

Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana

Manuel Domínguez Miranda*

Resumen

Ellacuría se movió intelectualmente con gran propiedad en varios campos de la realidad latinoamericana. Pero los fundamentos teóricos de toda su producción intelectual deben buscarse en su filosofía. La fuente primaria de su inspiración filosófica se halla en la obra de su amigo y maestro Xavier Zubiri. El objeto central del pensamiento de Ellacuría fue la realidad latinoamericana. Este artículo no pretende resumir toda la filosofía del autor estudiado. Se centra en sólo dos núcleos temáticos: la concepción que tiene Ellacuría del trabajo filosófico —más concretamente, del trabajo filosófico en la actual situación de América Latina— y aquellos conceptos metafísicos nucleares —presupuestos tanto en sus análisis de la realidad latinoamericana como en sus propuestas para transformar esa realidad— que subtienden toda la obra de este pensador.

Para Ellacuría la filosofía latinoamericana debe ser una filosofía liberadora, concebida por él con una profundidad poco común entre quienes solían abordar ese tema. Su metafísica se puede definir como un realismo materialista abierto. Los sillares de este pensamiento metafísico son la teoría de la inteligencia y la teoría de la realidad elaboradas por Zubiri. Ellacuría quiso hacer de su pensamiento filosófico una explicitación de las dinámicas y virtualidades "revolucionarias" subyacentes en la obra de Zubiri.

* Profesor de la Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

1. Introducción

El presente trabajo es sólo una aproximación parcial al pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, (Bilbao, España, 1930 - San Salvador, El Salvador, 1989).

El pensamiento filosófico de Ellacuría¹, eje indiscutible de las otras modalidades de su pensamiento (teología, socio-política y educación, principalmente), tuvo como objeto primordial de su interés a la realidad latinoamericana, es decir, al proceso histórico de las múltiples, pujantes, complejas y enfrentadas formas de vida que se dan en este subcontinente. Entregó su vida —segada absurdamente por la fuerza primitiva y bárbara de los odios ideológico-sociales— al esclarecimiento racional y a la transformación de la realidad latinoamericana, centrando sus esfuerzos en prestar apoyo intelectual a quienes buscaban reorientar, por medios racionales e integralmente humanos, la vida del pueblo salvadoreño hacia senderos de justicia y de libertad.

Concibió su filosofía como un servicio a la vida a través del ejercicio de la inteligencia. Para él, la inteligencia era una función dentro de la unidad biológica estructural del ser humano, y la entendía como fuerza integradora de todos los procesos vitales del hombre y como vía primaria de acceso a la realidad. Luchó siempre contra todos los intentos de escindir la vida en estratos separables: ni la teoría ni las demás formas de la cultura eran para él concebibles desligadas de las raíces biológicas de la existencia humana. La inteligencia, lo mismo que las demás actividades superiores, cumple ante todo una misión de supervivencia (biológica). La vida, y la realidad toda, constituyen para él un proceso dialéctico, uno e infragmentable, que abarca desde las funciones físicas más elementales hasta las formas más universales y sublimes de la racionalidad. Por ello podía concebir a su propio pensamiento filosófico como una especie de materialismo "abierto", capaz de reabsorber toda la savia "espiritualista" de la filosofía transcendental.

La fuente principal de su inspiración se halla en el pensamiento de su coterráneo Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898 - Madrid, 1983). La relación

de Ellacuría con Zubiri presenta múltiples modalidades entre las que conviene destacar la de discípulo, la de colaborador y la de amigo muy cercano. Aunque siempre se confesaba discípulo de Zubiri, su trabajo filosófico distó mucho de ser una simple repetición del pensamiento de su maestro o una mera aplicación de las doctrinas zubirianas —lo ya plenamente pensado por Zubiri— a la circunstancia latinoamericana. Lo que él se propuso fue producir una filosofía rigurosa y auténticamente liberadora, proyectando creativamente las concepciones básicas de la filosofía zubiriana sobre la realidad de América Latina. En mi opinión, son tres las ideas-fuerzas del pensamiento zubiriano que más decisivamente determinan el proyecto filosófico de Ellacuría: la concepción estructural de la realidad y la primariedad de ésta sobre los entes y sobre el ser, el carácter radicalmente unitario y unificador de la *inteligencia sentiente* como vía primordial de acceso a la realidad y la esencial historicidad de toda realidad intramundana, que constituye el objeto propio del saber y del hacer humanos. Pero más decisiva que cada una de estas ideas consideradas por separado, era para él la unidad y la esencial respectividad que rige entre ellas. Este influjo de Zubiri se manifiesta de modo particular en su teoría del hombre y en las ideas metafísicas fundamentales que sustentan sus interpretaciones y sus propuestas de transformación de la realidad contemporánea.

