

Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría

Héctor Samour*

1. El carácter opcional de la filosofía y del filosofar: la filosofía como modo de vida

En toda la trayectoria intelectual de Ignacio Ellacuría, se puede observar un esfuerzo por construir una filosofía crítica y liberadora. Desde su etapa juvenil hasta la de madurez, en la que formula explícitamente su intención de construir una filosofía de la liberación desde la praxis histórica¹, Ellacuría siempre buscó construir una filosofía que diera respuesta a los problemas vitales y existenciales del ser humano en las sociedades contemporáneas, especialmente aquellos que afectan a la mayoría de la humanidad. Nunca hubo en su filosofar un intento de enciclopedismo, un afán de mera erudición o un simple deseo de buscar la verdad por la verdad, tal y como se puede apreciar a partir de sus escritos juveniles en los que critica a los escolasticismos de todo tipo y las formas abstractas y meramente formales de filosofar, que soslayan la problemas vitales que afectan a los seres humanos en una situación concreta².

La filosofía no es, desde este punto de vista, un mero ejercicio intelectual “extrínseco”; es decir, una actividad ajena a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación; o, en otras palabras, un mero ejercicio intelectual “externo” al filósofo, en el que este sería un mero contemplador “obje-

* Catedrático e investigador del Departamento de Filosofía, UCA.

1. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.ºs 435-436, 1985, pp.45-64
2. I. Ellacuría, “Filosofía en Centroamérica”, *Revista de Humanidades*, Universidad de El Salvador, n.ºs 2 y 3, 1961, en *Escritos filosóficos*, tomo 1, San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 402.

tivo” de la verdad. La filosofía es el producto de una inteligencia en el que la subjetividad del filósofo está involucrada existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital. Este es el significado primario que Ellacuría le asigna a la función intelectual de la filosofía, y que por ello se convierte en una forma de vida. La filosofía como forma de vida implica, por tanto, filosofar a partir de los problemas que afectan vitalmente al filósofo, de tal forma que no haya disociación alguna entre la reflexión filosófica y la propia vida, como ocurre en los escolasticismos que “convierten la filosofía en ciencia transmisible y la privan de ser camino del hombre por la verdad a la realidad”, y donde “en el mejor de los casos, la mente se pone a la altura de las ideas que se le presentan, pero estas no aportan su contenido de realidad al hombre, no se interiorizan y vitalizan en él”³.

En la formas escolásticas de hacer filosofía la función intelectual se concibe como un mero proceso intelectual, un encadenamiento riguroso de razonamientos, alejado del proceso vital, y en el supuesto de que solo existe un solo tipo de filosofía y un solo modo de filosofar, válido para todas las épocas y lugares. Para Ellacuría, el sentido pleno de la función

intelectual solo se alcanza cuando se orienta hacia la vida. Se filosofa desde la vida y para la vida, en orden a desarrollar y plenificar la vida humana⁴. Y esta es una idea que Ellacuría extenderá a todas las dimensiones de su vida intelectual, como filósofo, teólogo, universitario y como analista político. En esto fue consecuente hasta lo último, pues el intelectual Ellacuría llegó a ser asesinado por asumir y defender en su biografía aquello que inspiraba su producción intelectual en todas sus dimensiones⁵.

Si bien esta idea de filosofía coincide de alguna manera con la idea zubiriana de la filosofía como resultado de una vida intelectual⁶, en realidad su raíz se encuentra en la formación que recibió de sus maestros en los primeros años de su formación jesuita⁷. Se trata de una idea de filosofía que Ellacuría no abandonará en todo su itinerario intelectual, y que se inspira en una espiritualidad de fondo que condiciona y orienta toda su labor intelectual en todas sus dimensiones. En este sentido, Jon Sobrino afirma que, si bien podemos encontrar raíces en el pensamiento del Ellacuría total, como el influjo decisivo de Zubiri, y en menor medida los de Ortega, Rahner y de Marx, “no se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los ejercicios de san Ignacio, las homi-

3. I. Ellacuría, “Filosofía en Centroamérica”, *op. cit.* p. 402.

4. Esta idea de orientar la reflexión filosófica hacia la vida, la asume Ellacuría fundamentalmente a partir de su espiritualidad cristiana, pero también por el influjo que ejerció en él la poesía de Ángel Martínez, uno de sus maestros durante sus estudios humanísticos en Quito, y por el vitalismo de Ortega, autor que estudió a fondo cuando intentó en su etapa juvenil conciliar la escolástica con el raciovitalismo, en la década de los cincuenta. Véase Héctor Samour, “Una filosofía para la vida”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.ºs 625-626, 2000, pp. 1129-1164.

5. En este sentido, Martin Maier señala: “Si analizamos el quehacer teológico de Ignacio Ellacuría [...] en él se da un caso especial de una “biografía existencial teológica”, pues el teólogo llegó a ser asesinado por defender en su vida histórica aquello que inspiraba su teología”. Martin Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 36, 1996, p. 234. En la misma línea, Antonio González destaca que “lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”. A. González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos (ECA)* n.ºs 505-506, 1990, p.980.

6. X. Zubiri, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid: Editoria Nacional, 1974, pp. 5 ss.

7. T. Whitfield, *Pagando el precio*, San Salvador: UCA Editores, 1998, pp. 47-89.

lías de monseñor Romero y, por supuesto, la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de Nazaret”⁸.

Este enfoque de la filosofía, de una filosofía vinculada a la vida, con un profundo sentido humanista, que busca la máxima posesión de la verdad para humanizar la propia vida y la de los otros, se explica y se justifica, a los ojos de Ellacuría, por el mundo social e histórico desde el que se pretende hacer filosofía y hacia el cual está dirigida la reflexión filosófica. Es un enfoque que supone un diagnóstico y un juicio ético de la negatividad profunda que caracteriza el mundo actual, juzgada desde un horizonte de plena positividad, y que ya implica una opción previa por las víctimas, por los individuos y los colectivos sociales que sufren y se ven afectadas mayoritariamente por esa negatividad que generan las estructuras sociohistóricas.

Esta cuestión de la negatividad de la realidad y la de su superación histórica deben ser la base para decidir cuál debe ser la filosofía o las filosofías más adecuadas en determinadas circunstancias históricas o en la propia época, y cuáles modelos de filosofía y de filosofar deben desecharse por ser poco heurísticos y poco operativos en función de la liberación, es decir, de la humanización y salvación del mundo presente. De aquí se desprende también que no puede haber

asepsia o pretensión de neutralidad en el propio arranque de la reflexión filosófica, cuyo punto de partida metodológico, en el caso del Ellacuría de madurez, es lo que él denomina “opción por las mayorías populares”⁹ u “opción preferencial por los pobres”¹⁰, el cual no es producto de un mero decisionismo, sino una plataforma epistemológica de inicio del análisis de la realidad a la que llega después de una determinada reflexión crítica acerca de una situación histórica concreta, iluminada desde un horizonte ético previo, definido por aquella espiritualidad que ya señalé antes.

