

## La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría

Héctor Samour\*

Departamento de Filosofía  
Universidad Centroamericana  
“José Simeón Cañas” (UCA)  
pp. 1238-1248

### 1. Introducción

Definir lo propio y original del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, más allá de lo que pueda haber de la filosofía de X. Zubiri, no es una tarea fácil porque, a diferencia de su producción teológica o de su producción en el campo del análisis sociopolítico, la mayor parte de su producción estrictamente filosófica permaneció inédita durante mucho tiempo, lo que dificultaba enormemente cualquier intento de sistematizar y caracterizar con propiedad su filosofía.

Esto provocaba la impresión de que no había realmente un *corpus* filosófico coherente y original, sino más bien una serie de trabajos eventuales, más o menos originales y sugerentes, pero dedicados fundamentalmente a divulgar la filosofía zubiriana. Incluso había la apariencia de que Ellacuría era más teólogo que filósofo. Se hacía también difícil ver la conexión y la unidad teórica entre sus últimos artículos, en los que expresó su intención de constituir una filosofía de la liberación de cara a la realidad latinoamericana, y sus escritos más zubirianos de los años anteriores. Parecía, entonces, que su proyecto filosófico de liberación era una ocurrencia afortunada, muy influenciada por la teología de la liberación, pero sin ninguna vinculación teórica relevante con la filosofía de Zubiri.

Todo esto empezó a modificarse con la publicación póstuma de su *Filosofía de la realidad histórica*, en 1990. Este trabajo, que Ellacuría había redactado en 1976, revela la coherencia y la sistemática de su esfuerzo filosófico, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando terminó y defendió su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid (“La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”). Dicha tesis representa el punto de partida de su esfuerzo filosófico maduro, cuya

\* Jefe del Departamento de Filosofía y Director de la Maestría y del Doctorado en Filosofía Iberoamericana. Dirección electrónica: [hsamour@buho.uca.edu.sv](mailto:hsamour@buho.uca.edu.sv)

expresión máxima la constituye la ya mencionada *Filosofía de la realidad histórica*.

En esta obra, Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana, en orden a fundamentar el concepto filosófico de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano, frente a otras formas de praxis política, que se desarrollaban en el continente en aquella época, y que a sus ojos resultaban parciales e insuficientes, por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri.

Toda la realidad forma una sola unidad y la envolvente principal de esa realidad es la historia. Esta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento de Ellacuría y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad zubiriana a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora.

En esta línea, su reflexión filosófica sobre la praxis histórica se revela también muy importante para su propia reflexión teológica y para la constitución de su teología de la liberación. Si antes de la *Filosofía de la realidad histórica*, su filosofía y su teología aparecían como dos dimensiones aisladas de su actividad intelectual, sin ninguna conexión teórica significativa, a partir de esta, es evidente la existencia de esa vinculación y de esa unidad. La historia no es para él sólo el objeto propio de la filosofía, sino que también lo es de la teología.

A. González ha señalado la relevancia de su concepto de historia para la teología de la liberación, en cuanto permite superar su concepción ilustrada, frecuente en la teología europea contemporánea. Frente a esta, la teología de la liberación de Ellacuría busca la revisión del concepto ilustrado de historia, resaltando que esta es, en realidad, un dinamis-

mo abierto, en el cual la responsabilidad recae primariamente en la actividad humana y no en la divina. La historia, desde esta perspectiva, aparece como el lugar y el dinamismo de la revelación de Dios. La razón última de ello es que Dios no es una realidad trascendente a la historia, sino una realidad trascendente en la historia, en la cual se habría mostrado como solidario hasta la muerte con los pobres. No hay, en este sentido, dos historias, una historia profana y una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación no es otra cosa que la salvación de esta única historia. El mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica y, en este sentido, legitimado, sino que constituye un escándalo y un desafío permanente para la praxis liberadora, en general, y para la praxis cristiana, en particular.

