

Filosofía y liberación

Héctor Samour*

Resumen

En este artículo, el autor intenta sistematizar el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Pese a que la mayor parte de su producción filosófica permaneció inédita, lo cual daba la impresión de que no había realmente un *corpus* filosófico coherente y original, sino más bien una serie de trabajos dedicados a divulgar la filosofía zubiriana, su producción filosófica encuentra su unidad y su sentido al intentar constituir una filosofía de la liberación latinoamericana sobre la base de la filosofía zubiriana. Es decir, su proyecto intelectual buscaba interpretar el pensamiento de Zubiri, para ponerlo al servicio de las necesidades de los pueblos latinoamericanos. Por tanto, aquí se analizan aquellos elementos que permiten sistematizar su proyecto de filosofía de liberación.

Introducción

Este artículo lo hemos escrito principalmente con el objetivo de sistematizar el pensamiento filosófico de I. Ellacuría y mostrar así la unidad de dicho pensamiento y su originalidad, más allá de lo que pueda haber de la filosofía de X. Zubiri. Hasta hace muy pocos años, intentar realizar esto no era una tarea fácil, porque a diferencia de su producción teológica o de su producción en el campo del análisis socio-político, la mayor parte de la producción estrictamente filosófica de Ellacuría permaneció inédita durante mucho tiempo, lo que dificultaba cualquier intento de sistematización y de caracte-

rización de su pensamiento. 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. En estas condiciones se hacía difícil ver la conexión y la unidad teórica entre sus últimos artículos, en los que expresaba su intención de construir una filosofía de la liberación latinoamericana, y sus escritos filosóficos de los años anteriores.

Toda esta impresión empezó a modificarse a partir de la publicación póstuma de su *Filosofía de*

I. Decano de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza de la UCA.

la realidad histórica, en 1990. Este trabajo, que Ellacuría había redactado entre 1975 y 1976, nos revelaba por primera vez la coherencia y sistematicidad de todo su esfuerzo filosófico maduro, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando Ellacuría terminó y defendió su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid¹. Dicha tesis, desarrollada en torno al concepto zubiriano de esencia y realizada bajo la dirección personal del propio Zubiri, se convertirá en el punto de partida del esfuerzo filosófico que Ellacuría desplegará en las décadas siguientes y cuya expresión máxima lo constituye precisamente el texto mencionado sobre filosofía de la historia.

De hecho se puede afirmar que la producción filosófica ellacuriana, 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 latinoamericana sobre la base de la filosofía zubiriana. 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 de los pueblos latinoamericanos y del tercer mundo en general.

A continuación se destacarán aquellos elementos que permitan sistematizar su proyecto de filosofía de liberación. Para ello trataremos de responder, a la luz del estudio que hemos realizado, tres puntos fundamentales: la forma como deriva de la metafísica zubiriana su proyecto filosófico de liberación, lo propio y original de la filosofía ellacuriana y, finalmente, el aporte específico de su filosofía dentro de las principales corrientes de la filosofía de la liberación latinoamericana.

1. De una filosofía de la realidad intramundana a una filosofía de la realidad histórica

Ellacuría encuentra en la filosofía de Zubiri una respuesta decisiva a su búsqueda juvenil de una filosofía que fundamente la totalidad de la realidad

como siendo, a la vez, naturaleza e historia, pero determinada en última instancia por su radical apertura, dinamicidad e historicidad. Como lo señalamos en un artículo anterior², en su etapa juvenil (1954-1962), la filosofía de Ellacuría se caracteriza principalmente por construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado, a través de la síntesis de la Escolástica y el raciovitalismo de Ortega y Gasset. En este esfuerzo se encuentran las raíces de su filosofía madura, así como los temas e intereses filosóficos que estarán a la base de su búsqueda filosófica posterior y que lo llevarán a asumir la filosofía de Zubiri como base de su reflexión filosófica. Entre ellos se encuentran: la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la transcendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la realidad y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad.

Ellacuría descubre en la filosofía zubiriana las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el "reduccionismo idealista" en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber realizado dos desviaciones fundamentales: la *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad*³. Por *logificación* de la inteligencia, Ellacuría entiende aquella consideración de la inteligencia por la cual se la concibe formalmente como la facultad de la afirmación, de tal manera que la realidad y el ser de las cosas no les serían accesibles al ser humano, sino en esa modalidad de la inteligencia caracterizada por el logos y la 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"⁴. Por *entificación* de la realidad Ellacuría se refiere a aquella consideración que postula que es el ente (o el ser) aquello que primariamente *concibe* el ser humano y que es aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja. "Desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a

1. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, tesis doctoral en la Universidad Complutense, Madrid, 1965.
2. Héctor Samour, "Una filosofía para la vida", *Estudios Centroamericanos* 625-626, noviembre-diciembre, 2000, pp. 1029-1164.
3. Cfr. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista", *Estudios Centroamericanos* 477, 1988.
4. *Ibidem*, p. 636.

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”⁵.

Ellacuría interpreta la obra zubiriana como una crítica total contra estas dos desviaciones y como un esfuerzo, por tanto, por des-logificar la inteligencia y des-entificar la realidad mediante la propuesta de nueva teoría de la realidad, expuesta en lo fundamental en *Sobre la esencia* (1962), y una nueva teoría de la inteligencia, desarrollada en la trilogía de la *Inteligencia sentiente* (1980-1983). Para Ellacuría, estas dos obras representan el entramado fundamental de la filosofía zubiriana y en las que se encuentra el núcleo de su pensamiento definitivo⁶.

Ellacuría está claro desde un principio que la superación zubiriana del idealismo no consiste en la afirmación de un realismo crítico ni de un realismo ingenuo, sino de un realismo *sui generis* que se fundamenta 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, y el cual define la filosofía zubiriana no sólo frente al idealismo de la filosofía moderna, sino también frente al realismo de la filosofía clásica, atrapado también en la idealización que implica la logificación de la inteligencia:

Desde mi experiencia este viraje es ultracopernicano porque ya no va del objeto al sujeto ni del sujeto al objeto sino que supera la contraposición haciendo congéneres en la inteligencia sentiente —mucho antes de la disociación “sujeto-objeto”— el inteligir y la realidad inteligida; este viraje digo, es de enorme significación en el enfoque negativo (desideologizador) como en el enfoque positivo de los problemas⁷.