El punto de partida del análisis de Ellacuría no tiene, por tanto, un carácter *a priori*, sino un carácter experiencial debido a que es producto de una experiencia decisiva en su vida, que es la experiencia de la miseria humana en sus diversas manifestaciones y dimensiones¹¹. “Por eso Ellacuría habla de ‘opción iluminada’, es decir, tomada a la luz de determinados datos, experiencias, fines e intereses”¹². El análisis filosófico no se realiza de hecho desde un presunto punto de vista neutral, sino que el punto de partida es una situación histórica que se siente y se pre-juzga como mala, en el sentido de que es una “situación deshumanizadora del hombre” y ante la cual hay que asumir una posición¹³.

En su artículo “Función liberadora de la filosofía”, Ellacuría plantea la necesidad de

8. J. Sobrino, “El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar”, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*, Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 320.
9. I. Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, p. 203.
10. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.ºs 493-494, 1989.
11. J. A. Nicolás, “La historia como baremo crítico”, En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*, Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, p. 73. La filosofía y la teología de Ellacuría nacen de una experiencia personal enmarcada en un contexto histórico determinado, y su tarea intelectual no sería inteligible sin tener en cuenta esto. Ellacuría, que había regresado a El Salvador en 1967, después de haber realizado su tesis doctoral con Zubiri, se encuentra con un continente en ebullición social, con movimientos sociales y fuerzas políticas de izquierda que exigen un cambio radical en las estructuras económicas, sociales y políticas. Ante esta situación y en un país marcado por una crisis social y política profunda, Ellacuría no podía permanecer impasible ni mucho menos soslayar lo que estaba pasando. A Ellacuría le conmovió profundamente esta exigencia histórica de liberación.
12. *Ibid.* p. 74.
13. I. Ellacuría, “Ética fundamental”, en *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 2009, p. 254.

ubicarse en el “lugar que da verdad” como punto de partida fundamental para orientar la búsqueda de la verdad en el contexto de una realidad histórica conflictiva y dividida, y para vislumbrar posibilidades de transformación de las estructuras históricas que vayan posibilitando la superación negadora de la injusticia reinante y, por consiguiente, la revelación procesual de la realidad. Ellacuría nos dice que el momento opcional, que busca ese “lugar-que-da-verdad y que hace verdad”, debe esclarecerse a partir de la injusticia y de la falsedad que se dan en la realidad como hechos primarios, y desde la perspectiva teórica “que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, ‘la injusticia que reprime la verdad’ (Rom, 1, 18)”¹⁴. Aquí está expresado para Ellacuría el problema de la filosofía como buscadora de la verdad: en un sistema social donde predomina la injusticia no solo es difícil anunciar, sino que se vuelve muy problemático encontrar la verdad, indagar la realidad y producir un saber verdadero y justo, precisamente porque no hay condiciones para el ejercicio pleno de la libertad ni para la actualización de posibilidades de realización humana. Ellacuría vincula así revelación y realización de la realidad con liberación y realización humana dentro del proceso histórico, la cual es una tesis que levanta un problema metafísico en el marco de su filosofía de la realidad histórica, a la cual me referiré más adelante, pero que implica que la tarea liberadora, entendida como superación negadora de la negatividad histórica, a la que debe contribuir la filosofía

como momento teórico de la praxis, no solamente se justifica por razones éticas o políticas, sino también por razones epistemológicas y hasta metafísicas.

De todo lo planteado anteriormente, se comprende que hacer de la historia el horizonte y el objeto de la filosofía no es para Ellacuría una cuestión puramente teórica o conceptual, producto de una mera interpretación del pensamiento zubiriano, sino expresión de una cuestión vital, de una forma de vida filosófica que quiere responder a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación concreta, a partir de la experiencia de la realidad de las mayorías populares que definen cuantitativa y cualitativamente la realidad histórica centroamericana y latinoamericana, con el fin de contribuir a la humanización de sus estructuras históricas. Si en su etapa juvenil Ellacuría afirmaba la intención humanista y liberadora de su filosofar frente a la inautenticidad de la existencia y el vacío espiritual en las sociedades capitalistas occidentales¹⁵, desde finales de la década de los sesenta lo afirmará frente al hecho de la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos en el contexto de un orden mundial injusto¹⁶, que se ha ido configurando a partir del despliegue histórico de las estructuras y procesos de la civilización del capital¹⁷.

De cara a esta situación, es la totalidad de la historia la que debe ser liberada y humanizada, y la filosofía, al tener como objeto y punto de partida la historia, tiene una intrín-

14. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.* p. 60.

15. I. Ellacuría, “Ángel Martínez, poeta esencial”, en *Escritos filosóficos*, *op. cit.* t.1, pp.130-151. Aquí Ellacuría analiza detalladamente el libro de Martínez *El Ángel en el país del águila*, publicado en Madrid, 1954. También puede verse I. Ellacuría, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de *Meditación de la técnica*”, manuscrito redactado en Innsbruck entre marzo y mayo de 1961, en *Escritos filosóficos*, t.1, p. 507. En esta época Ellacuría ya tiene una visión crítica del capitalismo y, en general, de la civilización contemporánea, en el que ve el predominio de un “materialismo burgués”, de un “materialismo de la abundancia”, que deshumaniza y aliena a los seres humanos de su esencia religiosa, al reducirlos a su ser sensitivo y aparental, imposibilitándoles así su acceso a lo espiritual y sobrenatural.

16. I. Ellacuría, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, *Concilium* (125), mayo 1977, p. 286.

17. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”.

seca 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 histórica¹⁸.

Esto no supone un rebajamiento de la labor intelectual ni del rigor crítico en la práctica filosófica, sino que implica ejercer un logos histórico, un logos de la historia, que sintetice un logos contemplativo y un logos meramente práctico o práxico, superando así la disyunción marxiana entre comprensión y transformación del mundo. En esta línea, la debida politización de la filosofía consistiría, según Ellacuría, en “pensar con total radicalidad a la altura del tiempo en que se vive en la línea de la creación de una nueva conciencia de por sí transformadora más que en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política”¹⁹. Es decir, la politización de la filosofía debe ir orientada a que la filosofía, sin dejar de ser filosofía, busque una acción transformadora del mundo y de la sociedad para posibilitar la revelación cada vez mayor de la realidad a través de una conciencia hecha crítica en la praxis. Y para ello se requiere “hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta” y con relación al dinamismo de esa realidad concreta, que es justamente la praxis histórica²⁰.

2. La lectura ellacuriana de Zubiri

Todo lo planteado anteriormente nos permite entender que la interpretación que hace Ellacuría de la filosofía zubiriana ya está condicionada por un interés práctico ético-político, basado en su intención de fundamentar un pensamiento crítico-liberador tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. En varias ocasiones, Ellacuría reconoció que sus planteamientos sobre el carácter político que les asignaba a la filosofía y a la teología se debían, en gran medida, a la filosofía de Zubiri, aunque supusieran una reelaboración en orden a resolver los problemas que planteaba la realidad latinoamericana y no pretendieran, por consiguiente, una repetición exacta del pensamiento explícito de Zubiri²¹.

