his philosophical thought and his concept of projection.*

Keywords: Projection. Technology. Organ Projection. Ernst Kapp.

1. Introducción

El artículo da noticia de un interés en la filosofía de la técnica, particularmente en Ernst Kapp (1808-1896) quien es un pionero de dicho campo filosófico. Este interés está en relación con una investigación en curso de maestría filosófica, en la cual se estudia los vínculos entre el *concepto* y

la *imagen* en las condiciones *técnicas e imaginativas* del pensamiento de Vilém Flusser (1920-1991).

La pregunta por la técnica tiene varios lugares en la historia de la filosofía, por ejemplo, tanto Platón como Aristóteles preguntaron por la misma; por su parte, bajo la influencia de la Revolución Industrial durante el siglo XVIII, Ernst Kapp preguntó por la técnica con una connotación muy distinta con aquellos filósofos clásicos, en cuya pregunta se ocupó de la relación del ser humano con el objeto técnico.

Con el fin de mostrar tanto la vida como un perfil del pensamiento de Ernst Kapp, el artículo se divide en dos partes: la primera, narra los aspectos más salientes de la vida de Ernst Kapp, en la cual la política cumple un rol determinante; la segunda, presenta uno de sus perfiles más importantes de su pensamiento filosófico que se desprende tanto su obra magna como del concepto de *proyección*.

1.1. ¿Quién fue Ernst Kapp?

Ernst Kapp nació un 15 de octubre de 1808 en una pequeña villa alemana al norte de Ludwigsstadt, en Oberfranken; es el menor de doce hijos de una familia de funcionarios e intelectuales. Su hermano Christian Kapp (1798-1874) fue un filósofo afín a la tradición filosófica del hegelianismo, amigo cercano de Ludwig Feuerbach (1804-1872) y quien, además, fuese docente en Heidelberg (1804-1872; Chamayou, 2007, p. 7).



Ernst quedó huérfano a la temprana edad de seis años, sus padres murieron producto de una epidemia de tifus; como consecuencia, Ernst se vio obligado a una pensión cuya rectoría estaba en manos de un pastor. Entrado en la juventud y a causa de los malos tratos que Ernst recibió, se fugó de la pensión y fue recibido en la casa de su hermano Friedrich Kapp (1824 –1884) quien también se encargó de su formación en un centro educativo que él mismo dirigía en Würzburg. En este lugar, Ernst recibió una enseñanza basados en los métodos del pedagogo suizo J.H. Pestalozzi (1746-1827; Chamayou, 2007, p. 7); los cuales enfatizan la “intuición” y el aprendizaje desde sí mismo del estudiante.

Al tiempo, el centro educativo dirigido por Friedrich cerró por presiones eclesiásticas y conservadoras en 1820; posteriormente, Friedrich Kapp fue nombrado director en el Liceo de Hamm en *Westphalia*, en donde el joven Ernst continuó sus estudios y se graduó de bachiller en 1824 (Chamayou, 2007, p. 7). Seguidamente, Ernst Kapp desarrolló su educación superior y estudió filología clásica en la Universidad de Bonn, lugar en el cual finalmente se graduó de doctor en filosofía, en 1828; comenzó a impartir clases mediante el estatuto de “profesor provisorio” y se convertiría en profesor titular en el liceo de Minden en *Westphalia*, luego de que colaborara en una memoria sobre la potencia naval ateniense, en 1830 (Chamayou, 2007, p. 7).

El profesor y doctor Ernst Kapp, a propósito de su actividad educativa, publicó sus primeros libros acerca de historia y geografía, así como un álbum ilustrado de historia griega que estaba especialmente dirigido a un público joven. En 1833, contrajo matrimonio con Ida Kappel con quien tuvo numerosos hijos: Antonie (1835), Alfred (1836), Julie (1840), Hedwig (1843) y Wolfgang (1846) (Chamayou, 2007, p. 8).

Para 1845, Ernst publicó una gran obra titulada: *Philosophie oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhang*¹. La crítica describió dicha publicación como oscura y pomposa; sin embargo, fue caracterizada como una de las producciones más destacadas de la Escuela de Ritter². Para entonces, el profesor Kapp era ya reconocido como

un representante de los jóvenes hegelianos tal como su hermano Christian (Chamayou, 2007, p. 8).

A propósito del susodicho texto, Grégoire Chamayou comentó lo siguiente:

Kapp a voulu appliquer la philosophie de Hegel à la géographie. L'histoire philosophique hégélienne étudiait la façon dont l'esprit se réalise au cours du temps. La géographie philosophique étudia comment l'esprit se réalise à travers l'espace. (2007, p. 8)³

Esta primera obra tiene tres partes: i. La geografía de la cultura del espacio; ii. La geografía de la cultura del tiempo y iii. La “transfiguración de la naturaleza por el espíritu en vías de reducir las diferencias de espacio y de tiempo” (Chamayou, 2007, p. 10); en donde también destaca tanto el concepto de *geografía cultural* como la intención de superar la diferencia antagónica entre cultura y naturaleza mediante el concepto de *trabajo* (Chamayou, 2007, p. 9).

En 1848, estalla la Revolución de Marzo, en Alemania, la cual marcaría definitivamente la vida de Ernst Kapp. Desde la villa de Minden, Ernst se alió con su colega Theodor Herzberg y juntos organizaron la “Asamblea Popular de Minden” (Chamayou, 2007, p.10). Tanto Kapp como Herzberg fueron señalados como “demócratas de tendencia republicana” lo cual representaba, en aquel contexto político, ser parte del ala izquierda y estar en contra posición a los liberales, lo anterior según los informes policiales de la época (Chamayou, 2007, p. 11); no obstante, el acoso político no finalizaría allí, Ernst Kapp fue objeto de una investigación en la Inspección Académica como resultado de la publicación de artículos contestatarios en los periódicos locales de *Mindener Sonntagsblatt* y *Porta Westphalica* (Chamayou, 2007, p. 11).

Un año después de la Revolución de Marzo, Ernst publicó el texto *Le despotisme constitué et la liberté constitutionnelle*⁴ donde expresó una cercanía con la filosofía de la naturaleza la cual se denotaba mediante citas elogiosas a Henrik Steffens (1773-1845) —amigo y estudiante de Friedrich Schelling en Iena— y Carl Gustav Carus (1789–1869; Chamayou, 2007, p. 11). En este texto de carácter político, Kapp expuso una tesis organicista de la sociedad y el Estado en

donde defendió una “república social democrática” cuya lógica consistiría en dotar a diferentes estados sociales de instancias de representación estatal (Chamayou, 2007, p. 11).

Durante ese mismo año, Ernst Kapp tomó una decisión radical respecto a su vida, eligió renunciar a su puesto como profesor en el Liceo de Minden y decidió migrar a Estados Unidos (Chamayou, 2007, p. 12). Kapp y su familia desembarcaron en el puerto de Gavelston, Texas, a bordo del barco Franziska (Chamayou, 2007, p. 13); compraron una granja cerca de Sisterdale, en los alrededores de los ríos de Guadalupe. La llegada de Ernst Kapp y su familia al sur de los Estados Unidos no se dio de forma aislada, se circunscribió a una ola de migración alemana la cual comenzó desde la década de los años treinta por razones económicas y, luego, por motivos explícitamente políticos (Chamayou, 2007, p. 13).

En el nuevo hogar de los Kapp en Sisterdale, había un asentamiento de alemanes “educados y geniales” (Maye & Scholz, 2015, p. VII)⁵, quienes no sólo recibieron a los Kapp sino a otras figuras que emigraron como resultado de los levantamientos revolucionarios de marzo, como fue el caso del geólogo y revolucionario Carl Ferdinand Julius Fröbel (1805–1893). Sisterdale fue fundada por Nicolaus Zink (1812-1887) en 1847 (“Nicolaus Zink,” 2018), en donde además vivió una variedad llamativa de personas tales como Ottmar von Behr (1810–1856) —amigo del naturalista Alexander von Humboldt (1769–1859)— o Edgard von Westphalen (1819–1890) hermano de Jenny von Westphalen (1814–1881) quien se casó con uno de los fundadores más destacados del materialismo histórico Karl Marx (1818–1883) (Chamayou, 2007, p. 13).

La vida de Ernst Kapp sufrió una gran transformación con su llegada a Sisterdale, su cotidianidad ahora estaba dividida entre los deberes que exigían las labores en una granja; el respectivo cuidado del ganado; el laborioso arado de la tierra y sus inquietudes filosóficas. Justamente, su vida oscilaba entre, por un lado, los libros de filosofía donde destacaban los textos filosóficos de Hegel (Maye & Scholz, 2015, p. IX) y, por otro lado, las herramientas y técnicas mediante las cuales realizaba sus tareas agrícolas.

En Sisterdale, Kapp situó sus inquietudes filosóficas en un conjunto variado de temas de orden

intelectual; se interesó en medicina natural y al respecto escribió un libro sobre J. H. Rausse— cuyo nombre real era Heinrich Friedrich Francke (1805-1848; “Heinrich Friedrich Francke,” 2018) — a quien lo consideró un “reformador de la hidroterapia” (Chamayou, 2007, p. 17). A propósito de lo anterior, se señala que: “La médecine naturiste est avant tout une médecine préventive qui met en œuvre toute une série de soins du corps: thermalisme, exercices physiques, diététique” (Chamayou, 2007, p. 17)⁶. Dicho sea de paso, Ernst Kapp adaptó de forma rudimentaria un espacio para el tratamiento termal en Sisterdale (Chamayou, 2007, p. 17).

Así como Kapp no dejó de lado la filosofía y el libre pensamiento, tampoco abandonó su criticidad y actividad política; en alguna medida, para Kapp y muchos de sus coetáneos, Estados Unidos representó desde un inicio una oportunidad para desplegar sus ideas políticas que otrora no fueron bien recibidas en territorio europeo (Maye & Scholz, 2015, p. VIII). Motivo por el cual, en 1853, los “libres-pensadores” decidieron participar en el contexto político del abolicionismo y la Guerra de Secesión estadounidense, organizaron a los inmigrantes alemanes y conformaron un programa político (Chamayou, 2007, p. 13). Al respecto de la militancia política de Ernst Kapp en Estados Unidos se constata lo siguiente:

The Texas convention of the *Bund Freier Maenner* was called by *Der Freie Verein*, which was organized at Sisterdale, Texas, shortly before November 26, 1853, for the purpose of striving for and promoting the greatest possible freedom of mind in all directions. Dr. Ernst Kapp was elected president and A. Siemering secretary. (Biesele, 1930, p. 249)⁷

Posteriormente la Asociación Libre realizaría un llamado masivo cuya convocatoria rezó de la siguiente manera:

The latest events in American as well as in European politics show the necessity of a close adhesion of all Germans in the United States. The moment which obligates us to place our whole intelligence and might into the balance was never nearer to us than now when the course of history has assigned us a great problem in the process of national evolution...

The presidential election presents the first opportunity for a test of our strength. It draws nearer daily and must not find us unorganized and unprepared. Let us, therefore, adopt the proper means while there is yet time. In several states of the Union mass meetings have already been called for drawing up a platform which must not be the pageantry of a fraternal, selfish, and unprincipled party, but rather the expression of the public will. Let us unite in all our strength on order to reach an agreement among ourselves and then with our congenial American fellow-citizens about the principles which shall be the basis of our next activity.

We propose, therefore, a mass meeting of the Germans in Texas on May 14 and 15 in San Antonio at the time the *Saengerfest*. We request all German localities to hold meetings and to send delegates to San Antonio at the appointed time. All existing clubs and societies are asked to accept this invitation.

If we really desire to give some weight to our will and to our wishes, it is possible only through this means. In this manner alone we can join hands with the other states and bring our platform into conformity with the others.

Sistardale, March 15, 1854.