Toda su producción filosófica, específicamente la que arranca desde mediados de la década de los sesenta, encuentra su unidad y su sentido en el intento de Ellacuría por constituir una filosofía de la liberación sobre la base de su filosofía de la historia. En consecuencia, no estamos ante una serie de trabajos filosóficos ocasionales, sino ante un pensamiento filosófico coherente y con pretensiones sistemáticas, resultado de un proyecto intelectual propio, que buscaba interpretar el pensamiento de Zubiri para ponerlo al servicio de las necesidades del tercer mundo en general.

## 2. Etapas del pensamiento filosófico de Ellacuría

*La primera etapa de 1954-1962* se caracteriza por su esfuerzo para construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos, en los cuales se había formado. Ellacuría busca construir una filosofía menos intelectualista, menos abstracta y con profundo sentido ético; una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos. El modelo de filósofo escolástico le parece demasiado especulativo y dogmático, incapaz de dar cuenta de la realidad humana concreta y existencial y de los

problemas que obstaculizan su potenciación. Por otro lado, si bien ve con simpatía las corrientes existencialistas y vitalistas modernas, por cuanto intentan expresar vitalmente la problemática existencial del hombre contemporáneo, recela un poco, porque su fundamento metafísico es cuestionable y, en algunos casos, como el de Sartre y Heidegger, recela de su ateísmo.

En esta línea, Ellacuría pretende construir una filosofía a la altura de los tiempos, a partir de la síntesis de lo antiguo y lo moderno; una nueva filosofía que afronte con autenticidad los temas capitales y dolorosos del ser humano actual, aprovechándose de las expresiones y aportes del pensamiento filosófico contemporáneo, pero que, a su vez, sea una filosofía "sin tiempo", que a fuerza de ahondamiento profundo en la realidad, se alimente con lo permanente y universal de los mejores filósofos clásicos. Este intento se concretará en el esfuerzo por sintetizar el pensamiento escolástico y el raciovitalismo de Ortega y Gasset.

En esta época, Ellacuría está influenciado por la neoescolástica, sobre todo en lo que tiene de deseo de síntesis y de enriquecimiento con lo más valioso de la filosofía contemporánea. Por esta vía, Ellacuría estudia el neokantismo y autores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Bergson y Blondel, de quienes hace abundantes referencias en sus escritos filosóficos juveniles<sup>1</sup>. En este contexto, merece especial mención el neotomismo alemán, el círculo de filósofos cristianos más o menos influidos por Heidegger; entre ellos J. B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte y H. Krings. Rahner, en particular, uno de sus profesores de teología, en Innsbruck, de 1958 a 1962, influirá mucho en su pensamiento, sobre todo en la cuestión de la apertura y la historicidad esencial del ser humano<sup>2</sup>.

En esta etapa se encuentran las raíces de la filosofía madura de Ellacuría, así como los temas e intereses filosóficos que estarán a la base de su búsqueda filosófica posterior y que le llevarán a asumir la filosofía de Zubiri como fundamento de su reflexión filosófica. Entre ellos están la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad, y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad. Por otra parte, ya desde aquí, Ellacuría desarrolla una serie de ideas y tesis que casi no experimentarán variación en su evolución filosófica. La filosofía como forma de vida, la filosofía como saber sistemático, radical y último, el carácter liberador de la filosofía y la importancia metafísica de la historicidad, son logros de esta etapa que permanecerán como una constante, en el desarrollo de su pensamiento.

*La segunda etapa de 1963 a 1971* se caracteriza por la profundización en la filosofía de Zubiri y por las investigaciones en el campo de la historia de la filosofía. En la filosofía de Zubiri, Ellacuría descubre las potencialidades para construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un "realismo materialista abierto o trascendente", término que alude al intrínseco carácter material, pero a la vez abierto de la totalidad de la realidad cósmica, cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana, en su proceso social e histórico<sup>3</sup>. La vida humana, en su biografía y en su historia, es así la realidad en su última concreción y totalidad, dinámicamente considerada<sup>4</sup>.