En esta línea, los objetivos principales de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría se pueden sintetizar en tres: a) difusión de la novedad histórica y del potencial crítico y creador de la filosofía zubiriana; b) adopción de sus tesis fundamentales y del método filosófico zubiriano para la construcción de una filosofía de la liberación latinoamericana; y c) utilización de dicha filosofía para fundamentar tesis centrales de su teología de la liberación.

En relación con el primer objetivo, Ellacuría afirmaba que los tres temas principales del pensamiento filosófico zubiriano son: el *tema de la realidad*, desarrollado principalmente en *Sobre la esencia*²², obra considerada por Ellacuría como el primer intento sistemático por conceptualizar filosóficamente lo que es en

18. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador: UCA editores, 1991, pp. 50-51. El artículo fue impreso originalmente en *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 284, junio de 1972, pp. 373-386.

19. *Ibid.* p. 54.

20. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, pp. 53-54; también puede consultarse “La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política”, en *Cursos Universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 2009, pp. 379-386.

21. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.ºs 322-323, 1975, p. 418.

22. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid: Editorial Moneda y Crédito-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

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”²³ 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.

Así, Ellacuría publicó una serie de artículos sobre la filosofía de Zubiri²⁴, en los que analizaba aquellas características críticas y sistemáticas que pueden ser útiles para construir una filosofía verdaderamente latinoamericana“ y para enfrentar filosóficamente los problemas de la situación histórica de América Latina, especialmente de El Salvador y Centroamérica: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, su concepción del hombre como esencia material abierta y su visión material de la historia”²⁵.

Este esfuerzo continuó con la redacción de su *Filosofía de la realidad histórica*²⁶, obra en la que Ellacuría recoge las principales tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas de la filosofía de Zubiri con el fin de dar cuenta, en toda su complejidad, de la estructura y del dinamismo de la realidad histórica, entendida como objeto y punto de partida de la filosofía de una liberación.

Pero como ya lo señalé, la producción filosófica de Ellacuría no se redujo únicamente a los esfuerzos anteriores. También se orientó a la fundamentación filosófica de tesis fundamentales de la teología de la liberación²⁷. Ellacuría consideraba que el aporte de la filosofía zubiriana a dicha teología era tanto en el orden epistemológico como en el orden metafísico²⁸. En el orden epistemológico, señalaba las tesis de Zubiri que dan razón del método de la teología de la liberación: la congeneridad entre inteligencia y realidad; la superación de la logificación de la inteligencia con la *inteligización del logos*; la crítica al pensamiento occidental que ha abandonado la realidad y se ha refugiado en el ser y en el

23. I. Ellacuría, “Zubiri en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 361-362, 1978, pp. 949-950.

24. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en X. Zubiri”, en *Homenaje a X. Zubiri II*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Moneda y Crédito, vol. 1, 1970, pp. 477-485; “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Moneda y Crédito, 1974, pp. 71-139; “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII, Barcelona: Editorial Salvat, 1975, pp. 109-112; “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Labor, 1976, pp. 49-137; “Fundamentación biológica de la ética”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 368, 1979, pp. 419-428; “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 281-335; “La nueva obra filosófica de Xavier Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razón y Fe*, 995, 1981, pp. 126-139; “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 421-422, 1983, pp. 965-983; “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 477, 1988, pp. 633-650.

25. I. Ellacuría, “Zubiri en El Salvador”, *op. cit.*, p. 949.

26. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990, 606 pp.

27. I. Ellacuría, *Teología política*, San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973; “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 322-323, 1975; “Historicidad de la salvación cristiana”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 1, 1984; “Historia de la salvación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 28, 1993; “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, *Carta a las iglesias*, 263-265, año XII, 1992, San Salvador.

28. I. Ellacuría, “Curso sobre teología de la liberación”, UCA, 1987. Texto inédito en archivo personal de Ignacio Ellacuría, Centro Monseñor Romero, UCA de El Salvador.

sentido; el carácter intrínsecamente material de toda la actividad intelectual; y la necesidad de poner en juego todas las posibilidades sentientes en cada uno de los modos de intelección.

En el orden metafísico, señalaba los aportes que fundamentan discusiones básicas de la teología de la liberación: el carácter estructural-dinámico de la realidad; la importancia metafísica de lo histórico; la historia como ámbito donde se da la plenitud cualitativa de la realidad; la importancia teológica de la historia: no hay sino una sola historia porque la creación misma es proyección *ad extra* de la vida trinitaria divina; el proceso de liberación y de libertad es la realización humana de lo divino; la infinitud de Dios introducida en la historia va rompiendo los límites finitos; la historia en su conjunto es manifestación y experiencia de Dios; el sujeto de la historia no es el héroe individual sino el *phylum* humano; el materialismo de la historia no permite evasiones idealistas o trascendentalistas.

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, como ya lo apunté antes; y en segundo lugar, porque tiene un fundamento en la totalidad de la obra zubiriana y no solamente en *Sobre la esencia*, como algunos lo han sostenido²⁹.

Ellacuría comenzó a gestar esta interpretación desde la elaboración de su tesis doctoral sobre la principialidad de la esencia en Xavier Zubiri³⁰, y no la modificó sustancialmente incluso después de la publicación de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia, en la que había colaborado estrechamente con Zubiri. 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 trascendente* posibilita ir a ellos, incluso lanza hacia ellos para poder aprehender lo que contienen de realidad”³¹.

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, solo con el complemento de la trilogía *Inteligencia*

29. A. González, “Ignacio Ellacuría y la realidad histórica”, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, p.33. El autor afirma que Ellacuría, al oponerse a lo que consideraba una inversión idealista de la filosofía de Zubiri, confirmaba su pertenencia a la generación anterior de zubirianos, es decir, a los zubirianos inspirados principalmente en *Sobre la esencia* y no en la noología de la trilogía de la inteligencia sentiente. Lo que habría que preguntarse es si los autores zubirianos que interpretan el pensamiento de Zubiri en su relación con la fenomenología y que se dedican a hacer análisis descriptivos y formales, en línea fenomenológica, no están haciendo una interpretación sesgada del pensamiento zubiriano y si realmente ese modo de filosofar es el modo adecuado para generar un pensamiento efectivo que contribuya a la solución de los graves problemas que afronta la mayoría de la humanidad en el momento presente.
30. I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid, 1965. La tesis consta de tres tomos (1094 pp.); la primera parte se titula “Principialidad de la esencia e inteligencia” (pp. 1-442); la segunda, “Principialidad de la esencia y talidad” (pp. 443-841); y la tercera, “Principialidad y trascendentalidad” (pp. 842-1030).
31. I. Ellacuría, “Zubiri, cuatro años después”, en *Diario 16*, sección *Opinión*, 21 de septiembre de 1987, p. 2.

sentiente se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en aquella³².