Der Freie Verein,

E. Kapp, President,

A. Siemering, Secretary. (Biesele, 1930, p. 250)⁸

De esta manera, Ernst Kapp se involucra en la escena política pero ahora lo hacía desde una coyuntura y una situación social y cultural completamente distinta. A partir de la reunión efectuada en San Antonio, la Asociación Libre se convirtió en una plataforma que procuró tres grandes reformas: sociales, religiosas y políticas donde destacaron por ejemplo las siguientes demandas:

Direct election of the President and United States senators [...] Abolition of capital punishment [...] Slavery is an evil, the abolition of which is a requirement of democratic principles; but, as it affects only single states, we desire [...] Banks can have only the object of affording protection to the poor against the power of capital and to support commerce [...] Free schools supported by the means of

the State [...] No preacher may be a teacher [...] Establishment of universities with free admission to all [...] Religion is a private matter. (Biesele, 2013, pp. 252-254)⁹

Desde luego, dichas demandas no estuvieron exentas de reacciones inmediatas y críticas tanto por nativos como por alemanes radicados en Estados Unidos, en especial las demandas a favor de la abolición de la esclavitud fueron las que generaron mayor polémica en aquel entonces (Biesele, 2013, p. 256). En abril de 1861, inició la Guerra de Secesión en la cual Alfred, uno de los hijos mayores de Kapp, participó del conflicto bajo la dirección del capitán Podewils (Chamayou, 2007, p. 18). Con el inicio de la pugna se declaró la ley marcial, varios miembros de la Asociación libre fueron encarcelados y las colonias latinas fueron totalmente destruidas (Chamayou, 2007, p. 19).

Pocos años después, en 1865, Ernst y sus parientes retornaron a Alemania para una visita familiar, la estadía se planeó de corta duración; no obstante, se prolongó hasta el punto que Ernst y los suyos decidieron no volver a Texas, y asentarse definitivamente en Düsseldorf. A su retorno, Ernst Kapp ejerció como *Privatdozent* lo cual le permitió dar lecciones y seguir con sus investigaciones (Chamayou, 2007, p. 19); leyó al ingeniero mecánico Franz Reuleaux (1829–1905) y también la *Filosofía del inconsciente* del filósofo Eduard von Hartmann (1842–1906); sobre este último, Kapp realizó una reseña que fue publicada en el *Journal of Speculative Philosophy*, en Estados Unidos.

En 1868, Kapp reeditó y enriqueció —producto de su estancia en Estados Unidos— su obra sobre *Geografía filosófica* la cual nuevamente fue publicada ahora bajo el nombre de *Geografía general comparada* (Chamayou, 2007, p. 19); en 1877, publicó su obra más importante y acreditada como la fundadora de la filosofía de la técnica, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*¹⁰, la cual recibió poca atención en los medios intelectuales de época.

Hacia su última década de vida, Kapp publicaría varios artículos dentro de los cuales destacaría *Nuevas visiones de mundo* (1881) en donde especuló sobre el origen extraterrestre de la materia orgánica a partir del estudio de los meteoritos (Chamayou, 2007, p. 20). Ernst Kapp murió a los 88 años de edad, el 30 de enero de 1896, en Düsseldorf.

1.2. Perfil del pensamiento filosófico de Ernst Kapp

Grundlinien einer Philosophie der Technik es un texto clave en el pensamiento de Ernst Kapp en la cual uno de los problemas filosóficos más sobresalientes es la pregunta por la *proyección*, según la cual el ser humano establece procesos con y mediante los *objetos* que están ante su mirada y entre sus manos: algunos de estos objetos los consumirá para saciar sus necesidades o sus apetitos; otros los utilizará como medios para alcanzar fines. Kapp se centró especialmente en estos últimos objetos los cuales son de carácter *técnico* e instrumental y cuya particularidad es aumentar ciertas capacidades propias de la constitución humana.

Dentro de este marco, la *proyección* es una relación de la que participa tanto el ser humano como el objeto técnico; la cual el ser humano determinada mediante la comparación, la analogía y el autoconocimiento y concluye que los objetos técnicos son una ampliación instrumental de él mismo¹¹ (Kapp, 2015, pp. 34, 37). Es decir, el ser humano proyecta objetos técnicos los cuales son expresión de lo humano tanto en su dimensión subjetiva (*Seele*) y consciente como corporal (*Leib*)¹² e inconsciente (Kapp, 2015, p. 51).

Se podría detallar que la consciencia humana proyecta necesidades o deseos mientras que el cuerpo humano, bajo un carácter *inconsciente*, proyecta la forma¹³ a través de la cual atiende aquellas necesidades; esto hace de la proyección una continuidad simultánea y articulada del alma y del cuerpo, de la consciencia y la inconsciencia humana (Kapp, 2015, p. 36) o, en otras palabras, es tanto una combinación consciente y teleológica así como un suceso inconsciente e instintivo (Kapp, 2015, p. 37). En síntesis, a esta forma de proyección, Kapp la conceptualizó como una *proyección orgánica* (*Organprojektion*).

De manera tal que el ser humano no es consciente de sí mismo y, en particular, de su corporalidad (*Leib*) hasta que él mismo no produzca objetos que reflejen la estructura y funcionamiento de su propia fisiología (Kapp, 2015, p. 83); gracias a la proyección-orgánica, las formas inconscientes de la fisiología son proyectadas y exteriorizadas análogamente a los objetos técnicos a través de los cuales, finalmente, el ser humano alcanza

su autoconsciencia (*Geist*). Por ejemplo, el funcionamiento del ojo se esclarece con la cámara oscura cuyo mecanismo visual proyecta de manera ampliada el proceder orgánico del ojo humano.

En *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Ernst Kapp ofrece un conjunto de proyecciones técnicas que se presentan de forma sucesiva y gradual las cuales van desde la herramienta, pasando por el telégrafo y descansando en la figura del Estado; lo anterior describe que las proyecciones van desde las que están más vinculadas a las formas naturales y materiales hasta las formas más espirituales e inmateriales que finalmente se coagulan en la forma del Estado, la cual es la proyección orgánica total (*organische Totalprojektion*) y, además, es una síntesis única entre lo mecánico y orgánico (Kapp, 2015, pp. 275, 305-306).

Así, ante la pregunta por el proyecto, Kapp planteó al ser humano como principio filosófico, ciertamente, Ludwig Feuerbach ya lo había propuesto (Kapp, 2015, p. 41); sin embargo, Kapp introdujo variaciones en dicho principio, en especial el carácter inconsciente y orgánico del cuerpo y el alma humana. En breve, el pensamiento de Ernst Kapp ofrece una filosofía antropocéntrica cuya pretensión es articular la cultura y la naturaleza humana a partir del concepto de *proyección orgánica*.

Notas

1. *Geografía filosófica o geografía general comparada como representación científica de las condiciones terrestres de la vida humana en sus relaciones internas* (Traducción propia).
2. Carl Ritter (1779-1859) destacado geógrafo alemán quien relacionó el medio geográfico con el medio humano.
3. “Kapp ha querido aplicar la filosofía de Hegel a la formación de la geografía. La historia filosófica hegeliana estudia la manera en que el espíritu se realiza en el curso de los tiempos. La geografía filosófica estudia como el espíritu se realiza a través del espacio” (Traducción propia).
4. *El despotismo constituido y la libertad constitucional* (Traducción propia).
5. Estos son los asentamientos o colonias latinas en las cuales se promovían ideales emancipadores y se desarrollaba una intelectualidad que giraba en torno a la filosofía, la ciencia, la literatura y la utilización del latín (“Sisterdale, Texas,” 2020).

6. “La medicina natural es ante todo una medicina preventiva que pone en obra toda una serie de cuidados del cuerpo: termalismo, ejercicios físicos, dietética...” (Traducción propia).
7. “La convención de Texas de Unión de Hombres Libres [*Bund Freier Maenner*] fue convocada por a Asociación Libre [*Der Freie Verein*], la cual fue organizada en Sisterdale, Texas, poco antes del 25 de noviembre de 1853, con el propósito de luchar y promover en todas las direcciones la mayor libertad de pensamiento. Dr. Ernst Kapp fue electo presidente y A. Siemering secretario. (Traducción propia).
8. Los últimos eventos políticos en América como en Europa muestran la necesidad de una adhesión cercana de todos los alemanes en Estados Unidos. Momento que nunca estuvo más cerca de nosotros como ahora, nos obliga a poner toda nuestra inteligencia y poder en la balanza cuando el curso de la historia nos ha asignado un gran problema en el proceso de evolución nacional...
La elección presidencial presenta la primera oportunidad para probar nuestra fuerza. Se acerca cada día más y no debe encontrarnos desorganizados y no-preparados. Permitásenos, por lo tanto, adoptar las adecuadas medidas mientras haya tiempo. En varios estados de la Unión ya se han convocado reuniones masivas para crear una plataforma la cual no debe ser el boato de un partido fraternal, egoísta y sin principios, sino más bien la expresión de la voluntad pública. Unámonos con todas nuestras fuerzas para alcanzar un acuerdo entre nosotros y luego con nuestros conciudadanos estadounidenses congregados acerca de los principios que serán la base de nuestra siguiente actividad. Proponemos, por lo tanto, una reunión masiva de los alemanes el 14 y 15 de mayo en San Antonio Texas en la época del Saengerfest. Solicitamos a todas las localidades alemanas reunirse y enviar delegados a San Antonio en el tiempo fijado. A todos los clubes y sociedades existentes se les solicita aceptar esta invitación.
Si realmente deseamos dar un poco de peso a nuestra voluntad y a nuestros deseos, solo es posible a través de este medio. Solo de esta manera podemos unirnos a los otros estados y disponer nuestra plataforma en conformidad con los demás.
Sisterdale, Mach 15, 1854.
La Asociación Libre,
E. Kapp, Presidente
A. Siemering, Secretario.” (Traducción propia).
9. “Elección directa del presidente y senadores de los Estados Unidos [...] Abolición de la pena capital

[...] La esclavitud es una maldad, cuya abolición es un requerimiento de los principios democráticos [...] Los bancos sólo pueden tener el objetivo de proporcionar protección a los pobres contra el poder del capital y para apoyar el comercio [...] Escuelas gratuitas afianzadas por los medios del Estado [...] Exclusión total de la formación religiosa, así como de los libros religiosos, de las escuelas [...] Ningún predicador puede ser un maestro [...] Establecimiento de universidades con admisión gratuita a todos [...] La religión es un asunto privado” (Traducción propia).

10. *Fundamentos de una filosofía de la técnica* (Traducción propia).
11. Cabe agregar que el mismo Kapp recuerda que órgano proviene etimológicamente ὄργανον cuyo significado es *herramienta, instrumento*, útil, entre otros; en este sentido, la mano humana es el instrumento más elemental desde donde los demás utensilios de orden mecánico se conectarán y articularán (Kapp, 2015, 51).
12. *Leibe* da cuenta de una vivencia del cuerpo, un cuerpo vivo, mientras que *Körper* es el cuerpo en cuanto magnitud.
13. Proyecta un modelo de funcionamiento (*Funktionsbildes*) a partir del cual el ser humano trabaja y crea.