Ellacuría califica este realismo como *realismo materialista abierto*. Esta caracterización, si bien puede ser discutible en el sentido de si realmente



synetiza adecuadamente toda la filosofía que Zubiri hizo en vida, pretende precisar lo que, a su juicio, es la novedad radical de la producción filosófica del pensador vasco en la historia de la filosofía y destacar lo que en ella hay de valioso para construir una filosofía de la liberación latinoamericana:

Es, en efecto, el realismo lo que define últimamente a la filosofía zubiriana no sólo frente al idealismo de casi toda la filosofía moderna, sino también hasta cierto punto frente al realismo de la filosofía clásica que ya había sufrido la primera idealización que implica la logificación de la inteligencia; este realismo es materialista, tanto desde el punto de vista físico-metafísico porque intramundaneamente todo surge en la materia, desde la materia y es subtendido dinámicamente por la materia, como desde el punto de vista epistemológico porque la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad; pero este realismo materialista es abierto porque física-metafísicamente no reduce todo a materia —hay estrictas irreductibilidades— y porque epistemológicamente hay una apertura trascendental a la realidad en tanto que realidad. 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 zubiriano⁸.

5. *Ibidem*, p. 637.

6. Cfr. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente”, *Razón y Fe* (995) 1981, pp. 133 y 138.

7. I. Ellacuría, “Zubiri, cuatro años después”, en *Diario 16*, sección de opinión, 21 de septiembre de 1987, p. 2.

8. I. Ellacuría, “Aproximación a la obra completa de X. Zubiri”, *Estudios Centroamericanos* 421-422, 1983, p. 914.

Ellacuría está interesado sobre todo en el horizonte en el que se mueve la filosofía zubiriana. Para el mundo griego, el horizonte en el que se encuadra la filosofía es, en última instancia, el de dar razón de la movilidad y del cambio⁹. Dentro de ese horizonte amplio, la filosofía puede tener objetos variados: el ser, el ente, la substancia, la idea, la esencia, etc. Por otra parte, el horizonte de la filosofía posthelénica cristiana tiene como horizonte la tarea de explicar la nihilidad (¿Por qué hay algo y no más bien nada?, en palabras de san Agustín)¹⁰. Este horizonte cristiano abarca, según Zubiri, desde Agustín hasta Hegel, y es un horizonte ontoteológico. Dentro de este horizonte, las filosofías abandonan el escudriñamiento de la realidad natural para afirmar la racionalidad subjetiva. Mientras el horizonte griego se define por una racionalidad radicada

en la cosa misma, en el horizonte cristiano la racionalidad pertenece al sujeto (y en última instancia al sujeto absoluto, Dios) y, por tanto, el mundo es producto del logos, algo puesto por la misma razón¹¹. En Zubiri, la racionalidad (el logos) pasa a ser secundaria, pues está fundada en un ámbito más radical en el que están coactualizadas la inteligencia y la realidad, que es el ámbito de la actividad sentiente del animal humano (la praxis), previo a todo acto cognitivo o de conciencia, o a cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio.

Dentro de este horizonte posmoderno de la praxis¹², la aportación de Zubiri, según Ellacuría,

Ellacuría descubre en la filosofía zubiriana las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista, caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental [...]

es haber conquistado la categoría de *realidad* como dimensión transcendental de todas las cosas, plasmándola en una metafísica intramundana, desarrollada en lo fundamental en *Sobre la esencia*, aunque no sólo en ella. “Frente a los distintos procesos de entificación de la realidad, Zubiri insiste enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principalidad filosófica a la realidad misma en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás (ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad”¹³.

Esto que puede parecer trivial es desarrollado por Zubiri en abierta confrontación con la filosofía tradicional, en especial con la filosofía moderna que arranca con Descartes, caracterizada por la sustantivación del sujeto racional, de la conciencia como fundamento del desarrollo humano.

La idea de filosofía que propone Zubiri a lo largo de toda su obra no sólo quiere distanciarse de la positivización y el pragmatismo, sino especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de toda la modernidad, y el cual es consecuencia de una idea errónea de la inteligencia humana, de la idea de inteligencia como logos, en la que la inteligencia y la sensibilidad quedan escindidas y la realidad rota en un mundo sensible y un mundo suprasensible¹⁴.

En la visión zubiriana, el sentir humano y el entender no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo

9. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, pp. 24-35.

10. Cfr. *ibidem*, pp. 30-62.

11. Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, pp. 248 ss. Dentro del horizonte de la creación, en el horizonte de la nihilidad, “Hegel va orientar el problema de la verdad hacia el problema de la razón. Mientras que la verdad en Descartes quedó orientada hacia la evidencia, en Leibniz hacia la unidad y en Kant hacia la objetualidad, Hegel va orientar el problema de la verdad del todo hacia la razón. Por tanto, lo absoluto revierte sobre la verdad y la verdad revierte sobre la razón. Lo que Hegel quiere aprehender es el todo en su verdad racional; y esta aprehensión del todo en su verdad racional constituye el problema entero de su filosofía” (p. 248).

12. Cfr. A. González Fernández, “El hombre en el horizonte de la praxis”, *Estudios Centroamericanos* 459-460, 1987, pp. 57-87.

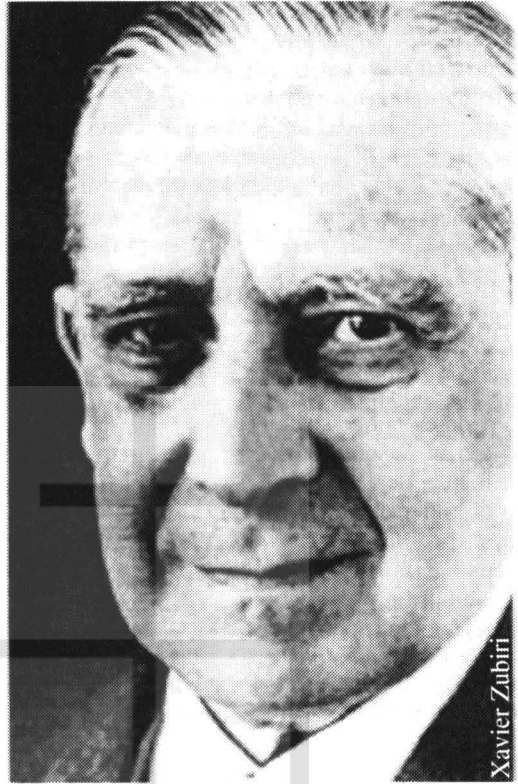
13. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, *op. cit.*, p. 647.