Mi exposición se centra en dos núcleos del pensamiento filosófico de Ellacuría que me parecen fundamentales para comprender la amplia producción intelectual de este pensador: su concepción del trabajo filosófico, particularmente en América Latina, y su visión de la realidad, que es inseparable de su concepción de la inteligencia como el camino para acceder y permanecer en lo real.

2. La idea de una filosofía para América Latina

En muchos de sus escritos, Ellacuría abordó el tema de la naturaleza propia, del objeto, de la función y de las posibilidades de la filosofía. La presente exposición se apoya generalmente en dos de sus trabajos sobre esa temática: "El objeto de la filosofía" (1981)² y "Función liberadora de la filo-

Concibió su filosofía como un servicio a la vida a través del ejercicio de la inteligencia.

sofía" (1985)³.

Como ya he indicado, la filosofía, lo mismo que la inteligencia es, para este pensador, una función de la vida. Repite, siguiendo a Zubiri, que la inteligencia es en el hombre su principal instrumento de supervivencia. La inteligencia es una actividad vital, específica de los seres humanos, por medio de la cual nos instalamos en la realidad, relacionándonos con cada una de las cosas como algo que es "de suyo" y, en consecuencia, como algo disunto de nuestra propia subjetividad. Sin la inteligencia y sin ese desarrollo supremo y complejísimo del inteligir que entraña la filosofía, el hombre, como especie y como persona, no resulta viable, no puede sobrevivir. Se filosofa para sobrevivir e impulsar la vida hacia su plenitud.

Pero, dado que sus propias posibilidades y sus aporías vitales no se le presentan al hombre en forma genérica e indeterminada, sino en una precisa circunstancia histórico-cultural, el filosofar, en la medida que es una función esencial de supervivencia, tiene que ser determinado, tiene que implicar una búsqueda de respuestas para los problemas vitales de grupos humanos que comparten una determinada situación histórico-cultural. Es, pues, lógico y, además, necesario hacer una filosofía que sea capaz de enfrentar los problemas vitales propios de América Latina. Pero esto no se identifica en el pensamiento de Ellacuría con la búsqueda de características peculiares o exclusivas de una "filosofía latinoamericana". Para él cualquier filosofía auténtica no podría ser otra cosa que la actualización, en una determinada época y situación cultural, de los objetivos, las funciones y las características intelectivas que son esenciales a toda filosofía. Esta actualización es la que hace posible que toda filosofía verdadera sea inseparablemente peculiar y universal, es decir, que al pensar radicalmente los problemas de su época y de su circunstancia, pueda iluminar el horizonte de toda la humanidad. Por todo esto, y con el ánimo de evitar confusiones y polémicas innecesarias, Ellacuría solía referirse con mucha frecuencia a la

filosofía a secas y pocas veces a la "filosofía latinoamericana".

2.1. Tarea y condiciones de nuestro filosofar

A lo largo de bastantes años y tras un interesante proceso intelectual, Ellacuría fue precisando sus puntos de vista sobre una filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Apoyado en Hegel, Marx y Zubiri, nos indica ante todo que el objeto último de la filosofía es "la realidad histórica", en cuanto manifestación suprema y totalizante de todo lo que hay en el mundo. La realidad histórica no debe entenderse como la suma o el flujo de los acontecimientos. La realidad histórica es la realidad intramundana, en cuanto que constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica, en permanente proceso de autosuperación. Ella engloba dentro de sí todas las formas de realidad (física, biológica, personal, social...) y es el lugar en donde todas las modalidades de lo que existe adquieren sentido. Es también el horizonte por donde el campo entero de lo real, incluidas las personas y las comunidades humanas, pueden abrirse a la transcendencia. La realidad histórica es dinamismo, innovación y apertura permanentes.

Tres ideas fundamentales para la captación del concepto ellacuriano de filosofía pueden derivarse de esta concepción de la realidad: (a) el objeto de la filosofía —lo que este saber debe proponerse aclarar— es el proceso permanente de autoproducción y autosuperación de la realidad intramundana, es decir, la realidad histórica; (b) en la aclaración de este proceso no se excluye —y podrá quizá exigirse en determinadas circunstancias, aunque no explicarse— la incidencia en él de una realidad transhistórica. Dios no queda necesariamente excluido del objeto de la filosofía; (c) la filosofía comprende esencialmente un trabajo de seguimiento e iluminación teórica de los procesos sociales, pues en ellos encarna principalmente la realidad histórica.