Referencias

- Bieseke, R. (1930). The Texas State Convention of Germans in 1854. *The Southwestern Historical Quarterly*, 33(4), 247-261. Recuperado el 13 de abril del 2021, de <http://www.jstor.org/stable/30235334>
- Chamayou, G. (2007). Présentation. En *Principes d'une philosophie de la technique*. Vrin.
- Heinrich Friedrich Francke. (19 de noviembre de 2017) En *Wikipedia*. Recuperado el 5 de julio del 2018, de https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Heinrich_Friedrich_Francke&direction=prev&oldid=182882005
- Kapp, E. (1870). Philosophy of the Unconscious. *The Journal of Speculative Philosophy*, 4(1), 84-94. Recuperado el 13 de abril del 2021, de <http://www.jstor.org/stable/25665709>
- Kapp, E. (1945). *La lógica en la Grecia Antigua*. Elysan.
- Kapp, E. (2015). *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Meiner.
- Maye y Scholz, (2015). Einleitung. In *Grundlinien einer philosophie der Technik*. Meiner.
- Nicolaus Zink. (19 de febrero de 2018) En *Wikipedia* Recuperado el 5 de julio del 2018, de https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Nicolaus_Zink&direction=prev&oldid=855864078

Sisterdale, Texas. (14 de diciembre de 2020) En *Wikipedia*. Recuperado el 12 de abril del 2021, de https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Sisterdale,_Texas&direction=prev&oldid=1035876607

Sebastián A. Coto Murillo (sebastian.coto@ucr.ac.cr). Candidato a Maestría Académica en Filosofía, Universidad de Costa Rica.

V.
CRÓNICA

Jorge Vargas Cullell

Condenados a innovar: Costa Rica y el mundo distópico de la pos-pandemia

San José, 14 de Julio de 2021

Quisiera empezar agradeciendo al Espacio Universitario de Estudios Avanzados (UCREA) de la Universidad de Costa Rica por haberme invitado a dar esta conferencia.

Pienso que UCREA es una arena ideal para una conversación que procure romper los moldes singularmente estrechos de la organización disciplinar de nuestras universidades, pero también para superar las rigideces que imponen las teorías y paradigmas caros a nuestras mentes y corazones. Diría yo, un espacio para levantar la mirada y escudriñar nuestros propios prejuicios.

Mi agradecimiento es todavía mayor pues, sea por casualidad o por intencionalidad, hago esta presentación en una fecha, el 14 de julio, en la que conmemoramos un nuevo aniversario de la Revolución Francesa, un acontecimiento clave de nuestra modernidad. Clave, incluso para nosotros, los latinoamericanos, ese “otro occidente” mestizo nacido de un choque brutal de mundos, pues el grito de “libertad, igualdad y fraternidad” sigue ocupando un lugar central en nuestros esfuerzos por construir un mundo mejor. Y en el mío particular.

El título de mi conferencia es “Condenados a innovar: Costa Rica y el mundo distópico de la post-pandemia”. En mi charla procuraré desarrollar una reflexión sobre lo que considero son los riesgos acumulados de insostenibilidad económica y social de nuestro estilo de desarrollo, nuestra inviabilidad como Estado-nación si no alteramos el curso que actualmente tenemos y aprovechamos el punto de inflexión histórica en el que nos

encontramos. Espero que esta reflexión sea lo suficientemente interesante como para provocar una rica deliberación.

Un escenario distópico

Para empezar, les propongo el siguiente ejercicio de pensamiento. Cerremos los ojos e imaginemos, por un instante, un mundo en el futuro, un futuro no muy lejano en el tiempo, pero tampoco tan cercano como para que esa proyección sea una mera trasposición de nuestra realidad actual. Ese mundo futuro no es, estemos claros, un escenario inevitable, por cierto, pero sí uno posible. Y, agregaría yo, con una probabilidad nada despreciable de ocurrir como argumentaré después.

Pensemos, pues, que estamos en el año 2046, dentro de un cuarto de siglo. Y me apresuro a poner la única condición mentirosa, invariante, con el fin de endulzar esta elaboración un tanto amarga: imaginemos que todos los de este escenario estamos vivos y con salud, que somos parte de ese mundo, testigos de él. Nobleza obliga.

Pues bien, es el año 2046. Hace calor, mucho calor en Costa Rica. Es julio, son las nueve de la mañana en un amarillento Valle Central y la temperatura ronda los 30 grados. Desde hace unos diez años, un segundo verano, que abarca los meses de julio y agosto, ha partido en dos la antigua estación lluviosa y estamos en plena canícula. Otro día más con racionamiento de agua en la aún nominal ciudad capital del país, medio despoblada después



de la emigración de cientos de miles de urbanitas hacia los territorios del Caribe Sur y la Península de Osa en búsqueda de agua y humedad¹.

Los antiguos territorios periféricos del sur de Costa Rica están hoy densamente poblados. De representar menos del 6% de la población nacional y apenas un 7% de la actividad económica en 2017², hoy concentran cerca de una cuarta parte de la población y de la producción. En apenas diez años surgieron ahí verdaderos centros urbanos de precaria infraestructura en los antiguos poblados rurales y turísticos y la acumulación de gentes ha borrado, en la práctica, las fronteras entre Panamá y Costa Rica: Paso Canoas y Sixaola tienen cerca de un cuarto de millón de personas cada una y constituyen una masa urbana indiferenciada a ambos lados del borde. Una buena parte de la población es centroamericana, que se asentó ahí huyendo de la desertificación, la hambruna y las guerras en los antiguos territorios de Guatemala, Honduras y El Salvador³.

En cambio, Guanacaste y la región norte se han despoblado. La combinación entre la creciente falta de agua -en estas regiones el déficit crónico de lluvias ha sido mayor- con prácticas agrícolas extensivas, basadas en paquetes tecnológicos contaminantes e intensivas en capital, generó cada vez menos empleos y, además, la devastación de las antiguas zonas protegidas, para compensar los rendimientos productivos decrecientes. Por cierto, debo anotar que en el nuevo polo demográfico del país, la zona sur y oriente, este fenómeno de intrusión en las zonas protegidas también se dio aunque aquí fue resultado, más bien, de su expansión⁴.

La población de Costa Rica es, en 2046, de seis millones de personas. Casi una cuarta parte de la población adulta tiene 60 años o más (24,6%), la edad promedio de la fuerza laboral ronda los cincuenta años, en comparación con los 37 años a principios de siglo, y los jóvenes menores de 35 años son una parte minoritaria de los habitantes del país (apenas una quinta parte), una situación contrastante con la prevaleciente durante la mayor parte de la historia republicana del país (cfr. INEC, 2021). En hombres de generaciones numéricamente cada vez más pequeñas se recarga una población cada vez mayor perteneciente a la tercera, cuarta y quinta edad.

Sin embargo, solo la minoría de la fuerza de trabajo tiene buenos y muy bien remunerados

empleos. Esta minoría son los mejor educados, quienes trabajan en los enclaves de alta tecnología, amurallados y de un color blanco resplandeciente. Estos enclaves están dispersos por la geografía del país, muchos ellos alrededor de los antiguos complejos hoteleros. Vacíos desde hace años pues hace mucho tiempo dejaron de llegar los turistas a esta zona del mundo, tan afectada por la sequía, los huracanes y la inestabilidad social y política.

Cada enclave es una pequeña ciudad equipada con los avances tecnológicos de punta, en la que vive cómodamente la fuerza laboral más calificada, conformando una comunidad cosmopolita totalmente enlazada al resto del planeta. Sin embargo, cuando pierden el empleo, y nadie los recontracta, la persona y su núcleo familiar son expulsados de los *Shangri La*. Como en el pecado original de Adán y Eva en la Biblia.

El resto del país son masas de población con empleos precarios y rebuscando su existencia, en un contexto de alta violencia social y un territorio ambientalmente degradado. Poco de los antiguos sistemas de protección social (salud pública y pensiones) subsiste, pues quienes pueden contribuir por su capacidad económica, lo hacen dentro de los sistemas específicos de los enclaves, mientras que los antiguos sistemas públicos, desfinanciados y desvencijados, dependen de las contribuciones fiscales y parafiscales de una fuerza laboral mayoritariamente informal y de bajos ingresos.

En consecuencia, millones de personas padecen crónicos problemas de salud, la esperanza promedio de vida no aumenta desde el año 2030 (pese a que en el mundo más desarrollado ronda los 110 años) y hay hambre. Los edificios de los hospitales y escuelas públicas que no han sido abandonados, tienen años de no ser reparados. Los campus de las universidades públicas que no se reconvirtieron en centros de educación para los enclaves, están ruinosos. Es como Venezuela 2021, país que experimentó una caída del 70% de la producción nacional en ocho años, la mayor en la historia moderna, solo que peor.

La institucionalidad y los servicios públicos se han segmentado también: la parte del Estado que funciona brinda servicios de buena calidad a los enclaves y habita dentro de sus muros; la parte del Estado fuera de los enclaves es, básicamente, una institucionalidad de papel. Ahí, las antiguas

fuerzas policiales se han reconvertido en ejércitos privados al servicio de los capos del crimen organizado: algunos siguen usando sus raídos uniformes, la mayoría ya no.

La antigua democracia solo funciona, también, en los enclaves, pero en un marco de fuerte control social sobre la población, utilizando dispositivos que permiten a los gobernantes, que también residen ahí, conocer y entender los deseos y demandas de la población, incluso antes de que ésta lo articule conscientemente⁵. El voto ahí es por medio del chip que las personas tienen implantado en su cuerpo.

Ello ha llevado a un recorte y una redefinición del “demos”: ciudadano, como en la antigua Grecia, es el habitante de la pólis y la pólis hoy es el enclave. El resto de la población es “meteca”, no tiene una condición jurídica específica, aunque, si logra por fortuna encontrar un empleo en la pólis, se le brinda inmediatamente su identidad, se le da una inducción en el nuevo mundo y se le implanta su chip.

¿Cómo y por qué llegamos allí?

Esa es, en síntesis, mi distopía para el año 2046. Se trata, quiero reiterar, de una fabulación, la imaginación de un escenario posible. No estoy diciendo que los dados están echados y, ni mucho menos, que es un mundo inevitable.

Como siempre ocurre en la historia, todo momento es un horizonte abierto, un cruce de caminos y, en el ámbito de las relaciones humanas, me opongo a los determinismos de las leyes de la historia. No creo en ellas, aunque entiendo que, cuando se mira en retrospectiva una época en particular, la concatenación de eventos parece una cadena inevitable.

Sin embargo, ésta es la ilusión de la mirada hacia atrás: cuando se examinan hechos consumados, todo parece necesario. En la realidad nunca sabemos lo que va a pasar y somos testigos de ello en nuestro propio presente: en términos filosóficos, creo en la agencia humana, aunque entiendo que el campo de decisión de los individuos y las sociedades a las que pertenecen está decididamente condicionado por los incentivos y restricciones que enfrentan y por su cultura e identidades. Aún teniendo en cuenta ese condicionamiento, insisto que no me anima una epistemología determinista al elaborar el escenario distópico que presenté.

Digo otra cosa: que la probabilidad de que esa distopía del 2046 ocurra, es decir, que el riesgo del siniestro se materialice, como dirían los actuarios, depende enteramente de las decisiones u omisiones que nosotros, los contemporáneos de esta época, adoptemos en relación con los problemas que nuestra sociedad enfrenta y que, de no resolverse, complicarán nuestra situación.

En términos metodológicos, esta consideración me obliga a explicitar el procedimiento que seguí para confeccionar mi escenario del futuro, pues quiero asegurarles que no fue producto de una noche febril.

Lo primero que quiero decir es que esta proyección de futuro surge de la observación de tendencias y problemas del presente. De esta manera, mi mundo del futuro nace del mundo actual. Se trata, por supuesto, de una selección interesada de factores, pues faltarían muchos más para pintar un futuro repleto de detalles y matices, pero la escogencia y caracterización de cada uno de estos factores está respaldada en el conocimiento científico de hoy.

Quienes me escuchan hoy no pueden ver las referencias bibliográficas en el texto, pero quienes lean el documento de esta conferencia podrán consultarlas.

Menciono algunos de estos factores que empleé como variables claves de mi elucubración:

- el envejecimiento de la población costarricense por el fin de la transición demográfica a inicios de la tercera década de este siglo;
- los efectos previstos de la crisis climática planetaria sobre las zonas del trópico húmedo según los escenarios planteados por los expertos;
- las tendencias de la migración en Centroamérica y la posición de Costa Rica como el principal receptor de migración intrarregional;
- los diferenciales de productividad producto de la estructura dual de la economía costarricense;
- la severa y prolongada crisis fiscal del Estado de bienestar;
- la mediocridad y falta de avance del sistema público de educación preuniversitaria; y
- la insostenibilidad de los sistemas de pensiones.