2.1. El realismo zubiriano

Desde un principio, Ellacuría está claro en 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*³³) 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 Dios³⁴.

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 realidad³⁵. 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. 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”³⁶. La *entificación* de la realidad no consiste simplemente en que el ser haya

sido reducido a cosa o a ente, o en que haya habido un olvido secular del ser (Heidegger), sino en que “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”³⁷. 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 todos coinciden de alguna u otra manera en los dos desviacionismos radicales que llevan al idealismo³⁸.

Desde la concepción zubiriana de la inteligencia *sentiente*, inteligir no es posición objetiva (idealismo transcendental 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 realidad³⁹. Y esto anterior a todo concepto, juicio o raciocinio.

32. I. Ellacuría, “Aproximación completa a la obra de Zubiri”, p. 914; I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: Inteligencia *sentiente*”, *Razón y Fe* (995), 1981, pp. 133 y 138.

33. X. Zubiri, *Inteligencia *sentiente**, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 173.

34. I. Ellacuría, “Zubiri, cuatro años después”, p. 2.

35. I. Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 477, 1988.

36. *Ibid.*, p. 636.

37. *Ibid.*, p. 637.

38. I. Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista”, pp. 634-642.

39. I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, *op. cit.* pp. 122-442. Ellacuría dedica el primer tomo de su tesis doctoral, más de 400 páginas, al análisis de la teoría zubiriana de la inteligencia y a

La *actualidad* es una categoría clave en el pensamiento de Zubiri, y supone una superación del cosismo⁴⁰. 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 solo 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 inteligencia⁴¹.

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 inte-

ligencia sepa inmediatamente “lo que” es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de la cosa solo 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 solo 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 ulteriormente 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 inteligibilidad⁴². 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”⁴³.

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

su novedad radical en la historia de la filosofía. 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.

40. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 137 ss. “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.

41. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.* p. 489.

42. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 15.

43. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, 2.ª edición, Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1970, p. 284.

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 transcendental (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 es⁴⁴.

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 principiada 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 actualización⁴⁵.

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 intelectual⁴⁶.

Esto es, precisamente, lo que quiere significar Zubiri cuando afirma que en la aprehensión intelectual la cosa está presente como un *prius* a su presentación; 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”⁴⁷ en el acto de la inteligencia como meramente actualizante; esto es, en su enfrentamiento inmediato con las cosas reales, anteriormente a toda conceptualización o teorización. En este sentido, el realismo zubiriano no es un realismo cualquiera: no solo 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.

Es completamente erróneo leer todas estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque aunque la formalidad de realidad es inexorable en el enfrentamiento intelectual del ser humano con las cosas, lo que de las cosas decimos, declaramos, conceptualizamos, definimos, razonamos, etc., apenas nunca podrá tener suficiente seguridad, sobre

44. I. Ellacuría, *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, p. 1050.

45. *Ibid.* p. 1051.

46. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 450 ss; X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 191.

47. I. Ellacuría, *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, p. 866.

todo cuando pretendemos alcanzar lo que son las cosas allende de la realidad física y sentientemente aprehendida en la intelección⁴⁸.

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 históricamente⁴⁹.

2.2. El carácter material y activo del proceso de conocimiento

El otro aspecto que Ellacuría destaca en su interpretación de la inteligencia sentiente zubiriana es justamente su *carácter sentiente*, pero que él lo interpreta 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. Ciertamente la inteligencia tiene una estructura propia que la distingue de otras notas de la realidad humana, pero ello no significa que tenga una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento activo con la realidad en una situación concreta⁵⁰. Es justamente 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 la 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 dimen-

48. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, pp. 648-649. En este texto de 1988, Ellacuría lo plantea así: “Sin poder entrar en la riqueza inexaurible de esta formalidad para nuestro propósito de mostrar la superación del reduccionismo idealista, lo que esto significa es que cualquier cosa en o allende la percepción se nos presenta como algo no solo anterior, sino primario y dictante de nuestra posible 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 completamente 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, conceptuamos, definimos, razonamos, etc., apenas nunca podrá tener suficiente seguridad, sobre todo cuando pretendemos alcanzar lo que son las cosas en su realidad mundanal. Esta realidad mundanal no se refiere a lo que las cosas son *en sí*, porque en su grado todo lo que se actualiza como real se actualiza en sí y por sí mismo, al menos si se trata de la actualización de la aprehensión primordial de realidad y en su medida de lo que se aprehende en la actualización campal. Se refiere más bien a aquello que no puede o no es aprehendido directa, inmediata y unitariamente (aprehensión primordial de realidad) y tampoco es sentido campalmente [...]. 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 solo a través de una marcha intelectual, esto es, de la razón, se pueda llegar tentativamente a ella”.

49. I. Ellacuría, “Ética Fundamental”, curso de Ética (1977), en *Cursos universitarios*, pp. 259-260.

50. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, p. 419. Aquí Ellacuría lo plantea así: “La inteligencia humana no es solo esencial y permanentemente sensitiva, sino

sión material del conocer humano ni con su necesario carácter práxico, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana”⁵¹.

El problema de fondo de estas filosofías realistas, y de otros esfuerzos intelectuales basados en una determinada interpretación de la inteligencia sentiente, 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 apprehenden 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 apprehender 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 inteligir 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 solo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para este uno u otro sentido.⁵²

A partir de esta consideración se entiende a cabalidad 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

que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica [...] Solo desde los sentidos y en referencia a los sentidos, que son ante todo funciones biológicas y que sirven primariamente para la subsistencia del ser vivo, puede actuar la inteligencia humana. Más aún, la inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado”.

51. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, p. 419.

52. *Ibid.*, p. 419. (Las cursivas son mías).

estructura sociopolítica o de una posición de poder⁵³. 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 latinoamericano⁵⁴.

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 prático 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 noérgica⁵⁵. “Sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción, entender 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 fabrilidad humana está ya un saber y en todo saber humano —y cuanto más rudimentario más— hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora”⁵⁶.

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”⁵⁷. 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 práctica, 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.⁵⁸

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

La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quien sabe a qué aprioricas condi-

53. I. Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, Revista *Abra*, n.º 11, UCA, San Salvador, 1976, pp. 46-47; también en *Escritos filosóficos*, t.3, San Salvador: UCA Editores, 2001, pp. 125-126; “Ideología e inteligencia”, en *Cursos universitarios*, pp. 327-377.

54. I. Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, pp. 46-47.

55. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 64.

56. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 161.

57. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, p. 421.

58. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 63.

ciones del sujeto humano... Pero esa realidad es solo 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.⁵⁹

2.3. El carácter unitario y abierto de la realidad humana

Por otra parte, 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 ejercicio⁶⁰. 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.⁶¹

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”⁶². Esto se explica mejor si se comprende que la impresión de realidad no solo 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 realización⁶³. 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 solo la inteligencia, sino que abarca igualmente el sentimiento, la volición y la praxis humana misma; en todos ellos subyace el enfrentamiento sentiente con la realidad⁶⁴. Por ello, la

59. *Ibid.*, p. 53.

60. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, p. 645.

61. I. Ellacuría, “Biología e inteligencia”, p. 297.

62. *Ibid.* p. 298

63. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 417.

64. *Ibid.*, pp. 199 ss y 318 ss.

realidad humana es para Ellacuría *actividad constitutiva*⁶⁵. 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 estímulo; en todos ellos se hace presente la realidad, lo cual permite el juego singular de la vida humana⁶⁶. 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 actualidad⁶⁷.

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”⁶⁸. 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 ella⁶⁹. Pero esto requiere 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. Esto nos hace ver 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 socio-histórico y en su dirección donde se juega últimamente la realización de las personas, y más profundamente, la realización y revelación de la realidad misma.

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”⁷⁰.

Precisamente el planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente es fundamental porque pone en el camino adecuado no solo 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

65. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, pp. 111 ss.

66. I. Ellacuría, “Biología e inteligencia”, p. 293.

67. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 40.

68. I. Ellacuría, “Fundamentación biológica de la ética”, p. 423.

69. *Ibid.*, pp. 422-423.

70. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razón y Fe* (1995), 1981, pp. 136.

conciiente, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto a nivel antropológico como metafísico⁷¹.

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”, afirma Zubiri⁷². 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 vitales⁷³. 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”⁷⁴. El ser humano es así una sustantividad animalmente abierta⁷⁵, 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 y para las ciencias y las praxis que abordan la realidad humana, 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”⁷⁶.

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 secular de la satisfacción de sus necesidades orgánicas o biológicas, sin que esto signifique reducir la liberación de dichas mayorías a lo puramente material-biológico⁷⁷. 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 profundo y, al no tener clara esa distinción, puede llevar a que se dejen sin solución los problemas de la vida humana considerada integralmente⁷⁸.

71. X. Zubiri, “Notas sobre la inteligencia humana”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1982, p. 103.

72. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 502.

73. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 482 ss. 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”.

74. I. Ellacuría, “Biología e inteligencia”, p. 310.

75. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 328 ss; 471 ss.

76. I. Ellacuría, “Biología e inteligencia”, p. 335.

77. C. Acevedo, “El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría”, *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.ºs 541-542, 1993, p. 1097.

78. I. Ellacuría, “Biología e inteligencia”, p. 320.

En esta idea, hay un tema 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 llevar una vida plenamente libre, justamente por impedírseles la satisfacción de sus necesidades básicas⁷⁹. Es un tema que se vincula también a la cuestión 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 solo las élites ricas y privilegiadas, puedan ejercer real y plenamente la libertad y sus derechos, sin exclusiones de ningún tipo, y así todos puedan participar como ciudadanos en los procesos democráticos y en la discusión de los asuntos públicos⁸⁰.

De esta forma, la recuperación de la materialidad de la realidad humana, contenida en el 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”⁸¹. 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 humanos⁸². 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.

3. 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

79. I. Ellacuría, “La historización de los derechos humanos desde las mayorías populares y los pueblos oprimidos”, en *Escritos filosóficos*, t. 3, pp. 433-446.

80. En esto coincide con la posición de Nancy Fraser en lo referente a las escalas de la justicia. 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. Pero estos últimos no son reales si no se cumple el primero. Véase N. Fraser, *Escalas de la justicia*, Herder, 2008. Sobre la crítica al liberalismo como cobertura jurídico-formal de la forma parcial y limitada en que se concreta la libertad en la civilización del capital, véase I. Ellacuría, “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, 1985, pp. 97-109. Reimpreso en *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 30, 1993, pp. 213-232.

81. I. Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista latinoamericana de teología*, n.º 20, 1990, p. 123.

82. *Ibid.*, p. 123.

realidad es siempre aprehendida sentiente-mente 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 conceptualizada como estando subterrida 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”⁸³.

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 realidad⁸⁴. 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

físico⁸⁵, a lo que es real, para dar cuenta de la estructura formal y última de la realidad en cuanto tal. En este sentido, a la metafísica le corresponde el estudio de los modos de realidad a partir del análisis de la diversidad de las cosas reales concretas. La metafísica no es por ello una ultra-física (Platón y Aristóteles) ni una trans-física (filosofía medieval), sino una física, una física transcendental⁸⁶. 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 solo 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*”⁸⁷.

La metafísica estudia, pues, lo que de *real* hay en las cosas y en el mundo, es decir, su momento transcendental, pero entendiendo 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 dinámico⁸⁸.

83. I. Ellacuría, “Aproximación completa a la obra de Zubiri”, p. 914.

84. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, p. 506.

85. “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: “Realidad física es realidad *qua* realidad; por tanto, su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico”. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 296. Véase también, X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 22: “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 solo en ser término del darse cuenta”.

86. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 127 ss.

87. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 129.

88. Cfr. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza Editorial, 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 pertenece⁸⁹. 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*⁹⁰.

En Zubiri hay una clara superación de la idea de sustancia en su concepción de la realidad. No solo 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. Y 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.⁹¹

Esta concepción de la realidad, una realidad intrínsecamente material, estructural y dinámica, es lo que le va servir de base a 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. Y, además, porque 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 historia⁹². Sobre esta base, Ellacuría enfilará su esfuerzo intelectual a construir una filosofía de la realidad histórica con una intención crítica y liberadora de cara a la realidad latinoamericana.

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 buscaba 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. La persona,

89. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 205.

90. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 446-447.

91. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", pp. 509-510.

92. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.ºs 396-397, 1981, pp. 963-980. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, San Salvador: UCA editores, 1991, pp. 63-92; "Función liberadora de la filosofía".

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 1968-76⁹³. Incluso su intención primera era la de escribir un libro que sistematizara los distintos aspectos de la antropología zubiriana⁹⁴.

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 sociedad⁹⁵. Si bien es cierto que el ser humano solo se da en sociedad y solo 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 comunidad. Solo 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 absoluto⁹⁶. A partir de aquí, el esfuerzo de Ellacuría por construir una antropología se traducirá en el esfuerzo por hacer una filosofía de la historia que, por su mismo carácter englobante y totalizador, se concretará como una filosofía de la realidad histórica⁹⁷, 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 liberación⁹⁸.