14. Cfr. I. Ellacuría, “La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente”, *op. cit.*, p. 134.

y único acto de aprehensión de realidad¹⁵. No se trata de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática. Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección. La tesis escolástica de que *no hay nada en el intelecto que no haya empezado en los sentidos*, es para Zubiri radicalmente falsa, porque supone una dualidad entre sentir e inteligir. Lo que hay en realidad es un único acto, un solo proceso unitario que Zubiri denomina *aprehensión sentiente de realidad*.

Dicho de una manera llamativa y metafórica, Zubiri ha escrito que la retina está inmersa en la inteligencia y que la inteligencia está inmersa en la retina; todo el sistema visual está inmerso en la inteligencia y la inteligencia está inmersa en el sistema visual, de modo que todo lo que afecta a éste afecta aquélla también [...] Pero lo afecta porque forma una sola estructura y no porque uno "influya" sobre el otro, manteniendo la dualidad de actos y la dualidad de estructuras¹⁶.

La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectual. Y por el sentir intelectual el hombre siente impresionablemente la trascendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la realidad mundanal que es el ser. Esto no supone un realismo ingenuo porque no se está afirmando que la inteligencia sepa inmediatamente lo que es la cosa aprehendida en su estructura mundanal¹⁷. La formalidad de realidad sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido como algo *de suyo*, no a lo que la cosa es "en realidad" (logos) y menos todavía a lo que la cosa es "en la realidad" (razón). En la intelección sentiente el hombre se abre a lo trascendental (a lo real en tanto que real), y precisamente por ello le quedan abiertos no sólo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas y



Xavier Zubiri

práxicas¹⁸. Para Ellacuría como para Zubiri, la apertura como transcendencia no es un estar en lo trascendente, sino algo previo y más radical, un estar ya en la realidad, en cuanto formalidad, trascendiéndose *hacia* lo que ésta pudiera ser en sí misma. En virtud de ello, el proceso de conocimiento no consiste en un reflejo especular ni en un salto de lo percibido a lo real, de lo inmanente a lo trascendente, como lo postula el realismo crítico, sino en una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya estamos inmersos en virtud de la aprehensión primordial de la realidad¹⁹.

La *impresión de realidad* —la mera actualización de la realidad en la actividad sentiente del animal humano— se convierte así en la mediación fundamental para descubrir todo lo que la realidad

15. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1981, pp. 13 y 79.
16. I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", en *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, p. 291.
17. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 233.
18. Cfr. I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, op. cit., p. 1050.
19. Cfr. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista", op. cit., pp. 648-649.

es y puede llegar a ser, en la tarea inagotable del conocimiento y de la acción en el mundo:

El inteligir [...] consiste en la mera actualización de lo real en tanto que real. Y en esa mera actualización es donde empieza hacerse presente, a estar presente toda la precisión y riqueza de la realidad. El hombre por su inteligencia sentiente está impresivamente instalado en la realidad de modo que en la respectividad de esa su inteligencia sentiente y de esa realidad impresivamente actualizada se va constituyendo a la par una vida en la que se entrecruzan y se entrelazan, la fuerza, la riqueza y el poder de lo real con el problematismo de esa misma realidad siempre presente como formalidad, pero siempre huidiza como contenido [...] Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas —hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella— se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido²⁰.

En otras palabras, en la praxis no sólo se juega la vida humana y su realización plena sino, a la vez, la revelación y la realización de la totalidad de lo real. Lo que sea la realidad y el conocimiento que se pueda producir de ella están ligados a la situación concreta y a la realización histórica del individuo humano como aprehensor sentiente de realidad que, como tal, es actividad constitutiva²¹. Como la actividad sentiente del hombre alcanza en el contenido específico la realidad misma, se levanta un problema metafísico en el que se anuda la realización y la manifestación de la realidad y la realización plena de la realidad humana; una realización que descansa en el sistema de posibilidades

reales que se le ofrecen en cada momento y en el grado de libertad con el que cuenta para ejecutar su actividad transformadora.

Esto es precisamente lo que sustenta la consideración teórica que valora las situaciones de injusticia y de no-libertad como uno de los factores fundamentales de la represión de la verdad²². En un sistema social donde predomina la injusticia no sólo 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:

Verdad y libertad están estrechamente enlazadas, aunque en el fondo sea

más la verdad la que genere principalmente la libertad y no tanto la libertad la que genere principalmente la verdad, aunque la interrelación no puede romperse en modo alguno y cada uno de los extremos es necesario para el otro²³.

Desde esta óptica, Ellacuría hará depender la verdad de su realización en la praxis histórica tanto para encontrar esa verdad como para probarla desde esa realización. La verdad no es algo hecho sino algo que se hace en la realidad y que hay que hacer en la realidad a partir de una praxis histórica liberadora de la cual la filosofía debe ser su momento teórico. El filósofo al estar comprometido ética y teóricamente con la verdad, se verá forzado a buscar la transformación de la historia actual desde los dinamismos que le son propios para abrirle campo progresivamente a la posibilidad real de la verdad:

El quehacer filosófico implica, por tanto, un vivir en la realidad, por decirlo así, con todas las fuerzas de la inteligencia. Pero esto no implica que sea un quehacer puramente contem-

20. *Ibidem*, p. 647.

21. Cfr. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 124.

22. Cfr. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* 435-436, 1985, p. 60.

23. I. Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", *Estudios Centroamericanos* 406, 1982, p. 794.

plativo. Los conceptos filosóficos deben ser históricos y totales, deben ser efectivos y reales²⁴.

De lo que se trata es de que la filosofía contribuya desde su propia especificidad a la liberación y a la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud:

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es sólo una parte de la realidad. si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. 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 [...] la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse [...] han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad²⁵.