Una vez determinados esos factores, di un segundo paso: suponer que todos tenían un movimiento convergente hacia una peor situación.

En otras palabras, me planteé la interrogante de: “¿qué pasaría si?”, el famoso “What if?” si los problemas de hoy se agravan.

Este escenario de agravamiento convergente no me lo saqué de la manga, además, sino de la observación de la crisis por la que el país atraviesa, inducida por la pandemia de la COVID-19. Aquí tenemos un experimento natural: un evento catastrófico ha materializado riesgos que el país enfrentaba y ha provocado una convergencia temporal de problemas: la contracción en la economía, un profundo retroceso en las oportunidades laborales, que ha ensanchado la pobreza y la desigualdad y ha acelerado la insostenibilidad fiscal de nuestro Estado. Sobre estos asuntos vuelvo al final de mi conferencia.

Me formulé, entonces, la siguiente interrogante:

¿Qué pasaría, entonces, si el país no se enfrentara a un agravamiento coyuntural, sino a un declive a largo plazo por tendencias de corte estructural?

El ejercicio prospectivo de la distopía que hice para responder esta pregunta se predica sobre tres supuestos:

El primer supuesto es que hay variables fuera del control y las decisiones del gobierno de un pequeño país como el nuestro. El ejemplo más claro es la crisis climática. Ahí no nos quedará más que mitigar y adaptarnos a lo que viene. En otros, como la demografía, el futuro ya está aquí: a menos que haya guerras o un evento catastrófico global, la mayoría de las personas que estarán vivas en el 2046 ya nacieron.

El segundo supuesto es que aquellos factores que sí están bajo control no se adoptan, por diversas razones, decisiones que corrijan nuestras debilidades. Por ejemplo, sea por tensiones sociales y políticas, incapacidad para formar mayorías políticas o por simple oportunismo, en los próximos años las políticas económicas y sociales que prevalecieron a lo largo de las dos primeras décadas del siglo siguen siendo aplicadas. Es decir, no hay un punto de giro y seguimos en lo mismo.

El tercer supuesto es el carácter cerrado y estático del mundo que imaginé. Salvo la disrupción de un elemento externo (la crisis climática), todo lo demás lo fabulo a partir de factores de la realidad

actual. Esto es claramente una limitación: el mundo está en medio de una revolución científico-tecnológica compleja que modificará, sin duda, las fuentes energéticas, las relaciones económicas y políticas en todas partes. Sin embargo, la incertidumbre que rodea el curso y las implicaciones de esta revolución me creaba una gran dificultad para tratarla como otro factor endógeno dentro de mi prospectiva. Procuré mantener este ejercicio, entonces, dentro del límite de lo manejable para esta presentación. Sobre este punto volveré al final de mi charla.

¿Para qué imaginarnos futuros?

No estoy siendo original, por supuesto, en esto de las metodologías prospectivas para la elaboración de escenarios futuros a largo plazo. Han sido muy empleadas en las ciencias naturales, especialmente en las áreas de la biología y el clima, para estimar las consecuencias de mantener los patrones actualmente prevalecientes en el uso del patrimonio natural y los efectos de las emisiones y desechos que produce nuestra civilización sobre el sistema planetario.

Estas metodologías son también de uso común en el mundo de las ingenierías, pues un problema rutinario que deben resolver es estimar la capacidad de soporte y obsolescencia de las infraestructuras y objetos a las presiones del ambiente natural o social. Las proyecciones que interesan, en particular, son las que logran encontrar los diseños más eficientes y pueden determinar los umbrales de fatiga y, muy especialmente, los puntos de quiebre en el diseño de las cosas⁶.

En las ciencias sociales, las metodologías más sofisticadas para la elaboración de escenarios a futuro han sido creadas por las disciplinas de la demografía y las ciencias actuariales, las que por su naturaleza están volcadas al estudio del largo plazo.

Ambas disciplinas emplean modelos estadísticos y matemáticos para los análisis de sobrevivencia y de riesgo y tienen una gran ductilidad a la hora de combinar variables sociales, financieras, políticas, demográficas e institucionales en sus estudios. A partir de la segunda mitad del siglo y, en mi opinión, con cierto rezago a los desarrollos de estas disciplinas, la modelística del futuro tomó fuerte importancia primero en la economía⁷, y, más recientemente, en otras disciplinas como en la mía,

las ciencias políticas, donde ha dado origen a una aplicación: las empresas de evaluación de riesgo político en los países (cfr. Fearon, 1991; Bernstein, et al., 2000; Barma, et al., 2016).

Los combates por el futuro

De manera sintética podemos decir que el futuro se proyecta con un doble propósito. Por una parte, entender las consecuencias de nuestras acciones y modo de funcionamiento actual; por otra, encontrar maneras para mitigar, adaptar o revertir los peores efectos⁸.

En ese sentido, así como la historia es siempre un campo de batalla para encontrar significado a las acciones del presente, asunto que los historiadores conocen de sobra -recordemos la obra de Lucien Febvre de 1971 “Combates por la Historia”-, la imaginación del futuro es también una herramienta crítica y, por tanto, incómoda y hasta libertaria, para desnudar la contemporaneidad. Desde esta perspectiva, las elaboraciones sobre el pasado y sobre el futuro comparten una epistemología.

En la actualidad hay todo un campo del saber ligado a la elaboración de escenarios futuros. En términos generales, las proyecciones siguen, con un gran refinamiento metodológico, una pregunta básica y su tratamiento por medio de una secuencia de pasos.

La pregunta, como ya enuncié antes, es: “¿qué pasaría si?” Parece una interrogante sencilla, pero encierra una gran complejidad, porque implica una serie de reglas metodológicas estrictas, orientadas a la elaboración de proyecciones disciplinadas e idóneas a entender las consecuencias e implicaciones de un problema que se está procurando entender.

Sin disciplina, podría uno imaginar mundos en los que las “vacas vuelan” y los “perros hablan y conducen vehículos”, pero se trata de elaboraciones con poca relevancia para pensar críticamente los problemas actuales. No digo que no pueda haber especulaciones libres que adquieran, tiempo después, relevancia como premoniciones. Pienso, por ejemplo, en las imaginaciones de Julio Verne sobre el viaje submarino, o en la anticipación del genial Da Vinci sobre la máquina voladora hace más de seis siglos.

Vuelvo a mi tren de pensamiento. A pesar de toda la sofisticación metodológica que ha logrado la prospectiva aplicada a la resolución de problemas

actuales a partir de métodos y data científicos, usualmente se aplica una serie de pasos analíticos⁹:

- primero, entender: es decir, calibrar las relaciones entre los factores de interés dentro de un sistema para crear un modelo estilizado del funcionamiento de la realidad;
- segundo, modelar: es decir, expresar tales relaciones como un sistema de algoritmos más o menos complejos, de manera que las magnitudes específicas puedan ser manipuladas en uno u otro sentido de acuerdo con ciertas estipulaciones;
- tercero, alterar: es decir, formular los “¿qué pasaría si?”, las disrupciones o alteraciones en el comportamiento de uno o varios factores, para comprender sus efectos sobre el comportamiento del sistema en su conjunto;
- cuarto, observar: es decir, entender los “puntos de quiebre” o umbrales a partir de los cuales cambios en el nivel de intensidad de una alteración provocan cambios cualitativos en el funcionamiento del sistema, produciendo nuevos senderos de evolución.
- quinto, descubrir: es decir, modelar los efectos de estos cambios cualitativos sobre las condiciones actuales.
- finalmente, prescribir: es decir, formular sugerencias para ajustar las condiciones vigentes a fin de evitar la entropía generada por alteraciones modeladas.

Precisamente por esta secuencia metodológica, decía yo que el futuro es, parafraseando a Febvre, un combate por el presente. Que esto es así lo demuestra patentemente la feroz lucha política alrededor de la modelística prospectiva sobre la crisis climática de origen antropogénica.

Quienes la niegan, por las razones que sean, atacan los fundamentos técnicos y metodológicos de los supuestos y estimaciones en los que se basan los escenarios prospectivos. Atacan, por cierto, la proyección de futuro en particular, aunque no la posibilidad de imaginar futuros, que es una cualidad inherente al ser humano. Lo que dicen es que ese futuro no es “real”, perdonen aquí el juego de palabras, en el sentido de que su probabilidad de ocurrencia es muy baja, lo cual lo hace trivial.

Un excursus

Antes de seguir quiero hacer una breve excursión (excursus) motivado por el hecho de que pronuncio esta conferencia aquí, en UCREA, un espacio que por naturaleza es multi y transdisciplinario.

La metodología de escenarios futuros no es privativa de las ciencias naturales, las ingenierías y las ciencias sociales, aunque pueda uno encontrar ahí el mayor refinamiento y sofisticación metodológica y técnica. Está presente también y de manera muy prominente, en las artes.

Pensemos en la literatura. Recordemos, por ejemplo, las novelas “1984” de George Orwell y “El mundo feliz” de Aldous Huxley, dos obras cumbres del siglo XX. Orwell proyectó las prácticas totalitarias de las dictaduras europeas de mediados de siglo pasado y las escenificó en un contexto tecnológico distinto, mucho más avanzado, que permite a un gobernante un control político absoluto sobre los gobernados.

Por su parte, Huxley, más sociológico y complejo a mi juicio, proyecta a un futuro aún más distante las asimetrías de poder y condiciones de vida de la sociedad de clases. En su imaginación estas asimetrías pasan de ser relaciones sociales maleables, a una determinación biológica invariante, mediante la producción industrial de seres humanos a partir de la manipulación genética.

Como en “1984”, “El mundo feliz” imagina un futuro en el que la revolución tecnológica se alía con los dueños del poder político para crear sociedades radicalmente opresivas. Así vista, la tecnología no está al servicio potencial de la libertad, como lo creían los pensadores de la Ilustración, Hegel y el mismo Karl Marx, -que la revolución tecnológica había creado las condiciones para que, finalmente, la humanidad pudiera liberarse del “mundo de la necesidad”- sino que, para estos autores anti-utópicos, la tecnología se convierte en una herramienta medular para la opresión social y política.

La literatura de ciencia ficción en términos generales está también predicada sobre la proyección exagerada de ciertas condiciones de la contemporaneidad, para a partir de ella crear mundos alternativos. Pensemos en ese sentido, en la ambiciosa secuencia de las llamadas “novelas de la fundación” escritas Isaac Asimov,

una especie de “historia del futuro”, cuidada hasta en los detalles menores, que por cierto descubrí una vez que quedé varado en un aeropuerto y, en apenas el comienzo, no logré parar de leer por casi 24 horas. O esa joya deliciosa “Fahrenheit 451” de Ray Bradbury, mucho más sintética, pero con gran profundidad y mordiente, en la que fantasea acerca de la materialización del mundo del “muera la inteligencia” del general golpista Millán Astray, grito pronunciado en los albores de la Guerra Civil española de 1936.

A este punto quiero hacer justicia con un ídolo de niñez, que mencioné en pasando hace rato: Julio Verne. Resulta que una novela suya descubierta hace pocos años, titulada “París en el siglo XX” rompe con su imagen como soñador inconsecuente y divertido, y utiliza su capacidad imaginativa para modelar un oscuro mundo futuro.

Prosigo. En la pintura, por hacer una rápida mención, tenemos la denominada “pintura futurista”, más radical que el mismo cubismo en la de-construcción de la estética tradicional, pero también más abrazada a la sustitución de la naturaleza por un mundo en el que no hay espacio ni una temporalidad definida para la cálida luz del sol y los verdes de la naturaleza, solo individuos rodeados de condiciones más o menos hostiles o, muchas veces, mundos sin seres humanos.