Como ya indiqué antes, esta radicalización de la metafísica intramundana de Zubiri no obedece en Ellacuría solo a razones teóricas, sino también a razones prácticas, emanadas de sus convicciones personales⁹⁹ y de su expe-

93. I. Ellacuría, Curso "Antropología de Xavier Zubiri", Medellín, Colombia: CESDE, 1968; "La antropología filosófica de Xavier Zubiri", en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, Vol. VII, Barcelona: Editorial Salvat, 1975, pp. 109-112; "Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri".
94. I. Ellacuría, "Presentación" en *Realitas I*.
95. I. Ellacuría, texto del curso "Persona y Comunidad en Zubiri" (1974), Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, UCA. Este texto 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 1975 en la UCA, aparecen prácticamente los mismos contenidos, solo 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.
96. 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 esta en términos estructurales, esto es, no como un salirse-de, sino como un ahondar y totalizar en la propia realidad.
97. Este cambio lo destaca en su artículo "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", p. 97, nota 62.
98. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 596. De acuerdo a su proyecto original, su libro habría de haber abarcado varios capítulos además de los cuatro contenidos en el texto original. Ellacuría pensaba dedicar uno de ellos al tema del sujeto de la historia, otro al sentido de la historia y un último capítulo conclusivo sobre la praxis histórica de la liberación.
99. 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. Véase. J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado" (II), *Revista*

riencia personal del problema humano tal y como se daba en la praxis histórica real de la realidad latinoamericana en la 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 este 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 experimentaba la realidad latinoamericana verificaba en la praxis la tesis de la importancia metafísica de la historia, a la vez que ponía 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”¹⁰⁰.

Esta politización también ponía en primer plano “la cuestión social”, que se convertía así en la cuestión en la que todas las demás cuestiones “toman su realidad y su significado total y concreto”¹⁰¹. 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 identificaba 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”¹⁰². 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 solo una libertad individual, sino una libertad colectiva o social —con sus condiciones— sin las que aquella es pura ficción formal”¹⁰³.

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, y la necesidad de que la filosofía contribuya, desde su propia especificidad a la liberación histórica, ejerciendo un logos

Latinoamericana de Teología, n.º 33, 1994, p. 226. Esto explicaría la constancia en la evolución filosófica de Ellacuría de su esfuerzo por fundamentar la apertura humana a la trascendencia. Hay destacar que 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 solo 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.

100. I. Ellacuría, “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en Vargas Machuca, A. (ed.) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Madrid: Cristiandad 1975, p. 339.

101. *Ibid.*, p.340.

102. I. Ellacuría, *Teología política*, San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973, p. 5

103. *Ibid.*, p. 5.

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. Esto es lo que se plasma en su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985).

4. La función liberadora de la filosofía

En este artículo, Ellacuría afirma, desde el principio, que su propuesta de filosofía de liberación no consiste en una mera introducción animadora al filosofar ni en una propuesta aislada del resto del 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 estas 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 enten-

derse 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.¹⁰⁴

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”¹⁰⁵.

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.

104. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 63.

105. *Ibid.*, p. 63

En principio, ningún tipo de actividad humana está excluido en la reflexión filosófica de la praxis histórica. En cuanto “la praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica”¹⁰⁶, abarca todas las formas del hacer humano, ya sean especulativas, sociales, estéticas, religiosas, educativas, lúdicas o técnicas. Si bien es cierto que Ellacuría privilegia en su propuesta filosófica las praxis históricas de liberación, esto es, las praxis que actúan o pueden actuar como productoras de estructuras nuevas más humanizantes y personalizadas, no es dogmático en este sentido, porque siempre exigirá que el filósofo revise críticamente el presunto carácter liberador de la praxis que ha determinado como la más posibilitante entre las posibles en una situación histórica determinada, y que guarde la distancia crítica debida para que la filosofía no pierda su autonomía y no se politice, por consiguiente, de una forma inadecuada ni se ideologice.

Además, estas praxis liberadoras no necesariamente tienen que ser de carácter político o socioeconómico: “que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales”¹⁰⁷. Para Ellacuría, la praxis histórica es una realidad unitaria y compleja, y se desarrolla en diversos niveles (personal, cultural, religioso, económico, político, local, nacional, mundial, etc.); cada uno de estos niveles, como realidades históricas, comportan tiempos y procesos distintos y se relacionan entre sí de maneras diversas y cambiantes. Y un sano realismo exigirá que se tengan en cuenta todos esos aspectos a la hora de discernir críticamente la tarea de la filosofía en una praxis liberadora.

Así como Ellacuría admite una pluralidad de praxis, también admite formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como de teorías y discursos plurales, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica¹⁰⁸. Es decir, es necesario que se constituyan otro tipo de discursos de carácter liberador, además del discurso filosófico: discursos teológicos, científicos, artísticos, poéticos, literarios, etc. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es lo supremo como saber, y debe abrirse y trabajar interdisciplinariamente con las otras formas de saber en la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica.

En la medida en que la praxis histórica integra como momento intrínseco suyo a la teoría, la filosofía aparece como un momento teórico de la praxis histórica. Ya señalé antes que, para Ellacuría, la relación entre teoría y praxis no es una relación extrínseca ni de oposición, sino una relación estructural de co-determinación; por ser la inteligencia sentiente no hay praxis que no tenga un momento intelectual y no hay momento intelectual que no suponga algún tipo de transformación práctica de lo real. Y este momento intelectual de la praxis puede darse bajo formas más o menos difusas, más o menos irreflexivas o, al contrario, bajo formas más o menos conscientes, reflexivas y explícitamente sistematizadas en las formas teóricas. “No hay, pues, algo así como una praxis teórica, sino que hay distintos momentos teóricos de la praxis que los engloba y da sentido; en cuanto son momentos de esa praxis total sobre la cual inciden y en cuanto pueden autonomizarse manteniéndose activos y eficientes puede hablarse derivadamente de una praxis teórica”¹⁰⁹.

106. *Ibid.*, p. 57.

107. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 596.

108. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, p. 980.

109. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 63.

Ellacuría prefiere hablar de momentos teóricos de la praxis y no de *praxis teórica*, porque este término, al ampliar demasiado el ámbito de la praxis, puede dar lugar a dos posturas igualmente peligrosas: una de ellas sería la que le niega alguna autonomía a lo teórico; es la postura de aquellos que magnifican la praxis en desmedro de lo teórico, y que se puede ejemplificar con el comportamiento político de algunos grupos y movimientos sociales.

La otra postura representa el extremo de la antecedente y se caracteriza por absolutizar la autonomía de la actividad teórica al “confundir la praxis formal con el momento teórico”¹¹⁰, con la consecuente pretensión de aislar la reflexión teórica y sus productos de la praxis histórica; aquí se ubican aquellos individuos y grupos que desprecian lo práxico para acentuar desmedidamente la autonomía del momento teórico, pero también aquellas corrientes epistemológicas que postulan la autonomía absoluta de la “práctica teórica” para afirmar que las teorías o los conocimientos pueden validarse a sí mismos sin necesidad de recurrir a la praxis para su comprobación. Tan autónoma es la actividad teórica que las teorías científicas y los distintos saberes encuentran en sí mismos sus propios criterios de validación. De acuerdo con ello, una teoría puede ser verdadera al margen de su verificación práxica, de su comprobación y realización en la historia real. Ellacuría, por el contrario, tiene un concepto histórico y práctico de la verdad. En la medida en que la praxis histórica no solo es lugar de manifestación de la realidad, sino también principio de revelación de lo real, el lugar de la eficacia y comprobación de la verdad es la misma praxis histórica: “Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella

realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera”¹¹¹.