Por otro lado, para Ellacuría, el planteamiento de la inteligencia sentiente es fundamental, porque pone en el camino adecuado no sólo para corregir la "gigantesca preterición de la sensibilidad" en la que ha incurrido la tradición filosófica al abordar el problema filosófico del enfrentamiento humano con la realidad, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto a nivel antropológico como metafísico, y, por tanto, con un enorme potencial crítico y desideologizador, especialmente frente a la idealización e ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica, que está a la base de los planteamientos que pretenden legitimar la situación de injusticia estructural reinante, al soslayar o minimizar la materialidad de la realidad humana²⁶. Una realidad humana liberada, por su misma materialidad, no puede darse sino en una nueva configuración o estructuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos²⁷.

En la visión zubiriana, la actividad humana es siempre una actividad única, una actividad unita-

riamente psico-orgánica en todos sus actos; se trata de una sola actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas y en cada uno de sus actos vitales. Y lo que esto significa, según Ellacuría, es que lo que es la realidad humana y lo que son sus comportamientos está no sólo afectado sino constituido por lo biológico. Las notas biológicas estructurales del sistema se ven afectadas e intervienen en la apertura humana a la realidad, que es un momento estructural del sistema mismo:

En el hombre lo orgánico potencia y enriquece lo psíquico y lo psíquico potencia y enriquece lo orgánico. No cabe tratamiento alguno de cualquier problema humano sin la aceptación consciente de este hecho. El planteamiento zubiriano, precisamente por partir de la más estricta materialidad y no abandonarla en momento alguno, muestra cómo el hombre no es un puro animal perfeccionado, cómo el hombre no queda encerrado en los límites de la pura animalidad²⁸.

A partir de esta tesis, Ellacuría fundamenta el intrínseco carácter material, práxico e histórico de la inteligencia y del conocimiento humanos, que es un presupuesto fundamental que estará a la base tanto de su método filosófico como de su método teológico²⁹: el carácter sensorial y biológico de la inteligencia implica la afirmación de la constitutiva unidad entre inteligencia y praxis: en todo hacer humano está ya implicado un saber y en todo saber, por muy rudimentario o elemental que sea, hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora³⁰. Por ello, para Ellacuría la teoría no será lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella. "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"³¹. Desde luego, el momento teórico de la praxis no es homogéneo, porque la actividad sen-

24. I. Ellacuría, *Teología política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, p. 4.

25. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* 396-397, 1981, p. 979.

26. *Cfr.* I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", *op. cit.*, p. 335.

27. *Cfr.* I. Ellacuría, "Teología de la liberación y marxismo", *Revista latinoamericana de teología* 20, 1990, p. 123.

28. I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", *op. cit.*, p. 298.

29. *Cfr.* I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *Estudios Centroamericanos* 322-323, agosto-septiembre, 1975, p. 419.

30. *Cfr.* I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, p. 161.

31. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 421.

tiente 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, las teorías y los conceptos no serían posibles si la inteligencia, por ser sentiente, 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 praxis³².

El logos y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y, por lo tanto, es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más "altos" o "espirituales" que éstos se consideren³³. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. La razón no es mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre *razón sentiente*³⁴. La actividad cognoscitiva tiene así una inmediata referencia a

la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales³⁵.

Consecuente con este planteamiento, para Ellacuría el horizonte que determina el sentido de toda conceptualización y de toda comprensión del mundo, y en general de toda actividad humana, es primariamente de carácter histórico-práctico, y no de carácter puramente teórico. "No hay circularidad entre horizonte teórico y comprensión de sentido de algo determinado. La circularidad es física: lo es desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas [...] El horizonte, técnicamente entendido, no se explica de por sí como resultado de una presunta apertura puramente trascendental sino que, a su vez, está preconditionado por una serie de elementos, que van desde las propias estructuras biológicas hasta los últimos condicionamientos sociopolíticos, pasando por una larga fila de otros tipos de condicionamientos"³⁶. Por ello, frente a una hermenéutica puramente teórica que concibe el método histórico como un recorrido histórico del que se busca su significación o sentido, Ellacuría opone una hermenéutica histórico-realista³⁷, que busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y determinante de toda la realidad humana, bajo el supuesto de que incluso los conceptos aparentemente abstractos y universales están contruidos o elaborados desde el subsuelo de la praxis histórica³⁸.

Con los elementos que hemos expuesto en los párrafos anteriores, podemos entender con mayor precisión el significado del *realismo materialista abierto* zubiriano y la importancia decisiva que tiene en la constitución del pensamiento filosófico de Ellacuría. Es *realismo*, porque la primacía la

32. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 63.

33. *Cfr.* I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 419. En ninguno de los ejercicios de la inteligencia 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.

34. *Cfr.* X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, pp. 69-70.

35. *Cfr.* I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 57.

36. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, pp. 423-424.

37. *Cfr. ibidem*, p. 415.

38. I. Ellacuría, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *Estudios Centroamericanos* 335-336, 1976, p. 427.

tiene siempre la realidad; pero no se trata de cualquier realidad, sino de la realidad que se actualiza impresivamente en el ámbito de la actividad humana de transformación o de realización. Es *materialista*, porque asume que todo cuanto se da en la realidad humana y en su actividad, individual, social o históricamente considerada, es estrictamente material o tiene una actualidad material. Pero es *abierto*, porque en la misma realidad humana se da constitutivamente un principio de apertura y transcendencia, que la hace irreductible a cualquier otra realidad o a límites estrictamente cerrados.

Todo este planteamiento tiene repercusiones en el planteamiento de la metafísica y de lo metafísico. La metafísica zubiriana no sólo no parte de ninguna crítica a la sensibilidad, sino que se funda positivamente en la aportación más radical de los sentidos. Por esta razón, en ella no se establece ninguna escisión entre dos mundos, sino que hay un solo mundo sin necesidad de separar un mundo en sí. De ahí que le dé una gran importancia a la realidad material, sin presuponer por ello que todo se reduzca a ser puramente material³⁹. En la filosofía medieval, la metafísica se entendió como *transfísica*, como algo allende a lo físico; aquí se separaba tajantemente lo transcendental de lo físico y había que dar un gran salto para acceder de un ámbito a otro⁴⁰. En la filosofía moderna, y a

partir de Kant, se trasladó lo mismo a una metafísica del conocimiento: se entendió lo transcendental como *a priori* y concluso, como condición previa de conocimiento de lo físico. Aquí también se daba una separación tajante entre lo transcendental (*a priori*) y lo físico (*a posteriori*), y donde lo primero era condición de inteligibilidad para la constitución de la unidad del objeto⁴¹. Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, por el contrario, tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física apprehendida sentientemente⁴². La dimensión transcendental está inscrita en las cosas reales; cada cosa se expande desde sí misma a las otras; cada cosa está abierta a su realidad a la realidad de las otras en una misma apertura transcendental⁴³. Por ello, el orden transcendental no es un sistema de conceptos transcendentales analógicos, ni tampoco un orden *a priori*, que repose sobre sí mismo, sino que

[...] el carácter sensorial y biológico de la inteligencia implica la afirmación de la constitutiva unidad entre inteligencia y praxis [...] Por ello, para Ellacuría la teoría no será lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella.

es el orden de la realidad en cuanto tal y está en dependencia de lo que ocurra en la realidad concreta de las cosas⁴⁴. Tanto nuestro conocimiento del orden transcendental como el orden transcendental mismo dependen de lo que ocurra en la realidad y de lo que vayan siendo las cosas reales.

Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para

39. Cfr. X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 411. La realidad humana, por ejemplo, es una cosa material, pero no es una cosa puramente material. El propio psiquismo humano no tendría posibilidad de existir ni para actuar fuera de la unidad intrínseca de la materia, aunque no se reduzca a ella. Toda estructura o realidad, por muy espiritual, racional o ideal que ésta sea, descansa siempre necesariamente en estructuras físico-materiales sin las cuales sería imposible su actualidad y su constitución. Por esta razón, Zubiri prefiere hablar de *materismo* y no de materialismo para caracterizar su concepción material de la realidad.

40. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 127 ss.

41. Cfr. *Ibidem*.

42. Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 4ª edición, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1972, p. 296: "Realidad física es realidad *qua* realidad; por tanto, su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico". Véase también X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 217. Zubiri afirma aquí que lo metafísico como estudio de la dimensión transcendental de las cosas es "lo físico mismo como *trans*".

43. Cfr. J. Bañón, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 100.

44. Cfr. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en X. Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Editorial Moneda y Crédito, Vol. I, Madrid, 1970, p. 506.

proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado de la metafísica, partiendo del planteamiento de que lo metafísico-transcendental sólo puede constituirse a partir de su fundamento físico-material. Lo metafísico no es sino lo físico mismo considerado en tanto que real, entendido lo real como “de suyo”, que en cuanto *de suyo* es una formalidad, pero una formalidad asimismo real. Por ello, la metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo este ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino en el estudio de lo que de *real* hay en el mundo, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino abierta; de una transcendentalidad dinámica⁴⁵. Dado que las cosas reales son estructurales y dinámicas, ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico. Pero no se trata de afirmar una analogía de la realidad, deducida de una semejanza de las cosas reales. Es la realidad misma la que es un todo, la que es un sistema transcendental y dinámico. Un sistema siempre abierto, porque no podemos deducir *a priori* lo que la realidad podrá dar de sí, y porque cada nueva forma de realidad que pueda aparecer inducirá un nuevo modo de realidad⁴⁶.

Asumiendo estos planteamientos, Ellacuría afirma que el objeto de la filosofía para Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado⁴⁷. Como en Hegel y Marx, Zubiri ve la realidad unitariamente, como una totalidad unificada y estructurada dinámicamente. Pero a diferencia de ambos, Zubiri mantiene la unidad ciñendo el objeto de su saber metafísico al carácter físico y mate-

rial de la realidad intramundana, pero dentro de una radical apertura a lo que podría ser una realidad extramundana⁴⁸. Como el principio físico de la realidad es intramundano también el objeto de la metafísica es intramundano y la metafísica misma es intramundana, aunque este carácter de intramundanía no implica que el objeto de la filosofía sea necesariamente cerrado sobre sí mismo. Y esto es así, “porque la realidad no es sólo transcendentalmente abierta en un dinamismo abierto, sino porque dentro de la totalidad de la realidad, se da una realidad constitutivamente abierta, que es precisamente la realidad humana”⁴⁹.

Para Ellacuría, esta visión metafísica no es una nueva forma de hegelianismo, aunque sí reconoce que es Hegel quien está más cerca de una concepción dinámica transcendental de lo real en la que desaparecen las zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en el objeto de estudio de la metafísica⁵⁰. Sin embargo, para Ellacuría, las diferencias con Zubiri son abismales. En primer lugar, porque no se trata de una totalidad abstracta, sino de una totalidad concreta que se fundamenta en la realidad y no en la razón, y en los elementos o momentos de esa realidad. Se trata, por tanto, de una totalidad plenamente cualificada y en proceso permanente, cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso personal, social e histórico⁵¹. En segundo lugar, porque no hay un sujeto que deviene, sino que se trata de un carácter físico de realidad —de un *de suyo*—, cuya concreción es siempre estructural y dinámica; esto es, de una formalidad que se ha ido realizando en las distintas realidades estructu-

45. Cfr. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 970.

46. Cfr. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 522.

47. Cfr. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 968.

48. Cfr. *ibidem*, p. 969: “Zubiri sostiene que cabe una estricta metafísica intramundana que en sí misma no se haga cuestión de Dios, porque precisamente el ‘mundo’ es una unidad estrictamente física, que como tal no abarca posibles realidades no mundanas [...] Zubiri logra la unidad del objeto filosófico, sacando de su consideración inicial el estudio de Dios, pero mostrando aun en esa consideración inicial que ese estudio puede estar exigido por alguna de las cuestiones y por alguna de las realidades que son imprescindibles en su metafísica intramundana [...] Dicho de otra forma, Dios y la realidad intramundana no forman estrictamente un todo, lo cual no significa necesariamente que no hay o pueda haber una cierta unidad de ese todo con Dios y de Dios con ese todo, pero será una unidad de otra índole completamente distinta. Ni significa tampoco que Dios no pueda hacerse presente de algún modo en la realidad intramundana, pero esa presencia será de otra índole de lo que es la presencia —la actualidad, dirá Zubiri— de unas cosas intramundanas respecto de otras”.

49. *Ibidem*, p. 970.

50. Cfr. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 522.

51. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 98.

radas del universo⁵². En tercer lugar, no se trata 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 critica principalmente al *materialismo dialéctico* y no al *materialismo histórico*, en el cual lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy por encima de aquél, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza⁵³.