En el cine han proliferado las cintas distópicas, que constituyen en la actualidad toda una robusta y vigorosa industria. Por lo general, las cintas son “primas cercanas”, con sus matices, de las obras ya señaladas de Orwell y Huxley. No sé si ustedes han visto las formidables “Blade Runner”, la original y la más reciente secuela, o las “Mad Max”, a las que siempre encuentro recreadas el binomio tecnología y poder como elemento catastrófico. La cinta “Metrópolis” de 1927, de Fritz Lang, debe ser vista como una obra pionera y monumental, por su contenido argumental y su estética, del pensamiento distópico del siglo XX.

Esta limitada excursión por las artes, lo admito, me permite, sin embargo, plantear lo siguiente: no es necesario el empleo de modelos matemáticos sofisticados para la proyección de mundos futuros.

Preciso todavía más: se puede hacer una elaboración rigurosa de un escenario futurístico mediante la combinación de imaginación, estética y deducción. Se trata de una potente mezcla:

la imaginación permite fabular; la estética insufla vida a la fabulación, dotándole de un manto de realismo, y la deducción introduce rigor en la construcción del mundo imaginado.

Las artes nos proponen una variante a la secuencia que antes describí sobre los pasos metodológicos en la construcción de escenarios futuros a partir de la modelística basada en la aplicación de razonamiento matemático.

Esa variante puede ser tanto o más eficaz y aguda para la formulación de las proyecciones futurísticas que en el caso de las ciencias naturales y las ingenierías, pues entramos en mundos imaginados que dependen enteramente de la capacidad fabuladora y el rigor deductivo del autor. A cambio de una paleta descriptiva más rica, pierden casi toda la potencia “prescriptiva”. En ese sentido, es más una futurología “espejo”, que desentraña los riesgos y desafíos de la contemporaneidad, y menos una herramienta concreta para la acción. Es más crítica social que ingeniería social.

La mal praxis en la futurología

La futurología no es, evidentemente, una ciencia exacta. Pese a que en la actualidad es posible efectuar, a partir del gran desarrollo del poder computacional y el acceso a un acervo de datos, complejos y detallados escenarios a futuro, a partir de bases masivas de datos, los resultados que se obtienen siempre dependerán, de una u otra manera, de una serie de supuestos, explícitos o implícitos, así como de las limitaciones inherentes de la información. Por más avances que hayamos hecho en esta materia, los datos siempre tienen limitaciones a la hora de traducir la complejidad de lo que pretenden medir.

Con frecuencia nos enamoramos de los resultados que obtenemos al aplicar la modelística compleja al análisis de escenarios. Sin embargo, no debemos olvidar que no sustituyen la realidad, ni sustituyen la inherente incertidumbre y contingencia de las acciones humanas. Aún cuando podamos acoplar modelos predictivos al estudio de escenarios, la predicción siempre está basada en la probabilidad.

Ciertamente, la predicción puede convertirse en una profecía autocumplida que aplique el teorema de Thomas: “cuando las cosas se definen como reales, estas son reales en sus consecuencias”. Aún

en estos casos, es un curso de evolución que, ex ante, no deja de ser probabilístico. Nada sustituye la capacidad de agencia humana¹⁰.

Contra la distopía

Al inicio de esta presentación formulé un mundo distópico para imaginar un futuro para Costa Rica, uno por cierto, que quisiera evitar fuere nuestro destino. Es una evolución posible y probable si, como sociedad, no hacemos algo distinto. Sobre este asunto elaboré con cierto detalle.

A este punto la pregunta inevitable, entonces, es: ¿qué hacer? ¿qué se puede hacer para evitar un desenlace así? Esta es una cuestión clave para la ciudadanía costarricense contemporánea y, como argumentaré brevemente en el cierre, para las universidades públicas.

La metodología que empleé para formular mi prospectiva es, sin embargo, claramente limitada para responder estas interrogantes urgentes. ¿Por qué?

Al no estar sustentada en una modelística compleja, la imaginación mía se asemeja más a la futurología propia de las artes, que a los ejercicios propios de las ciencias sociales y, más específicamente, de las ciencias naturales y la ingeniería. En este sentido, sirve más para alertar, para tomar conciencia, que para proporcionar evidencia científica acerca de la estimación de los efectos específicos de seguir haciendo “más de lo mismo” o para formular recomendaciones concretas de política pública. Reconozco sin problemas esta limitación, cuya superación hubiese implicado un modelaje fuera del alcance de esta charla.

Empero, no creo equivocarme si afirmo que esta imaginación sociológica tiene elementos sugerentes más allá de la crítica social pura y el deseo de sonar una alerta. Me parece que plantea una premisa a partir de la cual poder desarrollar una prospectiva más sofisticada y precisa. Para ello usé lo que en ciencias políticas, Robert Bates, Margaret Levi y colegas (1998) llamarían “las narrativas analíticas”: una herramienta metodológica para elaborar casos específicos a partir de tendencias estructurales de más largo aliento¹¹.

Lo pongo de esta manera: si “más de lo mismo” nos condena a no resolver los problemas que desencadenarían un escenario como el que he sugerido -un verdadero purgatorio en la

tierra- entonces, no tenemos otra salida que buscar caminos para hacer las cosas de manera distinta, muy distinta a como la hemos venido haciendo al menos durante el presente siglo.

Soy más preciso en esta consideración y la formulo así:

Costa Rica es un país condenado a la innovación científica y tecnológica, en un sentido amplio: social, ambiental y propiamente técnica. Lo que en otras naciones es un ingrediente deseable para participar con ventaja en la sociedad global y hacer frente a escenarios de crisis climática, en nuestro caso es un factor indispensable para la sobrevivencia. Sin innovación no hay viabilidad nacional.¹²

Las razones de esta centralidad de la innovación se derivan del anudamiento, en la época actual, de cuatro elementos:

- los límites impuestos por nuestra particular dotación de factores;
- la necesidad de preservar nuestros logros en desarrollo humano;
- la particular convergencia en el tiempo actual de crisis de diversa naturaleza; y
- la necesidad de sobrevivir a los cambios globales.

Empecemos por el tema de la dotación de recursos. Costa Rica es una nación en cuyo territorio los yacimientos fósiles o minerales conocidos no parecen ser de una escala tal como para construir sobre ellos una economía extractiva capaz de generar “ingresos fáciles” tal y como ocurre en otros países como Chile o Venezuela en América Latina; Rusia, Noruega y varios países del Oriente Medio. Además, en plena revolución energética, la apuesta por convertirnos en productores de combustibles fósiles nos coloca en una situación sumamente precaria. Varios países productores de petróleo, por ejemplo, están tomando medidas para reducir la dependencia de sus economías de la producción de hidrocarburos.

El factor que el país posee en abundancia -biodiversidad- no admite una explotación extractiva y su aprovechamiento no depende de procesamientos industriales sencillos. Su uso sostenible requiere de una fuerte inversión en conservación y en

conocimiento científico tecnológico, para sostener el acervo patrimonial y desarrollar aplicaciones en distintas áreas de la vida social.

Por otra parte, Costa Rica posee un pequeño territorio continental. No tiene extensas superficies para implantar una producción a gran escala de monocultivos como en Sudamérica o en las extensas planicies de Eurasia. La producción agrícola lidia con una fuerte restricción en la oferta de suelos, la reserva de una tercera parte del territorio por motivos de conservación ambiental y competencia con usos alternativos. Ello obliga a altos niveles de productividad para compensar la escasez de terrenos aptos.

Nuestra pequeñez territorial impone además límites especialmente estrechos al uso insostenible del patrimonio natural. El país tiene poco margen para absorber catástrofes ambientales: un desastre a gran escala en una zona pone en riesgo la biodiversidad del conjunto. El desecamiento del Mar de Aral en Rusia es un desastre ecológico, pero, pese a ello, ese país conserva una amplia disponibilidad de tierras agrícolas en otras zonas. Nosotros carecemos de ese lujo. El extenso mar territorial del país (diez veces la superficie continental) no alivia la restricción citada y, por el contrario, impone nuevas obligaciones de uso responsable.

Costa Rica posee una población reducida. Como señalé al inicio, a mediados de siglo apenas sobrepasará los 6 millones y se estabilizará de ahí en adelante. Países más grandes siempre tienen la opción de dinamizar su economía basados en el uso intensivo de una amplia oferta de mano de obra poco calificada. Nuestra poca población hace inviable esta estrategia.

Entonces, ¿qué hacer ante la imposibilidad de montar una economía extractiva o monocultivista, ante los exigentes requerimientos del uso responsable de nuestra principal dotación (biodiversidad), ante la reducida dotación de población?

Me parece que no hay otra opción que invertir en la calidad de nuestra poca mano de obra para aprovechar oportunidades de desarrollo que solo emergen cuando se posee una población altamente educada y entrenada.

El imperativo de una mano de obra de alta calidad es todavía más fuerte cuando se considera que, a una generación vista, como señalé al inicio, el perfil demográfico de la sociedad costarricense se asemejará al de las envejecidas poblaciones de los países más avanzados. Por las dificultades del reemplazo generacional será indispensable que todos o la gran mayoría de los jóvenes tengan un repertorio sofisticado de habilidades, conocimientos y destrezas que los haga capaces de generar los ingresos para sostener el progreso del país, en amplio contraste con lo que sucede hoy en día. En pocos años, Costa Rica deberá encontrar las maneras de cambiar el perfil básico de su fuerza laboral, hoy mayoritariamente poco calificada.

Finalmente, el país posee una localización geográfica que impone dos retos. Su conveniente ubicación cerca del principal mercado mundial (EE.UU.) y sus relaciones con la potencia emergente (China) son una ventaja a la hora de atraer inversiones e intercambios sociales y culturales. Sin embargo, no es el único país en esta localización y la localización, per se, no resuelve los problemas de nuestro estilo de desarrollo. De ahí, la necesidad de diferenciar nuestra plataforma económica y logística en relación con otras naciones ubicadas en esta franja creando ventajas en nichos especializados que no estén al alcance de los potenciales competidores.

Por otra parte, el país pertenece a la zona tropical potencialmente más vulnerable en el mundo a los efectos del cambio climático (Centroamérica), lo que subraya la necesidad de desarrollar maneras innovadoras de mitigar y adaptarse a estos efectos. La incapacidad de hacerlo tendrá consecuencias disruptivas sobre los fundamentos económicos y ecológicos de la sociedad costarricense, como lo planteé en la distopía que formulé al inicio.

En resumen, la situación estratégica de Costa Rica, en materia de dotación de recursos, es la siguiente:

un país sin commodities estratégicos, con limitadas ofertas de territorio y mano de obra, una sociedad en rápido proceso de envejecimiento, una localización geográfica que plantea urgentes retos económicos y ambientales y un activo principal, la biodiversidad, que no puede ser utilizado sin una importante inversión en conservación y conocimiento.

Todo esto apunta en una misma dirección: sin una fuerte dosis de innovación en la producción, organización social y política, la sostenibilidad del país quedará comprometida. Esa innovación nos obligará encontrar fórmulas heterodoxas para resolver nuestro dilema estratégico, fórmulas no probadas en nuestro contexto, para sacar el máximo jugo posible a nuestra reducida dotación de recursos.

La ralentización del desarrollo humano y el impacto de la pandemia

Agrego ahora otra capa de complejidad.

Costa Rica es una sociedad de ingresos medios, alto desarrollo humano y una democracia estable, como coinciden en señalar los diversos informes e indicadores internacionales sobre estos temas¹³. Sin embargo, a lo largo del siglo XXI y, especialmente, durante la segunda década, fueron acumulándose serios problemas en la producción y distribución de la riqueza y en la sostenibilidad y funcionamiento de las instituciones del régimen de bienestar social, especialmente en salud y pensiones. En la actualidad, el país se encuentra en la denominada “trampa de los ingresos medios”, que ocurre cuando un país entra en una fase de lento crecimiento económico, que bloquea aumentos en la productividad y la inclusión social (cf. Tossoni & Castillo, 2017).