Ellacuría también critica aquellas posturas en el campo filosófico que defienden una autonomía tal de la reflexión filosófica y de su especificidad que terminan negando implícita o explícitamente el esencial carácter histórico que le compete a la filosofía, a toda filosofía, como momento teórico de la praxis histórica. Y para algunas de ellas, aunque no nieguen abiertamente la relación teoría-praxis, esta relación se vuelve inesencial; o mejor dicho, se vuelve inesencial para la teoría y esencial para la praxis, bajo el supuesto que “la pura teoría es la mayor fuerza transformadora”¹¹². La heteronomía sería solo propia de una praxis “pobre” que está obligada, si quiere ser racional, a importar “desde fuera” una supuesta teoría pura elaborada por unos intelectuales, que se consideran de antemano como capaces de por sí para situarse por encima de los intereses de los diversos grupos y de los conflictos de diversa naturaleza que se hacen presentes en la praxis histórica. Desde estos supuestos, o se afirma que una praxis política solo podrá ser racional y liberadora en la medida en que asuma extrínsecamente la teoría correspondiente, o se piensa que la pura reflexión filosófica basta para transformar la realidad bajo la creencia de que el puro cambio de ideas implica un cambio en la realidad. Pero “creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las cosas mismas o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética”¹¹³.

Para Ellacuría, como ya lo expresé, la filosofía, así como cualquier otro tipo de elaboración teórica, es necesaria para el cambio sociohistórico en la medida en que

110. *Ibid.*, p. 63.

111. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, p. 979.

112. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 58.

113. I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, p. 422.

pueda contribuir a la creación de una nueva conciencia liberadora que sea operativa en esta línea, “pero no por eso se debe caer en el espejismo de pensar que un cambio de ideas es un cambio de realidad o que un cambio de intención —la pureza de la intención— basta para cambiar la realidad. No es de despreciar, incluso como momento práxico, lo que puede suponer la filosofía en el proceso mental de personas y de sectores sociales que son importantes para el cambio social; tampoco es de despreciar lo que la filosofía puede aportar a la lucha ideológica, la cual es a su vez un elemento esencial de la praxis histórica. Pero ni la refutación ideológica ni la construcción de una nueva ideología son de por sí suficientes para cambiar un orden social y el cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real”¹¹⁴.

La filosofía, pues, como momento teórico de la praxis histórica, no es para Ellacuría una ciencia pura, sino una ideología, tomando el término en su sentido no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas y en el modo de enfocarlos y de desarrollarlos. “Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente”¹¹⁵. Y aun cuando el intelectual no pretenda conscientemente una finalidad política-práctica, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida, esto es, el de ser una ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.

Desde esta perspectiva, no hay ni puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros. Por esta razón, el filósofo debe preguntarse, en cada momento del proceso histórico, a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones. La filosofía, al ser momento de la praxis, siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la contextualiza y la determina, y esto es un hecho que no se puede soslayar en el punto de arranque de una reflexión filosófica con pretensiones liberadoras. Lo cual no significa negar que la filosofía “como toda forma auténtica de saber, por su propio carácter teórico y por su relativa autonomía tiene posibilidades y exigencias que son independientes de cualquier praxis social determinada dentro de ciertos límites que pueden ser cambiantes”¹¹⁶. De hecho, según Ellacuría, en el propio ejercicio del filosofar se da una función liberadora en el mero plano intelectual que está vinculada a la pura formalidad de sus operaciones metodológicas, que incluso permite la corrección de otros tipos de discursos. Pero, aun admitiendo esto, la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que esta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la praxis. De lo contrario, en lugar de convertir la ideología en una reflexión crítica y sistemática de la praxis, la filosofía puede degradarse en una ideologización más, en ser un puro reflejo de la praxis misma¹¹⁷.

Asumiendo lo anterior, se puede sostener razonablemente que el proyecto de filosofía de la liberación de Ellacuría no pretende ser un proyecto únicamente válido para la realidad latinoamericana, sino que busca constituirse también en una propuesta válida para hacer una filosofía liberadora en otras regiones del planeta, por cuanto comporta la tesis de la historicidad de toda filosofía como momento de la praxis histórica y la posibilidad y necesidad de asumir la liberación en la propia

114. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 59.

115. *Ibid.*, p. 56.

116. *Ibid.*, p. 56.

117. *Ibid.*, p. 63.

realidad histórica, de acuerdo a sus propias peculiaridades y problemáticas¹¹⁸. Incluso para Ellacuría, la exigencia de construir una filosofía de la liberación que colabore en la superación de la injusticia estructural que caracteriza el actual orden mundial no es el fin de la filosofía, sino un momento de su historicidad, exigida por la situación catastrófica en la que se encuentra la humanidad expresada en la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos, en el contexto actual de la civilización del capital. Pero en otra altura procesual de la realidad histórica, donde no haya injusticia estructural, necesariamente deberá emerger otro tipo de filosofía liberadora menos centrada en esta problemática y más preocupada en la resolución de otros problemas¹¹⁹ y, por tanto, exigida a insertarse en otro tipo de praxis liberadoras, con otras modalidades y con metas distintas, y con otros sujetos de la liberación.

Dado que la reflexión filosófica siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la condiciona, se hace necesario que en cada momento del proceso el filósofo se ubique en el *lugar* sociohistórico adecuado que permita mejor la comprensión de la realidad y la contribución a la praxis liberadora. “No solo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella y aun en el propio filosofar, es menester situarse en el lugar de la verdadera liberación”¹²⁰. El mismo carácter histórico e ideológico de la filosofía, determina que “el desde donde” se haga el ejercicio filosófico sea un criterio decisivo para la diferenciación de las filosofías y para valorar su contribución a la liberación. Para Ellacuría, la filosofía, por su mismo carácter prático, siempre tiene un carácter opcional se tenga o no conciencia de ello. Todo pensar filosófico

supone siempre una perspectiva y una opción previa. Y esta opción, aunque está condicionada por factores personales, también tiene forzosamente caracteres sociales e históricos. Y el lugar por el que se haya optado para ejercitar la reflexión filosófica determinará el tipo de problemas, los conceptos y las categorías apropiadas, los métodos y, en definitiva, el horizonte de toda la actividad filosófica. Así, no es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal que filosofar desde la praxis histórica. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde un punto de vista ético, sino también teórico. En este sentido, “el lugar es excluyente, pues es el *desde donde* se filosofa, lo cual no obsta para que en el ejercicio del filosofar se utilicen recursos que son más propios de otros lugares. Pero la utilización de esos recursos quedará situada y totalizada por el lugar primario desde el que se filosofa”¹²¹.