Pero Ellacuría insiste en otro aspecto de la realidad histórica que tiene hondas repercusiones en

su idea de filosofía y en su práctica filosófica. La realidad histórica concretamente considerada tiene un carácter esencial "práxico-poyético". La praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como humana; es el dinamismo entero de la realidad histórica. En consecuencia, la praxis abarca todas las formas de la actividad humana, ya sean especulativas, sociales, estéticas, religiosas o técnicas. Con esto queda insinuada la relación existente entre filosofía y praxis, relación que deberá ser aclarada por la propia filosofía como elemento al que le corresponde una función específica dentro de la praxis. La filosofía es un momento o función de la praxis que trata de pensar la misma praxis en su totalidad con el propósito de descubrir la *verdad* de la realidad histórica, que es inseparable de la transformación de esta misma realidad.

Esta verdad resulta esquiva para el hombre. No se le ofrece de manera inmediata y espontánea. Exige que el filósofo se sitúe en una perspectiva o actitud adecuada frente a la realidad y que se esfuerce en asediarla con un método riguroso. La filosofía es exactamente un proceso de asedio a la realidad histórica y exige que sus cultivadores se atengan fielmente a aquellas actitudes y procedimientos que son propios de esta clase de trabajo. La realidad histórica sólo revela su verdad a quien se sitúa en la dirección hacia donde apuntan las fuerzas profundas que mueven los desarrollos sociales. Esta ubicación exige del filósofo una ilustrada opción ética. Hay que someter los intereses subjetivos o grupales a aquellas dinámicas objetivas de la realidad histórica que indican las posibilidades más altas de perfección que la realidad nos ofrece, o más concretamente: no se puede estar del lado de la opresión y de la injusticia, pues éstas reprimen la verdad y retrasan, o impiden totalmente, las dinámicas históricas hacia la perfección de la humanidad.

Si no satisface adecuadamente las tres exigencias básicas de toda filosofía que hemos apuntado hasta aquí (determinación adecuada del objeto de la filosofía, comprensión de la filosofía como un momento específico de la praxis, reconocimiento de las exigencias específicas de la filosofía: rigor técnico-metodológico y adecuada ubicación u op-

ción del filósofo frente a las dinámicas de la realidad histórica), el trabajo filosófico resulta estéril y contraproducente. Según Ellacuría, si la filosofía latinoamericana no está aún en capacidad de decir al mundo una palabra filosófica original y universalmente válida —meta alcanzada desde hace tiempo por la literatura, la teología y la sociología— es porque no ha cumplido con estos requisitos.

El discípulo de Zubiri insistía machaconamente en la necesidad de hacer de la filosofía latinoamericana una rigurosa filosofía. Condenaba las prisas y los facilismos en la conquista de la originalidad y exigía un trabajo tesonero, con método estricto, orientando a las tareas filosóficas fundamentales. Estas tareas se concretan, para Ellacuría, en la construcción de una teoría de la inteligencia y del saber humano; en la búsqueda y asección de una teoría general de la realidad en cuanto tal; en la elaboración de una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia; en la fundamentación de la ética y en la estructuración de una reflexión rigurosa sobre la ultimidad y sobre todo lo trascendente. Pero este trabajo no se debe hacer en forma genérica o abstracta, sino teniendo como objeto de pensamiento la concreta realidad latinoamericana.

No se trata de repetir o de aplicar teorías ya hechas por la tradición o la contemporaneidad o de inventarse lírica o abstractamente "nuevas teorías" sobre la realidad latinoamericana. Lo que ha de hacerse es pensar, inmersos en ella, la propia praxis latinoamericana. Al hilo de este pensar —y como exigencia y fruto del mismo—, irán surgiendo los conceptos, las teorías y el estilo filosófico propios de América Latina.