Modificar ese desempeño de largo plazo, y revertir los síntomas más recientes de insostenibilidad, no es posible con las apuestas de desarrollo establecidas a lo largo del siglo XX. La combinación de una vieja economía agroindustrial con una nueva economía de enclaves de alta tecnología y servicios empresariales ha creado diferenciales de productividad crecientes que alimentan la desigualdad distributiva y no es plataforma suficiente para una nueva época de desarrollo acelerado y atender los nuevos desafíos provenientes de la economía internacional, la demografía y el cambio climático¹⁴.

En particular, han provocado un crónico mal desempeño del mercado laboral: tasas de desocupación históricamente altas, creciente informalidad y una segmentación entre las oportunidades laborales que genera el sector “moderno” de la economía, al alcance de un sector minoritario de la fuerza de trabajo, el más capacitado, y la destrucción de

empleos en los sectores de la economía doméstica, en el cual están insertos la mayoría de la población laboral. Nuestro mal desempeño en el frente laboral tiene, pues, su raíz en la matriz estructural de nuestra economía.

Quizá el problema más urgente es la grave crisis fiscal del Estado costarricense, provocada por la combinación de una baja recaudación tributaria, altos niveles de gasto, crónicos déficits fiscales y un rápido y peligroso endeudamiento a lo largo de toda la segunda década del siglo XXI.

Por su parte, la institucionalidad pública y sus políticas tampoco alcanzan para fomentar la innovación y la productividad a todo lo ancho del tejido productivo y se enfrentan un creciente malestar ciudadano. El sistema educativo preuniversitario público muestra resultados de baja calidad, fuertes desigualdades internas y avances muy lentos¹⁵.

Así, en los próximos años la sociedad costarricense tendrá que ajustar, en democracia, su estilo de desarrollo. Requerirá implementar estrategias y políticas novedosas para enfrentar viejos y nuevos problemas que no están siendo adecuadamente atendidos.

Sin embargo, la democracia costarricense muestra síntomas de erosión en el apoyo ciudadano, un grave problema en la representación política y una creciente incapacidad para propiciar el progreso social y económico de las mayorías mediante acuerdos políticos y sociales (Alfaro & Alpizar, 2020).

En esas condiciones de fragilidad estructural estábamos cuando estalló la pandemia por el covid 19. No es momento para un estudio en profundidad al respecto, pero sí podemos decir que muy rápidamente se generó un movimiento convergente muy negativo para nuestro país¹⁶:

- el lento crecimiento económico se transformó en una recesión;
- se dispararon la pobreza y el desempleo;
- se agravaron los problemas fiscales del Estado;
- se ampliaron las brechas estructurales en la economía dual;
- se profundizaron los problemas de sostenibilidad financiera de los sistemas públicos de educación, salud y pensiones.

Este es precisamente el momento en que nos encontramos ahora: un momento en el que, como se señaló en el Informe Estado de la Nación 2020,

“se funde y se funda” la historia. Esta evaluación del momento fue la que, precisamente, motivó mi especulación futurista como herramienta para imaginar salidas a la situación actual, para poner el acento en los problemas de fondo que nos aquejan y la urgencia de un cambio de rumbo.

Y, como los problemas son extremadamente complejos, en el cambio de rumbo los eslóganes pierden eficacia: la insostenibilidad actuarial del sistema de pensiones no se arregla con las apelaciones a “derechos adquiridos”; la generación de empleo, con consignas sobre la necesidad de “reactivar la economía y crear empleo”; la mejora en nuestro sistema educativo preuniversitario, con pleitos sobre los “pluses y recargos”; nuestra baja recaudación tributaria, con presiones de que “Costa Rica no aguanta más impuestos”; la persistente baja productividad y prácticas ambientales insostenibles en el agro, con manifestaciones para “proteger a nuestros agricultores”. Podría seguir, pero creo que ustedes comprenden mi punto.

Digo que, si nuestra respuesta al complejísimo tablero estratégico que Costa Rica tiene enfrente son las consignas, es decir, la renuncia a pensar y la entrega a los intereses corporativos, la imaginación y la innovación requeridas para encontrar nuevas fórmulas para atender los problemas reales que enfrentamos no tendrán mayor chance de jugar el papel decisivo que necesitamos que jueguen.

Cierre

En un mundo revuelto por el cambio, con un horizonte abierto, nuestros pensamientos y acciones pueden ayudar, o no, a crear nuevas ideas y oportunidades de innovación, maneras de resolver los problemas de insostenibilidad de los logros del país en desarrollo humano, de contribuir a las vidas de nuestros seres queridos, nuestras comunidades y nuestro país.

Desde esta perspectiva, mi intervención de hoy es, lo admito, una provocación sin disimulo. Quisiera resumir esta provocación de la siguiente manera:

creo que dentro de las élites políticas, económicas y, agrego, la intelligenza en este país permea una actitud de autocomplacencia, una negativa a abandonar la zona de confort de lo conocido, en una época en la que, por la

grave acumulación de desafíos y riesgos, se requieren de rápidos y profundos cambios en nuestro edificio social.

Más aún, creo que esa zona de confort se disimula bajo el manto de lo que denominaría los “pequeños conflictos de siempre”, la litigación exaltada acerca de los mismos asuntos con los recursos discursivos tradicionales: que si es mejor más mercado o más estado; que si más gasto o más impuestos; que si más apertura externa o más mercado interno; que si parlamentarismo o presidencialismo.

Sé que estas tensiones siempre estarán ahí y, desde cierto punto de vista, es natural y necesario que en una sociedad democrática haya estos enfrentamientos. El problema es cuando monopolizan la esfera pública:

¿quiénes están pensando el futuro y la viabilidad del país? ¿cuáles son las reformas que urgen implementar desde el punto de vista de los escenarios que quisiéramos evitar? ¿cómo encontramos maneras para crear acuerdos políticos que viabilicen esas reformas?

Para mí, estos son los asuntos claves que debieran concentrar nuestra atención y energía social y política. Y, si reconocemos esto, reconoceremos también que entramos en “terra incógnita”: aquí no hay recetas ni soluciones mágicas, solo la imaginación educada, alerta y conectada con las grandes necesidades de nuestra sociedad.

Si hay algo que este ejercicio de prospectiva quisiera plantear es que, para Costa Rica, este es el momento de la creatividad y la imaginación, de luchar porque en ese conflicto terrible y congénito entre los mejores ángeles y los peores demonios de nuestra naturaleza humana, finalmente prevalezcan los primeros.

En esa compleja situación, creo que las universidades públicas tienen una especial responsabilidad de ser un vector de innovación aplicada al cambio social. No tengo tiempo ya para elaborar este punto, pero quisiera escuetamente decir lo siguiente: esa responsabilidad pasa por poner su infraestructura en ciencia y tecnología, la profundidad de su capital humano, al servicio de la imaginación y al diseño soluciones alternativas a los problemas que nos aquejan.

Esa responsabilidad, perdonen que las provocaciones no acaben a estas alturas del partido, no debieran, sin embargo, hacerse desde la postura de ser “conciencia lúcida” de la patria. La verdad es que en una sociedad pluralista, democrática y compleja como la costarricense, nadie puede arrogarse el derecho de tutelar a nadie, de arrogarse ser el verdadero intérprete de las necesidades de la patria.

Pienso en otra cosa: en una postura más humilde, pero práctica, que borre la frontera porosa entre universidad y sociedad, mediante acciones concretas que contribuyan a generar mejores oportunidades empresariales y laborales, maneras de aumentar la productividad de nuestras actividades económicas, de encontrar soluciones a los graves problemas de insostenibilidad financiera de nuestro Estado de bienestar, de encontrar formas creativas para que nuestras políticas económicas y sociales promuevan la inclusión y equidad social.

Para eso, las universidades tienen que conversar y mucho con toda la sociedad, sin exclusiones ideológicas, para ver si pueden ser parte de los acuerdos políticos básicos que nos permitan romper las cadenas de la inercia. No ganamos mucho cayendo en el juego de las conspiraciones y la búsqueda de demonios. Creo, por el contrario, que es el momento de ser prácticos.

Durante la pandemia, por ejemplo, las universidades desplegaron iniciativas tecnológicas y de apoyo social a la población que tuvieron impactos reales. Sin embargo, me parece que hace falta mucho más por hacer y tendremos que multiplicar los resultados en estos ámbitos.

Cierro: sí, como afirmé, estamos condenados a innovar si queremos un futuro mejor, finalizo entonces diciendo que la complacencia con nuestros logros históricos y la inercia de la situación actual es veneno y nos condena a un futuro que no queremos ni para nosotros ni para nuestros hijos.

Estamos en un momento extraordinario y requerimos entender bien su excepcionalidad.

Muchas gracias.

Notas

1. Sobre las variaciones climáticas puede consultarse el estudio de Hidalgo et al. (2015). En este estudio se proyecta un aumento promedio de la temperatura de 4 grados centígrados y una disminución

entre el 5% y el 10% en las precipitaciones. Dicho estudio, en concordancia con otras proyecciones, señala que el norte y el centro de Centroamérica serán aún más afectadas por la variación climática. Sobre esto último, véase también: Programa Estado de la Nación. 2011. “El desafío de enfrentar el cambio climático”.

2. Las estimaciones del peso económico de las regiones se originan en dos fuentes de información del Banco Central de Costa Rica: la matriz insumo producto 2017 con desagregación cantonal y el Registro de Variables Económicas (Revec). Cfr: Guzmán y Jiménez (2020); Brenes et al. (2021).
3. Costa Rica y Panamá son el “corredor sur” de la migración centroamericana, hacia el cual se mueve cerca de uno de cada ocho migrantes internacionales de la región, véase Programa Estado de la Nación (2021, p. 387).
4. El VI Censo Agropecuario de 2014 incluyó una batería de preguntas sobre las prácticas ambientales en las unidades agropecuarias. Un análisis del Informe Estado de la Nación a partir de esta fuente de información reveló una generalizada baja incorporación de prácticas ambientalmente sostenibles. Sobre las intrusiones de cultivos en zonas protegidas, cfr: González (2019). Aquí no hago sino exagerar estas tendencias para efectos de la proyección futurista.
5. La referencia a Yuval Harari (2019) aquí es evidente, en relación con el maridaje que plantea entre biotecnología y las tecnologías de la información.
6. La elaboración de escenarios es fundamental en la planificación geopolítica y militar. Cfr. Heath & Lane (2019).
7. El análisis contrafactual típico de los estudios económicos es, por naturaleza, una metodología de escenarios. Los economistas tradicionalmente han combinado el estudio contrafactual para determinar el costo de oportunidad de las cosas y, con mirada de más largo plazo, han utilizado la econometría como el instrumental preferido. En años recientes, sin embargo, la disciplina se ha vuelto más ecléctica. Sobre este punto puede consultar Rodrik (2015).
8. Sobre los usos de la metodología de escenarios futuros para la investigación, cfr: Ramirez et al. (2015).
9. Una presentación didáctica sobre la diversidad de estrategias y metodologías para la elaboración de escenarios futuros puede encontrarse en: Iversen (2015); Kosow y Gassner (2008).
10. Un evento deportivo reciente permite ilustrar este punto: la final del torneo de fútbol masculino Eurocopa 2021 entre Inglaterra e Italia, que se decidió por cobros de penalties luego de no lograr desempatar el partido en tiempo regular y extraordinario. La selección de los cobradores ingleses, y su orden, fue establecida por modelos predictivos basados en el análisis de datos masivos utilizando las metodologías más sofisticadas. Inglaterra perdió: los futbolistas más hábiles para este tipo de faenas fallaron en el momento definitivo, a pesar de que las probabilidades de que lo hicieran eran las más bajas entre todo el equipo. Probablemente si hubiese habido “n” tandas de penalties, y no solo una, Inglaterra hubiese emergido victoriosa. Cfr. Torres (13 de abril de 2021).
11. Sobre la importancia y el uso de escenarios narrativos para destacar problemas y desafíos véase: Peperhove et al. (2019), en particular, la sección primera del libro que trata sobre los aspectos metodológicos.
12. Esta parte de la conferencia está basada, con adaptaciones, en el corto escrito publicado en el Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación 2015-2021 titulado “Prosperidad”.
13. Cfr: los informes del PNUD sobre desarrollo humano en el mundo ponen a Costa Rica dentro de la categoría de países de alto nivel de desarrollo. Sobre los índices internacionales que califican al sistema político costarricense como una democracia plena cfr. los reportes anuales del Economist Intelligence Unit y del proyecto Varieties of Democracy (V-DEM). Sobre el desarrollo social y el Estado de bienestar de Costa Rica puede verse Martínez Franzoni y Sánchez-Ancochea (2013).
14. Sobre las insuficiencias del estilo de desarrollo, véanse los Informes Estado de la Nación 2015-2017. También: OECD (2020).
15. Véase: Informes Estado de la Educación 2015, 2017 y 2019 del Programa Estado de la Nación. En este sentido: OECD (2017).
16. No solo en nuestro país, sino alrededor del mundo. América Latina, sin embargo, parece ser la región en la que el golpe pandémico ha tenido mayores repercusiones sociales, económicas y políticas. Cfr: The Economist Intelligence Unit (2021); Chen y Barrett (2021).