Para Ellacuría esta ubicación también es histórica, por lo que no está definido de antemano cuál sea ese lugar en el cual el filósofo debe situarse. De ahí que Ellacuría afirme que “la determinación de ese lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada”¹²². Y esto implica que la actividad teórica se vuelva críticamente a la historia para delimitar las fuerzas y las acciones tanto liberadoras como dominadoras. Para Ellacuría, lo importante en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad “no solo por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y realización del hombre y de la humanidad, sino por lo que tiene de potencialidad teórica tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora; la historia así

118. Aquí coincido plenamente con la misma conclusión a la que llega J. Sols Lucia con relación a la teología de la liberación de Ellacuría. Véase J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 289 ss.

119. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 292.

120. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 60.

121. *Ibid.*, p. 60.

122. *Ibid.*, p. 60

entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad”¹²³.

Ahora bien, en el momento presente de la realidad histórica, el lugar de la “verdadera liberación”, afirma Ellacuría, lo constituyen aquellas fuerzas sociales que conforman “la contradicción principal de las fuerzas que son responsables principales de la dominación y opresión”¹²⁴. Si bien esta afirmación es discutible en el plano estrictamente político, no está planteada en términos estrictamente políticos, sino en términos ideales-reales. Esto significa que, aunque en el plano de la acción política aquellas fuerzas no sean siempre las que mejor puedan contribuir a la liberación, en el movimiento teórico que busca la realidad última, “situarse en el terreno de la contradicción principal es un arbitrio muy razonable” tanto por razones de efectividad liberadora como por razones epistemológicas, en cuanto es el punto de partida adecuado para la búsqueda de “una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime”¹²⁵.

En esta línea se puede hablar, según Ellacuría, de la constitución de una *filosofía cristiana*, no porque pretenda poner la reflexión filosófica al servicio de las directrices doctrinales de alguna autoridad eclesial o al servicio de lo que se considera una verdad inmutable, sino porque instala su filosofar “en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación”¹²⁶. Desde el punto de vista cristiano, la cruz como categoría general e histórica simboliza el lugar donde se experimenta la opresión y la muerte de la humanidad, “la crucifixión del pueblo bajo forma de dominación y de explotación”. Y en este sentido, no hay duda de que la elección de la cruz para encontrar la verdad

puede ser paradójica. Sin embargo, contra la sabiduría griega y occidental, “la locura de la cruz” es uno de los lugares dialécticos por antonomasia, “no para negar la sabiduría en general, sino un modo de sabiduría que precisamente está elaborado sea desde los crucificadores activos, sea desde quienes no están interesados por el fenómeno masivo de la crucifixión histórica de la humanidad”¹²⁷. Y en la medida en que la filosofía instale su filosofar en la cruz de la historia, el método dialéctico queda fundamentado, según Ellacuría, ya no como un método lógico ni como un método universal, aplicable a la naturaleza y a la historia, como quiere Hegel, sino como un “método que sigue la historia y que la historia impone a quien la quiera manejar”¹²⁸.

Las características históricas de la cruz pueden ser muy distintas según la altura procesual de la realidad histórica y según la situación de los pueblos y de las personas. Pero en la actualidad, y vista la historia desde la realidad de las mayorías populares, “parece indiscutible que la cruz tiene unos trazos bien precisos, reconocibles inmediatamente por la configuración de los crucificados de la tierra, que son las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia y de la dominación, sino en razón de la privación y de la opresión a las que se ven sometidos”¹²⁹.

En este sentido, la tesis de la cruz como lugar privilegiado para encontrar la verdad histórica no significa afirmar, como lo postula Heidegger, que la nada descubre el ser o que desde la nada se hacen creativamente todas las cosas —*ex nihilo omne ens qua ens fit*—, sino que hay “quien haga de la nada el ser” y que, por lo tanto, el ente no puede salir de

123. *Ibid.*, p. 60.

124. *Ibid.*, p. 60.

125. *Ibid.*, pp. 60-61.

126. *Ibid.*, p. 61.

127. *Ibid.*, p. 61.

128. *Ibid.*, p. 61.

129. *Ibid.*, p. 61.

la nada, sino que “hay que hacerlo, aunque sea de la nada, esa nada que a nosotros se nos presenta como negación y aun como crucifixión”¹³⁰.

En la contribución de Ellacuría al proyecto de una filosofía de la liberación, se puede destacar la importancia de su reflexión sobre la praxis histórica, de su concepción de la estructura de la realidad histórica, de su interpretación de las relaciones entre teoría y praxis, de su visión del sujeto de la historia, así como la relevancia de sus ideas sobre la esencial historicidad y politicidad de la filosofía e incluso de su idea misma de liberación. Pero su contribución no solo se redujo a estas tesis. Ellacuría vivió lo que inspiraba su producción intelectual. Como lo expresó un teólogo norteamericano¹³¹, él vivió en el punto donde se interceptan la teoría y la praxis, donde la razón y la compasión se dan de la mano. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En la medida en que su producción intelectual no se limitó simplemente a hacer avanzar el logos, su filosofía y su teología estaban inspiradas por un *intellectus misericordiae* (Jon Sobrino), un intelecto compasivo. Pero como esa compasión debe ser historizada según sea la opresión que se debe erradicar, se debe hablar con mayor precisión de la filosofía (y de la teología) de Ellacuría como *intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis*. Y por ello le era esencial a su pensamiento relacionar el *intellectus* con una praxis liberadora, como quiera que se formulara esta¹³².

Esto nos remite a la idea de filosofía que Ellacuría empezó a forjar desde su etapa juvenil, según lo apunte al principio de este artículo. La filosofía como forma de vida

significa adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. En este sentido, la filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrínseco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación. Esta visión de la filosofía supone que el filósofo se involucre vital y existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital e histórica.

Pues bien, esta realidad se le presentaba a Ellacuría en los últimos años de su vida con una radical negatividad, como una realidad dominada por un mal común, “un mal que, definiéndose negativamente como no realidad, es el que aniquila y hace malas todas las cosas, pero que en razón de la víctima negada puede dar paso a una vida nueva, que tiene caracteres de creación”¹³³. Y si esto es así, la liberación ya no es un puro tema externo a la reflexión del filósofo y en torno al cual construye argumentos para fundamentar su necesidad o su bondad, sino algo que atañe a su propia vida, y que asume, por tanto, como un principio constitutivo de su propia existencia. Por ello, se puede decir que en el caso de Ellacuría, como en el de Sócrates, la filosofía no solamente fue una tarea intelectual, sino fundamentalmente una forma de vida. O como lo expresa el mismo Ellacuría:

Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral y acomodada posible de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida.¹³⁴

Consecuente con esta postura, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los desposeídos y los crucificados de la tierra, se ubicó cons-

130. *Ibid.*, p. 61.

131. K. F. Burke, *The Ground Beneath the Cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Washington: Georgetown University Press, 2000, p.214.

132. J. Sobrino, “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, pp. 20-21.

133. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, p. 64.

134. *Ibid.* p. 62.

cientemente en el lugar de la realidad histórica donde no había posibilitación sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida. En

este sentido, no solo su filosofía sino también su praxis y su destino dan mucho que pensar y pueden ser también, para todos, una exhortación para actuar.