1. Cfr. *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996.

2. Cfr. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 25 ss.

3. Cfr. Las conclusiones de su tesis doctoral "Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri", pp. 1032-1083.

4. Cfr. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.

Ellacuría es consciente, desde el principio, de que esta consideración de la realidad no recae en el naturalismo, porque no intenta explicar la realidad desde la naturaleza, sino fundamentar metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana; una realidad intrínsecamente dinámica, que responde a un orden trascendental físicamente abierto. No se trata, por tanto, de una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica, pero dependiente de las ciencias naturales, como ocurre en el materialismo dialéctico de Engels, sino de una concepción de la unidad dinámica de la realidad material, que la entiende desde su última aparición en su forma histórica. Ellacuría crítica, en particular, al *materialismo dialéctico* y no al *materialismo histórico*, en el cual, a su juicio, lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy superior a lo que puede dar de sí aquel, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza<sup>5</sup>. Pero tampoco es una nueva forma de hegelianismo, aunque Hegel sea quien está más cerca de esta concepción dinámica y trascendental de la realidad, en la cual desaparecen zonas de realidad para convertir el todo dinámico en el objeto de la metafísica. Y es que no se trata de un monismo idealista ni de un macrosujeto que deviene, sino de un carácter físico de realidad, que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo<sup>6</sup>.

En la tercera etapa de 1972 a 1981 se produce la radicalización del planteamiento anterior, que se concreta en la propuesta de una filosofía política, cuyo objeto y punto de partida serían la historia, por cuanto esta es la reveladora de la realidad total<sup>7</sup>. Ellacuría reflexiona sobre la politicidad de la filosofía

con el objetivo de hacerla más efectiva, en el cambio sociohistórico de América Latina. La correcta politización de la filosofía consistiría en que esta contribuyera, desde su propia especificidad, a la transformación del mundo, en la que está situada históricamente con el fin de posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal.

La filosofía sería producto de un logos histórico —un logos de la historia—, que busca saber, crítica y radicalmente, sobre su objeto (logos contemplativo) con el fin de iluminar y dirigir su transformación hacia una mayor humanización y a la plenificación de la realidad (logos práxico). En estas tres dimensiones, el logos histórico es el principio sintetizador del logos contemplativo y del logos práxico. El logos histórico es el que más realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de aparición de la realidad, pero necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práxica y las sintetiza, en cuanto busca una comprensión unitaria de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad<sup>8</sup>.

La filosofía, así entendida, encuentra en Sócrates el modelo de lo que debe ser la realización óptima de su intrínseca dimensión política<sup>9</sup>. Desde estos presupuestos, Ellacuría orienta sus esfuerzos filosóficos a la elaboración de una filosofía de la historia, a partir del diálogo de la filosofía de Zubiri con aquellas filosofías que han tratado de la historia como la zona de máxima densidad de lo real, sobre todo con las de Hegel y Marx<sup>10</sup>. Estos esfuerzos culminan, en esta etapa, con la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía<sup>11</sup>.

5. Cfr. "Curso de metafísica I" (1974). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana San Salvador.

6. Cfr. "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", separata de *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, p. 522.

7. Cfr. "Filosofía y política", *Estudios Centroamericanos* 1972, 284.

8. Cfr. Curso "Antropología política" (1972). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana "José Siméon Cañas", San Salvador.

9. Cfr. "Filosofía, ¿para qué?", *Abra* 1976, 11, San Salvador.

10. Cfr. "Curso de metafísica I" (1974), *op. cit.* Es, precisamente, en estos años que Ellacuría redacta lo que hoy se conoce como su filosofía de la realidad histórica, pero que, en su esquema original de 1975, aparece titulada simplemente como filosofía de la historia.

11. Cfr. "El objeto de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* 1981, 396-397.

La cuarta etapa de 1982 a 1989 se caracteriza por la formulación explícita del proyecto de filosofía de la liberación, sobre la base de la filosofía de la realidad histórica. Ellacuría pretende ahora constituir una auténtica filosofía, en su nivel formal, en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos como sustancia de esa praxis<sup>12</sup>. La realidad histórica entera forma un todo complejo, desplegado en el tiempo y en ella se articulan estructural y dinámicamente todas las demás realidades. La realidad histórica es así la realidad radical, desde el punto de vista intramundano.