Referencias:

- Alfaro, R. y F. Alpizar (eds). *Retrato de una democracia amenazada*. San José: CIEP-UCR y Programa Estado de la Nación.
- Barma, N., Durbin, B., Lorber, B., & Whitlark, R. (2016). “Imagine a World in Which”: Using Scenarios in Political Science. *International*

- Studies Perspectives*, 17 (2): 117–135, <https://doi.org/10.1093/isp/ekv005>
- Bates, R., Rosenthal, J.L., Levi, M., Greif, A., & Weingast, B. (1998). *Analytic Narratives*. Princeton University Press.
- Bernstein, S., Lebow, R. N., Stein, J. G., & Weber, S. (2000). “God Gave Physics the Easy Problems: Adapting Social Science to an Unpredictable World.” *European Journal of International Relations* 6(1): 43-76.
- Brenes, C., Campos, S., & Loaiza, K. (2021). *Regionalización de la matriz insumo-producto costarricense*. Documento de trabajo BCCR N°01|2021.
- Chen, S., & P. Barrett. (2021). *Social Repercussions of Pandemics*. Fondo Monetario Internacional, Working Paper 21/21.
- Fearon, J. (1991). Counterfactuals and Hypothesis Testing in Political Science. *World Politics*, 43(2), 169-195.
- Febvre, L. (1971). *Combates por la historia*. Editorial Ariel.
- González, V. (2019). *La piña en Costa Rica: ubicando conflictos ambientales en zonas silvestres protegidas*. PEN. www.estadonacion.or.cr
- Guzmán, M., & P. Jiménez. (2020). “Mirada a profundidad en Oportunidades, estabilidad y solvencia económica: Redes productivas en Costa Rica”. En: *PEN. Informe Estado de la Nación 2020*.
- Harari, Y. (2019) *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Heath, T., & Lane, M. (2019). *Science Based Scenario Design: A Proposed Method to Support Political-Strategic Analysis*. Rand Corporation.
- Hidalgo, H., Amador, J., Alfaro, E., & Quesada, B. (2015). *Proyecciones hidrológicas del cambio climático en América Central*. CIGEFI – Escuela de Física de la Universidad de Costa Rica.
- INEC (2021). *Estadísticas demográficas*. 2011 – 2050. Proyecciones nacionales. Población por años calendario, según sexo y grupos especiales de edades. <https://www.inec.cr/poblacion/estimaciones-y-proyecciones-de-poblacion> Fecha de acceso: 2 de julio de 2021.
- Iversen, J. (2015). *Futures Thinking Methodologies – Options Relevant for “Schooling for Tomorrow”*. OECD, <https://www.oecd.org/education/cei/35393902.pdf>
- Kosow, H., & Gassner, R. (2008). *Methods of future and scenario analysis: Overview, assessment, and selection criteria*. German Development Institute.
- Martínez Franzoni, J. y D. Sánchez-Ancochea. 2013. *Good Jobs and Social Services: How Costa Rica Achieved the Elusive Double Incorporation*. Palgrave Macmillan.
- Micitt, (2015). Plan Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (PNCTI). *Micitt*.
- OECD. (2017). Education in Costa Rica. Estudios Económicos de la OECD.
- OECD. (2020). Costa Rica: Visión General. Estudios económicos de la OECD.
- Peperhove, R., Steinmüller, K., & Diemel, H. (2019). *Envisioning Uncertain Futures: Scenarios as a Tool in Security, Privacy and Mobility Research*. Springer.
- Programa Estado de la Nación (2011). *IV Informe sobre el Estado de la Región en Centroamérica*. Imprenta Lil: 363-423.
- Programa Estado de la Nación. (2021). *VI Informe Estado de la Región*. PEN.
- Ramírez, R., Mukherjee, M., Vezzoli, S., & Matus, A. (2015). Scenarios as a scholarly methodology to produce “interesting research”. *Futures*, 71: 70-87.
- Rodrik, D. (2015). *Economic Rules*. Oxford University Press.
- The Economist Intelligence Unit (2021). *How the pandemics changed the global Economy*. EIU.
- Torres, D. (13 de abril de 2021). “Ni el big data puede con los penaltis”. *El País*. <https://elpais.com/deportes/eurocopa-futbol/2021-07-14/ni-el-big-data-puede-con-los-penaltis.html>
- Tossoni, G., & C. Castillo. (2017). “América Latina en la trampa de los ingresos medios o de lento crecimiento”. *Análisis Económico*, 82 (XXXIII): 5-29.

Luis Camacho

XII Congreso Centroamericano de Filosofía

Con el tema “Filosofía, sociedad y perspectivas en el Bicentenario de la Independencia de Centroamérica” tuvo lugar del 18 al 20 de octubre 2021 el XII Congreso Centroamericano de Filosofía, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. La Comisión Organizadora estuvo dirigida por el Dr. Ángel Moreno, director del Departamento de Filosofía de la UNAH, y contó con el apoyo de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y de las asociaciones nacionales de filosofía, que ya existen en Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, Panamá y República Dominicana. Ante las condiciones especiales impuestas por la pandemia, este congreso se celebró de manera no presencial. Con una numerosa participación en los eventos realizados con ayuda de medios virtuales, el Congreso mostró las posibilidades de estas tecnologías. A pesar de la novedad de este formato, los organizadores supieron atender las demandas tecnológicas y técnicas de una numerosa serie de conferencias y ponencias, de modo que el Congreso se llevó a cabo con una excelente organización y coordinación.

Los participantes se conectaron desde gran número de países, entre los cuales se cuentan Argentina, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, Francia, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, República Dominicana, Perú, Panamá y Venezuela.

La conferencia inaugural estuvo a cargo del Dr. Enrique Dussel (UNAM), sobre cuyo

pensamiento conocido como filosofía de la liberación versaron muchas de las ponencias del evento (17 de 75). Hubo otros conferencistas invitados: German Vargas Guillén (Colombia), Raúl Fonet Betancourt (Alemania), Elio Másferrer Kan (México), Rubí de María Gómez Campos (México). Gran número de ponencias y conferencias fueron exposiciones de visiones filosóficas sobre los problemas políticos, sociales y económicos que afectan la región. También se escucharon las voces del feminismo y algunas de las ponencias se podrían ubicar en la metafísica, ética y epistemología. Casi ausente estuvo la lógica, tanto en su versión formal como en la teoría de la argumentación. Representantes de otras visiones filosóficas diferentes a la filosofía de la liberación (filosofía clásica, marxismo, analítica, existencialismo) dan la impresión de haber preferido otros escenarios para presentar sus ideas.

Este congreso es parte de una intensa actividad filosófica que tiene lugar desde hace unos años en la región centroamericana, ampliada con Cuba y República Dominicana. En 2009 en Guatemala, por iniciativa de la Asociación Guatemalteca de Filosofía (AGFIL), el Departamento de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos y de la Asociación de Humanistas Profesionales de Guatemala, se convocó a la realización de nuevos congresos centroamericanos de filosofía, siendo el primero de esta nueva serie el de 2010. La creación de la Asociación Centroamericana de Filosofía, los congresos anteriores en Guatemala, Honduras, Costa Rica y Panamá, los dos números



ya publicados de la revista *Azur*, órgano de ACAFI, y las numerosas actividades de las asociaciones nacionales, muestran la vitalidad de la reflexión filosófica en nuestros países. Dada la gravedad de los problemas económicos, sociales y políticos de la región, solo podemos esperar que dicha actividad filosófica sea de alguna utilidad para resolverlos.

A continuación, la lista de los congresos centroamericanos de filosofía:

- (I) 1964, octubre 1-3: Guatemala
- (II) 1967, noviembre 6-8: Costa Rica
- (III) 1977, abril: Costa Rica
- (IV) 1978: Honduras
- (V) 1989, mayo 8-12: Costa Rica
- (VI) 2010: Guatemala
- (VII) 2011: El Salvador
- (VIII) 2012, noviembre 13-15: Guatemala
- (IX) 2014, octubre 28-30: Costa Rica
- (X) 2016, octubre 31- noviembre 4 : Honduras

(XI) 2018, octubre 15-19: Panamá

(XII) 2021, octubre 18-20: Honduras (virtual)

Los primeros cuatro congresos se llamaron “coloquios centroamericanos de profesores universitarios de filosofía”. Ha habido otros congresos de filosofía en la región que forman parte de series diferentes; los incluidos en la lista anterior han sido convocados o copatrocinados por asociaciones nacionales o regionales. En reunión de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), que tuvo lugar al final del XII Congreso, se acordó que se lleve a cabo el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía en 2023 en la Universidad de Costa Rica, y el coordinador será Álvaro Carvajal.

Luis Camacho (luis.camacho@ucr.ac.cr)
 Presidente, Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI).

VI. RECENSIONES

Fernando Monedero García

Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología, J. J. Tamayo y J. M. Romero. (Barcelona: Anthropos, 2019, 237 páginas)

En un contexto de propagación de *fake news*, de clamoroso uso ideologizado de la mentira interesada y de secuestro de los conceptos políticos para enmascarar intereses económicos, la obra de Ignacio Ellacuría se nos presenta como una voz en el desierto preñada de fértil inspiración. A este bien se lo podría caracterizar de aquella manera en que Nietzsche presentaba a Zaratustra, a saber: no queriendo discípulos ni seguidores, sino compañeros de viaje. Pues bien, dos de esos compañeros de viaje son los autores de este volumen. Como si de Caronte a través de la laguna Estigia y de Virgilio por el infierno de Dante se tratasen, Juan José Tamayo y José Manuel Romero guiarán al lector subidos a bordo de la historización de los conceptos por las prolíficas dimensiones del pensamiento de Ellacuría. El resultado de este peregrinaje no será, desde luego, la purificación del alma; pero sí acercará al lector a uno de los pensadores más sobresalientes de todo el siglo XX en el contexto latinoamericano, con aún todavía mucho que decir.