2. Filosofía 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 consiste⁵⁴. Precisamente 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, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real⁵⁵. En la historia, la realidad va dando más de sí, se va haciendo más real, y en este realizarse se va revelando la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va construyendo el mismo poder de realizarse a sí mismo. El orden transcendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su siguiente realización. La historia es la actualidad última de la apertura dinámica de la realidad:

La realidad histórica sería la realidad radical desde un punto de vista intramundano, en la que radican todas las demás realidades, aunque éstas sin absolutizarse por completo pueden cobrar un carácter de relativamente absolutas [...] Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis [...] La praxis, así entendida, tiene múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis entendida como totalidad dinámica⁵⁶.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas 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 sentido⁵⁷. Es también el ámbito intramundano donde la totalidad de

52. Cfr. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 523.

53. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 54-58. La triple contraposición que establece el materialismo dialéctico, pensar-ser, espíritu-naturaleza, Dios creador-materia o mundo eterno, indicaría que este no sólo está influido por el horizonte de la naturaleza, sino también por el horizonte cristiano de la creación, dentro del cual busca una vía no teológica. La eternidad de la materia se propone como alternativa al acto creador. Lo mismo se puede decir de su tesis sobre el movimiento de la materia.

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

55. *Ibidem*, p. 977.

56. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 63.

57. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *op. cit.*, p. 978: "En efecto, la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social [...] toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico... es en la realidad histórica".

lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia. "El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica"⁵⁸.

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 respectividad⁵⁹. Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Y 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 distinto⁶⁰.

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 contradicción⁶¹. 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. Pero además de este carácter complejo y plural, se trata de una totalidad abier-

ta, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de praxis, aquéllos pendien de las opciones humanas y de los dinatismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas:

La historia es, en principio y por razón de sí, abierta e indefinida; podrán fallarle sus bases materiales y con ellas toda posibilidad de curso histórico; podrá ir consumiendo y degradando su sistema propio de posibilidades, pero de por sí no tiene un curso cerrado ni una trayectoria fija que la lleve a su final ni en cada nación ni en la totalidad de la humanidad⁶².

Como se trata justamente de una totalización activada por la actividad humana, no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante, que clausure 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.

Nosotros no somos monistas, somos estructurales, que es otro tipo de cosa distinta. Admitimos una estricta unidad en la historia, pero no porque hay en la historia una sola cosa, sino porque todas las cosas que hay en la historia forman una unidad estructural, que es distinto [...] No se trata de ni de monismo ni de dualismo. Y tampoco hay dos cosas separadas que luego se relacionen entre sí, sino de unidad estructural. Y la unidad estructural, por su propia definición, exige pluralidad cualitativa de elementos. Y esa pluralidad cualitativa de elementos enriquece la unidad, pero de modo que todas esas cosas distintas son del todo y constituyen una unidad primaria⁶³.

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*⁶⁴ de posibilidades:

58. *Ibidem*, p. 980.

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

60. Cfr. *ibidem*, pp. 90 ss.

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

62. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 449-450.

63. I. Ellacuría, "El desafío cristiano de la teología de la liberación", *Carta a las iglesias* 264, 1992, p. 11.

64. Cfr. X. Zubiri, "Dimensión histórica del ser humano", en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.

Son las cosas, en el sentido más amplio y general del término, las que en su trato con ellas se nos hacen presentes como posibilidades, sea a modo de instancias o a modo de recursos, y ese trato con las cosas es un trato efectivo con ellas y no se fundan en un mero ejercicio teórico de la razón. Hay así un doble juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde ellas mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer saltar de ellas como posibilidades. Este juego es, en definitiva, el juego de la historia: nunca se acabará de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, según sean las situaciones en las cuales se relacionen cosas y hombres; solamente cuando la historia concluya, se habrán terminado las posibilidades reales y podrá saberse entonces lo que es de verdad la realidad humana. Y esto sólo de hecho, porque en el camino de alumbramiento y realización de posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediabilmente las mejores⁶⁵.

Con esta tesis, Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que formulado 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, la realidad histórica 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 diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación⁶⁶. 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 tender⁶⁷. “El destino de la historia es algo que la his-

toria 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”⁶⁸. Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni 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 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 sí⁶⁹.

Y si vemos la actual situación mundial, este riesgo es cada vez más grave, porque las posibilidades son cada vez más englobantes, mientras que las oportunidades más escasas y difíciles: “La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obtenido, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables. Porque en definitiva, las capacidades no son tan sólo capacidades intelectuales, sino también volitivas, emocionales, valorativas, etc.”⁷⁰.

La praxis histórica no solamente no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macrosujeto

65. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 523-524.

66. Cfr. D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, *Letras de Deusto* (82), 1999, pp. 42 ss. Una de las principales aporías de las filosofías ilustradas de la historia es la crisis de la idea de un fundamento teleológico como fin, sentido o plenitud; es decir, la historia en cuanto proyecto lineal y progresivo, vehiculado por una dinámica de superación continua y orientado a la culminación en un final reconciliador.

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

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

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

70. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 551.

que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto liberador. No hay, para Ellacuría, ni siquiera un "hombre abstracto", entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad⁷¹. La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia.

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 oscuridad⁷².

En estas condiciones, la autocomprensión histórica propende a gigantescas ideologizaciones que son todo lo contrario a la revelación y el desocultamiento de la verdad, precisamente porque con anterioridad se ha caído en idolatrizaciones que absolutizan lo relativo y relativizan lo absoluto. Los padres de la mentira, quizá ellos mismos culpablemente autoengañados y autojustificados, se adueñan de la conciencia colectiva y la impulsan a nuevas idolatrías, generadoras a su vez de nuevas ideologizaciones engañosas⁷³.

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 humanos⁷⁴. Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala⁷⁵.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels⁷⁶. De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente 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 dado⁷⁷. Pero esto sólo 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 histórico⁷⁸.

Para Ellacuría, la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más

71. Cfr. I. Ellacuría, "El problema del sujeto de la historia" (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador, 1987.

72. Cfr. I. Ellacuría, "Historia de la salvación", *Revista Latinoamericana de Teología* 28, 1993, p. 11.

73. *Ibidem*.

74. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 590. No se trata simplemente de reconocer el carácter estructural del mal, como algo que afecta a la sociedad como tal, sino de entender su estricto carácter histórico en cuanto es un sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones económicas, etc.) que se erige como un poder que ya no es mera fuente de posibilidades, sino algo que se apodera de la vida de los individuos que pertenecen a un determinado momento del proceso histórico. Se trata de un verdadero poder de la realidad histórica que es capaz de configurar la vida y la figura personal de cada uno. Según esta tesis, la maldad histórica tiene las siguientes características: 1. Es un *mal reconocido*, algo que afecta a la mayor parte de personas. 2. Tiene, por tanto, la *capacidad de propagarse* y de comunicarse, es decir, de hacer malos a la mayor parte de los individuos. 3. Y esta capacidad radica en su *carácter estructural y dinámico*.

75. Cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 225.

76. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 451-460.

77. Cfr. *ibidem*, p. 446.

78. Cfr. I. Ellacuría, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989, en Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos⁷⁹. El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente 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 mundial⁸⁰.

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. 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 en condiciones absolutamente inhumanas⁸¹. Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos⁸². 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 misma⁸³. 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, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares⁸⁴. 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 naciones⁸⁵.

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de 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 ricos⁸⁶.

Se trata de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual implica comenzar de nuevo un orden histórico, que 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 impulsa⁸⁷. Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste, para Ellacuría, en la afirmación utópica de una civilización de la pobre-

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

80. Cfr. *ibídem*, pp. 447-448.

81. Cfr. I. Ellacuría, "Universalidad, derechos humanos y mayorías populares", op. cit., p. 793.

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

83. Cfr. I. Ellacuría, "Subdesarrollo y derechos humanos", *Revista Latinoamericana de Teología* 25, 1992, pp. 5-6.

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

85. Cfr. *ibídem*, p. 595.

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

87. Cfr. *ibídem*, p. 159.

za, 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 necesidades 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 salvíficamente⁸⁸.

Se trata, en definitiva, de construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía "al dinamismo del trabajo humanizador"⁸⁹; una sociedad, por tanto, configurada de un modo radicalmente distinto de la actual:

El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía y capital, es, ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico, así como para la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a to-

dos los hombres y a todo hombre realizar una vida liberada de las necesidades y libre para realizar los respectivos proyectos vitales. Pero entonces se trata de un trabajo no regido exclusiva ni predominantemente, por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo real del perfeccionamiento de la persona humana y la potenciación humanizante de su medio vital del cual forma parte y al cual debe respetar⁹⁰.

Para Ellacuría, el hecho evidente es que la mayor parte de naciones y de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas. Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, [...] una universalización, que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas.

Ellacuría propone concretamente 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 la posibilidades de personalización⁹¹. A este nuevo orden económico le debe corresponder un nuevo orden social, en el cual se posibilite el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación⁹². 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 occidentales⁹³. 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.

3. Función liberadora de la filosofía

Desde este trasfondo, Ellacuría plantea la necesidad del aporte de la filosofía, y del aporte de otras disciplinas, especialmente en el fomento y provocación de una conciencia colectiva transformadora y en la creación de nuevos modelos eco-

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

89. *Ibidem*, p. 172.

90. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *op. cit.*, p. 1077-1078.

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

92. *Ibidem*, p. 175.

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

nómicos, políticos y culturales que hagan posible la civilización de la pobreza o civilización del trabajo⁹⁴.

Para Ellacuría, la evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía latinoamericana debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Si bien esto se puede interpretar como una evaluación extrínseca de la validez de la propia reflexión filosófica, en realidad no es así, si es que se toma en cuenta que la autoevaluación de la filosofía por su contribución a la praxis liberadora no es meramente unidireccional, sino bidireccional y dialéctica, aunque la primacía la tiene siempre la realidad práxica. "Hay una circularidad enriquecedora y purificadora entre el momento de realidad en lo que es y debe ser y el momento de racionalidad"⁹⁵. Pero es siempre la realidad que se nos da en la praxis la que tiene siempre la prioridad; y a ella hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico dado.

Se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una praxis liberadora y desde las mayorías populares como sujeto y objeto de esa praxis. Esto no implica una mengua de la exigencia y de la rigurosidad de la actividad filosófica, sino, por el contrario, una exigente y laboriosa elaboración intelectual⁹⁶. En este sentido, no se trata de realizar cualquier tipo de ejercicio intelectual que se distancie de lo que ha sido clásicamente la reflexión filosófica en su pretensión de sistematicidad, ultimidad y radicalidad, algo que Ellacuría echa de menos en el tipo de filosofía que se pretende hacer en la actualidad:

Efectivamente lo que hoy está en disputa no es sólo la metafísica, sino la filosofía sin más. O se afirma que ya nada en serio se puede hacer con la filosofía y de la filosofía o se llama a cualquier cosa filosofía, dos posiciones en el fondo semejantes porque ambas la devalúan. Ni por razón de los temas se encuentra fácil coincidencia entre quienes se dedican al oficio

del filosofar. Hasta hace cincuenta años se reconocía a los filósofos tanto por los temas que trataban como por el método de tratarlos, aunque el ámbito de aquellos y la diversidad de éste fueran notables. Los filósofos trataban de todo, pero no trataban de todas las cosas o de cualquier cosa; por mucho que fueran cambiando los temas había siempre un fondo clásico en todos ellos. Heidegger se sentía cercano de los presocráticos, Husserl de Descartes o de Brentano, Hegel de Aristóteles, Marx de Demócrito y Epicuro y así sucesivamente. Muchos 'filósofos' de hoy no parecen contar con el aliento suficiente para enfrentarse con los tópicos clásicos; en el mejor de los casos los dan por recibidos, en el peor los dan por irrelevantes, y se dedican entonces no a filosofías segundas y regionales, sino más bien a filosofías decimoquintas o decimosextas, tratadas además ensayísticamente⁹⁷.

En la concepción ellacuriana es necesario orientar la reflexión filosófica hacia lo que históricamente se ha considerado como metafísica con el fin de abordar los problemas desde un nivel que se pueda considerar como último para enfrentarlos con radicalidad y fundamentalidad⁹⁸. Esta orientación metodológica de la práctica filosófica hacia un nivel metafísico es para Ellacuría muy importante, porque de otra manera es muy difícil que la filosofía pueda desplegar toda su capacidad crítica, fundamentadora y creadora, tanto a la hora de la crítica ideológica como en la creación de nuevas formas teóricas que descubran la realidad:

Es, pues, pensable que, en esta búsqueda de los fundamentos, pueda descubrirse mejor la desfundamentación de las posiciones ideologizadas. El planteamiento en busca de los fundamentos últimos y totalizantes tiene sus peligros de deslizamiento ideologizante, pero tiene también enormes posibilidades para identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real, cuando realmente es un fundamento imaginado. La discusión epistemológica y metafísica de los fundamentos prepara el filosofar para desempeñar una labor oportuna y eficaz frente

94. Cfr. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *op. cit.*, p. 1078.

95. I. Ellacuría, "El momento ético de la filosofía en América Latina", texto inédito, redactado en 1983, en Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

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

97. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 966.