Esta realidad, entendida como totalidad dinámica, es praxis<sup>13</sup>. Esta praxis es una totalidad activa immanente, porque su hacer y resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica; es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia el puro reflejo de la praxis misma (ideologización). La filosofía puede degradarse en ideologización pero, por su propia naturaleza, puede orientarse por la otra vía, haciendo de la ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Para ello, tiene que ser fiel a su propio estatuto epistemológico, intentando constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el creador, y participando en praxis históricas de liberación.

Separada de estas praxis es difícil que la filosofía sea liberadora y que realmente contribuya a la liberación. La filosofía no puede pretender instalarse de un salto en la totalidad de la praxis histórica, para superar su negatividad y sus parcialidades. Como la praxis histórica, en su forma actual, es una praxis dividida y conflictiva, el modo histórico de situarse en la totalidad es incorporarse reflexivamente en una de las partes contrapuestas, para reasumir la contraposición y lograr así superarla.

La pretensión de salirse del conflicto supone la pretensión de salirse de la historia, cuando no aumentar indirectamente el poder de una de las partes del conflicto.

Como momento ideológico de la praxis liberadora, la filosofía debe relacionarse de la manera debida con el sujeto de la liberación, quien es idealmente, en sí mismo, la víctima mayor de la dominación, el que en realidad carga con la negatividad de la historia. La existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos es la verificación histórica del mal, de la nada que aniquila y hace malas las cosas y los seres humanos pero, en razón de ello, puede dar paso a una vida nueva, a través de un proceso histórico de liberación con caracteres de creación.

### 3. Estructura y dinamismo de la realidad histórica

Si lo metafísico, para Zubiri, es el todo dinámico de la realidad, Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste<sup>14</sup>. Por ello, Ellacuría prefiere hablar de "realidad histórica" y no de "historia" a secas, como el objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad, tal y como se da unitariamente, en su forma cualitativa más alta, y en esa forma específica de realidad, que es la historia, es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real<sup>15</sup>. El orden trascendental aboca así en la historia y en ella tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia, la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse, se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre puede hacerse a sí mismo y construir el poder para realizarse a sí mismo.

12. Cfr. "Función liberadora de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* 1985, 435-436.

13. Cfr. *Ibidem*.

14. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *op. cit.*, pp. 977 ss.

15. *Ibidem*, p. 977.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin que por ello cada una de ellas pierda su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido<sup>16</sup>. Es también el ámbito intramundano, donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia<sup>17</sup>.

La totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige porque, de lo contrario, no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas, que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia, en orden a la respectividad<sup>18</sup>. Las notas que constituyen la totalidad son, en sí mismas y por sí mismas, notas-de. Esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante, no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto<sup>19</sup>. En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica, en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad; pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción<sup>20</sup>.

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que, por su mismo formal carácter de praxis, esos contenidos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Por ello, dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante, que cierre el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada, que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades, junto con la obturación o marginación de otras. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis, Zubiri y Ellacuría se desmarcan de aquellos autores que formulan una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso, cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea, a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades, ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. Desde este punto de vista, no se puede afirmar que la concepción de Ellacuría de la realidad

16. Cfr. *Ibidem*, p. 978.

17. Cfr. *Ibidem*, p. 980.

18. Cfr. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *op. cit.*, pp. 117-122.

19. Cfr. *Ibidem*, pp. 90 ss.

20. Cfr. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *op. cit.*, p. 973.

histórica padece de alguna forma de hegelianismo o que recae en las aporías de los proyectos modernos de emancipación<sup>21</sup>. La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible a naturaleza ni a razón o espíritu ni a cualquier instancia fija, que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender<sup>22</sup>. “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica”<sup>23</sup>. Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni tampoco orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana, a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro de que esa apropiación sea la más adecuada, en términos de una real humanización y personalización.

Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí<sup>24</sup>.

La praxis histórica no solo no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana válido para todo tiempo y lugar. Por ello, siempre será necesario discernir, en cada momento, las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así, precisamente, porque la liberación y la aper-

tura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macro sujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto liberador. Para Ellacuría, no hay siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad<sup>25</sup>. La especie humana se va configurando históricamente, en virtud de las posibilidades que, en cada momento, recibe y se apropia.

#### 4. La maldad histórica y su superación

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad<sup>26</sup>. El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible, en ningún sentido, a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos<sup>27</sup>. Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; solo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción de Ellacuría, el mal que aparece en la historia no se integra en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, sobre todo en la filosofía hegeliana o en la

21. Cfr. D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, *Letras de Deusto* 1999, 82, pp. 42 ss.

22. A. González, “Prólogo”, en I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11.

23. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 561.

24. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, op. cit., p. 133.

25. Cfr. I. Ellacuría, “El problema del sujeto de la historia” (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, 1987.

26. Cfr. I. Ellacuría, “Historia de la salvación”, *Revista latinoamericana de teología* 1993, 28, p. 11.

27. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 590.

dialéctica materialista de Engels<sup>28</sup>. De ahí que la superación del mal no viene automáticamente, sino solo mediante el cambio del sistema de posibilidades, en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado<sup>29</sup>. Pero esto solo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico<sup>30</sup>.

Para Ellacuría, la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia, en el cual la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos<sup>31</sup>. El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad, hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la cual los individuos y los grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrario a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones, en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial<sup>32</sup>.

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal, en el

orden mundial actual. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general, desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares del planeta. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría, el hecho evidente es que la mayor parte de naciones y la mayor parte de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales, respecto a minorías ricas, sino que, además, en condiciones absolutamente inhumanas<sup>33</sup>. Y este hecho, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común, promovido por la actual civilización mundial, a través de sus estructuras y procesos<sup>34</sup>. El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano, que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico, por encima de todo lo demás y de la humanidad misma<sup>35</sup>. Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone, en el fondo, una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo una permanente violación de esos derechos, manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares<sup>36</sup>. De este modo, Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica, así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización, en las mayorías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones<sup>37</sup>.

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de

28. Cfr. *Ibidem*, pp. 451-460.

29. Cfr. *Ibidem*, p. 446.

30. Cfr. I. Ellacuría, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989.

31. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 449 y 465.

32. Cfr. *Ibidem*, pp. 447-448.

33. Cfr. I. Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", op. cit., p. 793.

34. Cfr. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *Estudios Centroamericanos* 1989, 493-494, p. 1076.

35. Cfr. I. Ellacuría, "Subdesarrollo y derechos humanos", *Revista latinoamericana de teología* 1992, 25, pp. 5-6.

36. Cfr. I. Ellacuría, "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *Estudios Centroamericanos* 502, 1990, p. 590.

37. Cfr. *Ibidem*, p. 595.

supervivencia y de humanización para todos. Pero una universalización, que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas.

El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...] Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuando más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más. En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos<sup>38</sup>.

Se trata de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual implica comenzar de nuevo un orden histórico. Esto no supone un rechazo total del pasado, sino un comenzar de nuevo, en la construcción de una nueva totalidad histórica, porque lo viejo, en tanto totalidad, no es aceptable, ni lo es el "dinamismo principal" que lo impulsa<sup>39</sup>. Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste, para Ellacuría, en la afirmación utópica de una civilización de la pobreza, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental.

La civilización de la pobreza [...] rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesi-

dades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización [...] La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...] lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente<sup>40</sup>.