El presente libro es un homenaje a Ignacio Ellacuría en el 30 aniversario de su asesinato, así nos lo presentan sus dos autores en el prólogo. Sin embargo, esto podría resultar algo impreciso, pues no parece difícil pensar en múltiples formas de homenajear. Generalmente se entiende por esto aquel acto que se celebra en honor de alguien o de algo. ¿Qué acto cabe celebrar en un honor de una figura como Ignacio Ellacuría, en cuya persona radican tantas dimensiones? Filósofo de marcada influencia zubiriana, teólogo de la liberación,

jesuita, docente, rector de la UCA, científico social y analista político. Podríamos decir que, por encima de todo, fue un pensador total comprometido con la causa de los *empobrecidos*. Asimismo, no parece que haya mayor muestra de respeto hacia un intelectual de tamaño envergadura intelectual y coherencia vital que releýendolo. No desde la apagada sumisión escolar, desde luego, sino desde la vibrante confrontación.

La obra que reseño es, en efecto, un homenaje sincero a la figura de Ignacio Ellacuría como teólogo y filósofo. Sin embargo, que nadie caiga en engaño. Este ensayo no es lugar para anecdotarios. Sus autores han preferido dejar esa labor a otros para ocuparse seriamente de su denso legado teológico y filosófico. Pues, como decíamos, no se rinde homenaje a grandes pensadores mediante recargados panegíricos, sino confrontándose con sus escritos, escudriñando sus supuestos, poniendo a prueba sus argumentos y valorando el alcance de las propuestas teóricas en nuestra actual situación. De este modo, dejando de lado el innegable respeto, e incluso admiración personal que los dos autores parecen profesar por quien dio su vida por la realización de la verdad y la justicia en el contexto salvadoreño, el tipo de homenaje que tenemos entre manos se realiza mediante el diálogo vivo con su obra. El resultado de esta relectura expositiva y crítica con vocación de homenaje es lo que aquí nos presentan Juan José Tamayo y José Manuel Romero, director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones «Ignacio Ellacuría»



en la Universidad Carlos III de Madrid y profesor titular de Filosofía en la Universidad de Alcalá, respectivamente. Dos grandes especialistas en sus respectivos campos que unen esfuerzos para abordar una de las aportaciones teóricas más originales de Ellacuría que estiman especialmente fecundas para nuestro tiempo: *la historización de los conceptos*. Un modelo de *crítica de la ideología* que toma por objeto los conceptos (teológicos y políticos) ideologizados.

En lo que respecta a la estructura, el volumen se halla segmentado en dos partes. Mientras que Tamayo abre el ensayo indagando en los principales dominios y conceptos teológicos sometidos a historización por Ellacuría (tales como: Revelación, salvación, fe o Reino de Dios), Romero coge el relevo para ahondar en los supuestos filosóficos de este proceder crítico aplicado sobre conceptos políticos. En conjunto, el libro es una brillante síntesis temática del pensamiento de Ignacio Ellacuría tomando como centro de gravedad la historización. De este modo, los sucesivos capítulos y subapartados pivotan en torno al mismo epicentro. Esto hará que algunos de los temas ya tratados en la primera parte desde un enfoque más teológico (v.gr. *realidad histórica, derechos humanos o utopía*) vuelvan a salir en la segunda bajo renovada luz. Pero vayamos con el contenido concreto de la obra. Ya se ha dicho que en la primera sección hay un tratamiento de la teología de Ignacio Ellacuría por parte de Tamayo. Con esta meridiana exposición bien podrá el lector sentirse acompañado por los senderos de la historización aplicados sobre este dominio. En cada uno de estos senderos veremos cómo Ellacuría, con arreglo a sus supuestos metafísicos de la realidad histórica, irá reelaborando algunos de los principales conceptos de la tradición teológica. A resultados de tal reelaboración, nos encontramos con una *nueva soteriología* (p. 25), denominada histórica; una *nueva cristología* (p. 33), que pone su acento en la misión liberadora del Jesús histórico como único acceso al Cristo de la fe; y una *nueva eclesiología* (p. 42), entendida como Iglesia de los pobres. Todo ello hace de sus trabajos teológicos una aportación fundamental a la teología latinoamericana de la liberación.

En la segunda parte encontramos una mayor voluntad de interrogar al filósofo zubiriano.

De este modo, siguiendo una infatigable actitud detectivesca, Romero escruta las principales deudas filosóficas, los supuestos y el alcance de este proceder de la historización. Con todo, la pregunta a la que parece querer dar respuesta es la de ante qué tipo de procedimiento teórico nos hallamos con la historización. Tarea que tiene como objetivo ulterior poner en diálogo el planteamiento de Ellacuría «con los debates actuales en el seno de la filosofía social en torno al procedimiento y los fundamentos filosófico-normativos de la crítica social» (p. 87). Para ello, la hipótesis de trabajo que seguirá es que la historización constituye un modo peculiar de crítica, la cual entroncaría con lo que desde la tradición marxista se ha venido llamando *crítica de la ideología*.

En cuanto a la secuenciación de esta segunda parte, la investigación está dividida en cinco capítulos. El primero de ellos supone una confrontación con la cuestión de las bases normativas del trabajo teórico de Ellacuría. Tras una exposición, evaluación y ubicación de la propuesta de una filosofía de la realidad histórica, Romero se detiene en el proceso de autoclarificación que Ellacuría parece seguir a propósito del lugar en que debe situarse una filosofía impulsada por el interés en la liberación (p. 97). De acuerdo con el jesuita, en una sociedad dividida y contrapuesta el lugar adecuado para la verdad (*lugar-que-da-verdad*) es el de las mayorías populares y oprimidas. Este es un supuesto central en el proceder de la historización que apunta a problemáticas típicamente formuladas por la tradición hermenéutica. En efecto, esta autorreflexión sobre el lugar del filósofo llevará a Romero a establecer analogías y afinidades con la hermenéutica fenomenológica y con la Teoría Crítica. En concreto, con el concepto de *situación hermenéutica* (p. 107), ampliamente desarrollado por el primer Heidegger durante la década de los años 20 del siglo pasado en su inicial distanciamiento con la fenomenología husserliana.

El capítulo segundo versa sobre la ideología. Nuestro autor estima preceptivo abordar esta noción con el fin de entender la caracterización de la historización como principio de desideologización. Con este propósito, lo primero que cabe dejar claro es que se trata de un fenómeno ambiguo. Efectivamente, Ellacuría presenta la ideología en su sentido neutro como algo connatural

debido a la estructura del conocimiento humano. En cambio, en su sentido negativo o peyorativo, la ideologización se entiende a partir de su «función encubridora de la realidad social» (p. 121) en el seno de estructuras sociales injustas. Dicho encubrimiento interesado se lograría mediante la llamada *formalidad abstracta* (p. 127), esto es, hacer pasar por reales e históricos conceptos que son abstractos y universales, a la vez que se ignoran las condiciones materiales de su realización. Desde aquí se entiende la historización como un procedimiento de crítica de la ideologización, la cual resulta de la postulación formal y ahistórica de conceptos normativos sin referencia a las condiciones históricas y materiales de realización.

Una vez aquilatado el concepto de ideología y de ideologización desde parámetros ellacurianos, ¿cómo cristaliza la historización su dimensión desideologizadora? Mediante la denominada *realización verificativa* (p. 131). Romero abre el tercer capítulo haciéndose cargo de esta noción que sirve de idea clave para entender el mecanismo teórico de la historización. Esta llevaría a cabo su proceso crítico a través de un contraste entre lo que promete un concepto y la realidad que produce. Contraste interpretado en términos de *verificación*. Con otras palabras: la historización consiste en comprobar si lo proclamado por un concepto normativo se está realizando en la realidad efectiva, y, por tanto, si es verdadero. Vemos que aquí no cabe hablar de una noción de verdad entendida al modo del realismo tradicional propio de la filosofía antigua y medieval (*adaequatio rei et intellectus*), ni al modo de la filosofía moderna (verdad como adecuación de las cosas al entendimiento), sino de una concepción de la verdad histórica, práxica y perspectivista.

El capítulo continúa con los tres conceptos sociopolíticos a los que Ellacuría aplicó el mecanismo de la historización: la *propiedad*, el *bien común* y los *derechos humanos*. El minucioso análisis que Romero realiza de estos conceptos le permite extraer algunos rasgos comunes de este proceder que volverán a salir en el capítulo cuatro. En primer lugar, se trata de un modo de doble crítica que hunde sus raíces en el pensamiento dialéctico de la tradición hegeliano-marxista, en concreto, en la órbita del marxismo occidental y la Escuela de Frankfurt. Dicha forma doble de crítica se concreta en, por un lado, crítica del carácter formal y

abstracto de los conceptos político-morales, y, por otro lado, crítica de la estructura social asimétrica que impide la realización de anhelos utópicos encerrados en dichos conceptos. En segundo lugar, se trata de una crítica inmanente, pues no se sirve de instancias normativas ajenas a su objeto, sino que contrapone momentos presentes en él bajo la forma de promesas no cumplidas. Finalmente, tras un repaso de la concepción de la *verdad moral* de Zubiri en cuanto a lo que ésta poseería de doble crítica inmanente, serán desplegadas por el autor tres notas más que cierran esta caracterización de la historización como crítica: su estatuto dialéctico, post-idealista e historicista.

Pasando al último capítulo, podemos afirmar que este es, quizás, el más interesante. La razón es que dando un repaso de la consideración que desde la tradición hegeliano-marxista se ha tenido sobre la *utopía* (pasando por Hegel, Engels, Mannheim y Bloch), Romero afronta valientemente lo que en su opinión constituyen tensiones insalvables en Ellacuría. Ello se debe a que, en los últimos escritos, este parece ir incorporando elementos teológicos trascendentes como fundamento de la crítica. De ahí que quepa hablar de dos direcciones respecto de su fundamentación de la historización. El primero, el enfoque teológico, se asentaría sobre la base de la *utopía cristiana*, haciendo de este elemento trascendente el horizonte normativo de su crítica. El segundo, el filosófico-moral, tendría como sustrato la metafísica de la realidad histórica y el *reverso* de la historia como lugar de la crítica. La conclusión es que, en Ellacuría, a pesar de tales tensiones en lo que a la fundamentación normativa del proceder crítico de la historización se refiere, habría mucho que rescatar de cara a una efectiva teoría crítica de la sociedad a la altura de los retos del presente.

Para terminar, ¿qué características hacen de este volumen un libro importante y diferente respecto de los que hasta ahora se han escrito sobre la filosofía y teología del vasco-salvadorense? En primer lugar, podemos destacar las virtualidades didácticas que el ensayo encierra. Ciertamente, rigurosidad y claridad son dos atributos que atraviesan este acercamiento al pensamiento ellacuriano. Acercamiento que no hemos de entenderlo en términos de arqueología, como si de una reliquia muerta se tratara; sino, de nuevo, en términos

de diálogo vivo. Tarea nada fácil, pues además de un innegable dominio de los textos ellacurianos, se necesita de un profundo conocimiento del mapa filosófico, teológico y sociopolítico del siglo XX. Requisitos que Tamayo y Romero cumplen con solvencia. A este respecto, mención aparte merecen las notas a pie de páginas. En ellas el lector encontrará una colosal fuente de referencias (más de 400 notas) a las que acudir y que, de seguro, serán de gran ayuda para futuros investigadores. En segundo lugar, los dos autores se aventuran con nuevas hipótesis que pueden abrir camino sobre este pensador. Aquí cabe subrayar la reivindicación del procedimiento de la historización de los

conceptos para una filosofía social que no haya renunciado a la pretensión de ser crítica con el estado de cosas actuales. Finalmente, huelga decir que tener a dos grandes reconocidos especialistas ocupándose del pensamiento de Ellacuría, confrontándose con él y valorando el lugar y alcance de la historización, no puede menos que conferir a este volumen un extraordinario valor añadido.

Fernando Monedero García (fernamon@ucm.es) Doctorante en la Universidad Complutense de Madrid, donde escribe su tesis sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en mayo 2022.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