98. Cfr. I. Ellacuría, "Filosofía, ¿para qué?", *Abra 11* (revista del Departamento de Letras de la UCA), 1976, p. 47.

a los distintos planteamientos ideologizados. En cuanto esto ha de constituirse en una cuestión fundamental se puede y debe constituir en una cuestión metafísica⁹⁹.

En este esfuerzo, las ciencias y otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico ellacuriano, en consonancia con el dinamismo de la intelección sentiente, las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica¹⁰⁰. En esta línea, Ellacuría también reconocerá la necesidad de 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.

La filosofía, al ser un momento teórico de la praxis, siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la contextualiza y la determina, y esto es algo que no se puede soslayar en el punto de arranque de una reflexión filosófica con pretensiones liberadoras¹⁰¹. "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"¹⁰². Y aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad 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 un ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados. Ciertamente, la filosofía como todo modo auténtico de saber, por su carácter teórico y por su relativa autonomía tiene unas posibilidades y unas exigencias que son independientes de cualquier praxis social. Incluso en el propio ejercicio filosófico se da una función liberadora en el mero plano intelectual, vinculada a la pura formalidad de sus operaciones metodológicas, que permite la crítica y la corrección de otros tipos de

discursos¹⁰³. Pero, aun así, la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta 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 ideologiza-

ción más, en ser un puro reflejo de la praxis misma¹⁰⁴.

Por estas razones, la filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como un 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 refleja y explícitamente a favor de una praxis liberadora:

La función liberadora de la filosofía, la cual implica la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a dominación, sólo puede desarrollarse cabalmente teniendo en cuenta y participando a su modo en praxis históricas de liberación. Sepa-

99. Cfr. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 50.

100. Cfr. I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", *op. cit.*, pp. 60 ss.

101. Cfr. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 56.

102. *Ibidem*.

103. Cfr. *ibidem*.

104. Cfr. *ibidem*, p. 63.

radas de estas praxis es difícil que la filosofía se constituya como tal, más difícil aún es que se constituya como liberadora y más difícil aún es que contribuya realmente a la liberación¹⁰⁵.

Estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento procesual de la realidad histórica y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, que no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, 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 siempre será necesario determinar previamente el *qué*, el *cómo* y el *adónde* de la liberación¹⁰⁶. Por ello, 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 liberación. Todo lo cual dará por resultado una filosofía original y liberadora, para cada situación o para cada época histórica.

Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica. Ellacuría insistirá en esto, especialmente: que la filosofía, sin dejar de ser filosofía, se ponga libre, crítica y creadoramente al servicio de una praxis histórica de liberación, si es que realmente ésta se da, aunque sea de modo incipiente, en una situación histórica determinada¹⁰⁷. Aquí es donde encuentra su sentido pleno la referencia que

Ellacuría hace del filosofar de Sócrates¹⁰⁸. Así como éste, Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas, distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de praxis, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de la verdad y su realización práxica en la propia realidad histórica:

Los filósofos no deben gobernar contra lo que buscaba Platón, pero debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestre permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad¹⁰⁹.

Se trata de que el filósofo haga de la reflexión filosófica una síntesis superior del *bios theoretikós* y del *bios politikós*, esto es, una síntesis entre una vida determinada por una voluntad de verdad y una vida caracterizada por una voluntad de bien, en la propia circunstancia histórica. Y esto significa, en una realidad histórica marcada por la opresión y la injusticia, convertir a la filosofía en una forma de vida determinada por una *voluntad de liberación*, que como tal, debe sintetizar “una voluntad de verdad, una voluntad de vivir y una voluntad de ser en la sumisión permanente a la realidad histórica”¹¹⁰. Este modo de proceder encuentra su raíz en lo que es la inteligencia humana como aprehensión sentiente de realidad. La inteligencia sentiente determina que el enfrentamiento humano con la realidad tenga a la vez un nivel noético, un nivel ético y un nivel práxico, y que Ellacuría sintetiza en la fórmula: hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad¹¹¹:

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: el *hacerse cargo de la realidad*; lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas— un estar “real” en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo

105. *Ibidem*.

106. Cfr. *ibidem*, p. 55.

107. Cfr. *ibidem*, p. 46.

108. Cfr. I. Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, *op. cit.*

109. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 59.

110. I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, *op. cit.*, p. 650.

111. Cfr. J. Sobrino, “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, en AAVV, *Para una filosofía liberadora*, UCA Editores, San Salvador, 1995, p. 17.

es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas a través de mediaciones materiales y activas; el *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el *encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real¹¹².

Ahora bien, el aporte de Ellacuría no sólo se redujo a formular y fundamentar estas tesis, sino, sobretodo, en haber vivido lo 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 servicio¹¹³. En esto fue consecuente con su idea de filosofía como forma de vida, que forjó e hizo suya desde su etapa juvenil, y que nunca abandonó en toda su trayectoria intelectual. La filosofía como forma de vida significa adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. La filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrínseco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación. Así, el filósofo debe involucrarse vital y existencialmente con la des-

velación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital.

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, cuya manifestación más evidente era la existencia de mayorías populares y pueblos oprimidos; "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"¹¹⁴. En estas circunstancias, la liberación ya no es un mero tema externo a la reflexión filosófica y en torno al cual se construyen argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que atañe a la propia vida del filósofo y que asume, por tanto, como un principio constitutivo de su propia existencia. O como lo expresaba 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 por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida"¹¹⁵.

Consecuente con esta postura, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los oprimidos, se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no había posibilidad sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida.

112. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 419.

113. Cfr. K. F. Burke, *The Ground Beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría*, Georgetown University Press, Washington, 2000, p. 214.

114. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 64.

115. *Ibidem*.