Se trata, en definitiva, de construir una nueva sociedad mundial, ya no estructurada por las leyes del capital, que dé primacía "al dinamismo del trabajo humanizador". Una sociedad, por tanto, configurada de un modo radicalmente distinto a la actual. Ellacuría propone, en concreto, la constitución de un orden económico, que garantice de modo estable las necesidades básicas y que haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización<sup>41</sup>. Un nuevo orden económico al cual le debe corresponder un nuevo orden social, que posibilite que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación<sup>42</sup>. Esto supone un nuevo orden político, más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales<sup>43</sup>. Esto debe conllevar, a su vez, la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.

## 5. La función liberadora de la filosofía

A partir de estas reflexiones, Ellacuría plantea la necesidad del aporte de la filosofía,

38. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista Latinoamericana de Teología* 17, 1989, pp. 152-153.

39. *Cfr. ibidem*, p. 159.

40. *Ibidem*, pp. 170-171.

41. "I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *op. cit.*, p. 173.

42. *Ibidem*, p. 175.

43. *Ibidem*, pp. 177-180.

y también de otras disciplinas, para fomentar y provocar una conciencia colectiva, que posibilite la transformación, y para crear nuevos modelos económicos, políticos y culturales, que hagan posible la civilización de la pobreza.

La evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía, para Ellacuría, debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación, evaluando su validez, de acuerdo a sus contribuciones al proceso histórico. Se trata de hacer filosofía, en el nivel formal, en relación con una praxis liberadora y desde las mayorías pobres como sujeto y objeto de esa praxis. Esto no implica una disminución de la exigencia y de la rigurosidad de la actividad filosófica, sino, por el contrario, una elaboración intelectual exigente y laboriosa<sup>44</sup>. En este esfuerzo, las ciencias y las otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico de Ellacuría, las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es el saber supremo, ya que debe abrirse y trabajar de forma interdisciplinaria con las otras formas del saber, en la tarea de la liberación y la humanización de la realidad histórica.

En la concepción de Ellacuría, la filosofía, como todo modo auténtico de saber, por su carácter teórico y por su relativa autonomía, tiene unas posibilidades y unas exigencias independientes de cualquier praxis social. Sin embargo, considera que la autonomía pura de la filosofía no es suficiente para poder desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la realidad histórica. La filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como el momento de una praxis histórica global, que le condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral

y adecuadamente si la filosofía se pone explícitamente a favor de una praxis liberadora<sup>45</sup>.

Estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento del proceso histórico y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos, predominantes en cada región, en cada pueblo o en el nivel global de la humanidad, los cuales no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, de género, etc. Para Ellacuría, la función liberadora de la filosofía es siempre una tarea concreta, y el modo de desempeñarla será distinto en cada situación. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía, y por ello, será necesario determinar previamente el qué, el cómo y el adónde de la liberación<sup>46</sup>. Por eso, no puede haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas, que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía, en su nivel formal, desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de la humanidad, con el fin de contribuir a una praxis histórica de la liberación. Todo lo cual dará por resultado una filosofía original y liberadora, para cada situación o para cada época histórica.

Ellacuría siempre demandó que el ejercicio filosófico fuera llevado a cabo sin perder la libertad, la criticidad y la creatividad, que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica<sup>47</sup>. Aquí es donde encuentra pleno sentido la referencia que Ellacuría hace del filosofar de Sócrates. Así como este, Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas,

44. Cfr. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 46.

45. Cfr. *Ibidem*, p. 63.

46. Cfr. *Ibidem*, p. 55.

47. Cfr. *Ibidem*, p. 46.

distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de praxis, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de la verdad y su realización práctica, en la propia realidad histórica<sup>48</sup>.

El aporte de Ellacuría no se redujo solo a formular y fundamentar estas tesis, sino que vivió aquello que inspiraba su producción intelectual. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En él, la liberación no fue un mero tema externo a su

reflexión filosófica, en torno al cual construía argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que tenía que ver con su propia vida de filósofo. Fue algo que asumió como un principio constitutivo de su propia existencia. Y consecuente con ello, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los oprimidos. Se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no hay posibilidad, sino opresión, en el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por ellas dio su vida.

48. *Cfr. Ibídem*, p. 59.