2.2. Función liberadora de la filosofía

La propuesta de Ellacuría para lograr una filosofía latinoamericana de validez universal se concreta en la realización de un auténtico trabajo filosófico que sea también auténtico y eficazmente liberador (distinguiendo aquí, en aras de la claridad, entre dos conceptos que, como se verá enseguida, son inseparables). En este punto, nuestro autor fue a la vez un teórico lúcido y profundo de las características y las posibilidades de una filo-

sofía latinoamericana y un realizador consecuente con el tipo de filosofía que él diseñó en la teoría. En cuanto teórico, mostrará cómo a la filosofía le es esencial una función liberadora e indicará la manera en que se puede y se debe ejercer esa función liberadora en la actualidad latinoamericana. Pero al mismo tiempo tratará de *ir realizando*, con paciencia y tenacidad, un trabajo filosófico liberador, que para él resultaba inseparable de los múltiples requerimientos que le llegaban desde otras esferas de actividad dentro de su praxis global en pro de la liberación. Liberación que no puede entenderse como simple demolición de un sistema político-social opresivo sino, más profundamente, como la asunción del dominio del hombre sobre todas las fuerzas naturales, sociales o morales que impiden de alguna manera la expansión de las capacidades casi infinitas de cada uno de los seres humanos. Como se verá más adelante, para Ellacuría la libertad humana y su consiguiente impulso liberador no son una vacía quimera, porque tienen su fundamento en el *poder de la realidad*.

Afirmaba este pensador que la función liberadora de la filosofía debe llevarse a cabo por medio de la doble capacidad —estructuralmente integrada— de *crítica* y de *creación* que posee la actividad filosófica *cuando es auténtica*. Esta doble capacidad de la filosofía encierra un poderoso factor de liberación que actúa en dos direcciones. Una subjetiva: la liberación interior que experimenta la persona que produce o recibe directamente el pensamiento filosófico, en cuanto apertura de un nuevo horizonte vital. Otra objetiva, que dirige a la demolición de las estructuras sociales opresoras y a la renovación de los distintos órdenes de la praxis, dentro siempre de la modalidad y las posibilidades propias del pensar filosófico.

La función crítica de la filosofía va orientada, en primer lugar, a la ideología dominante como momento estructural de un sistema social, pues el elemento ideológico es un elemento importantísimo en la estructura de toda sociedad, de todo grupo y de toda persona. La ideología no es por sí misma un elemento negativo en la vida de las personas y de las sociedades; va siempre incluida en toda explicación de lo real que aspire a ser cohe-



rente y totalizadora. Pero puede convertirse en un factor ocultador o distorsionante en nuestra percepción de la realidad. En este caso se da el aspecto negativo de la ideología, al que Ellacuría llama "ideologización". Dado que la filosofía tiene como misión la búsqueda de la verdad, resulta claro que el pensar filosófico ha de tener una estrecha relación con las ideologías que divulgan o que ocultan la verdad. Sin embargo, el aporte de la filosofía de la liberación no se reduce a lo que ella puede hacer como crítica liberadora de las ideologizaciones. Más allá del desocultamiento de los discursos ideologizadores, la filosofía debe construir un discurso que exprese en forma nueva la verdad de la realidad. Aquí es donde encaja todo aquel trabajo riguroso en las tareas fundamentales de la filosofía que hemos mencionado en líneas anteriores. A todo este trabajo crítico y creador de la filosofía —y no sólo a la divulgación o popularización de sus resultados— llamó Ellacuría "función ideológica de la filosofía".

Pero, dando por sentado que el trabajo estrictamente filosófico tiene su propia autonomía —no es un simple reflejo de cualquier otra forma de praxis social—, advierte Ellacuría que la filosofía no alcanzará su efectividad liberadora si no realiza su tarea específica dentro de una praxis general

correctamente liberadora. En una situación de opresión estructural no cabe un trabajo auténticamente filosófico si no es como momento o como parte de una praxis global de liberación, es decir, si no forma parte de una lucha real que busca generalizarse en contra de la opresión. Parece obvio que, si los fenómenos de opresión tienen un carácter social estructural, las actividades y los procesos de liberación hayan de tener también ese carácter. Las ideas han de ser vehiculadas por las fuerzas sociales; desligadas de los procesos sociales carecen de eficacia. Esto plantea una serie de interesantes problemas en torno a las relaciones entre el sujeto "técnico" de la filosofía y el sujeto de la liberación, lo mismo que en torno a la base ética de la filosofía, que apenas podemos apuntar aquí.

Quién sea el sujeto primario de la liberación y cómo puede hacerse efectiva la función liberadora de la filosofía son cuestiones que no pueden definirse dogmáticamente o *a priori*. Deben ser determinadas de acuerdo con cada circunstancia concreta. Para Ellacuría, en contra de lo que pensaba Platón, los filósofos, en cuanto tales, no son los llamados a ejercer el gobierno o la dirección política. Pero sí debe permitírseles, sin embargo, desarrollar una existencia socrática que lleva consigo el indagar permanentemente sobre cuáles son dentro de una determinada cultura las deficiencias en el saber y en el hacer colectivos, que obstaculizan el desarrollo pleno del hombre. Esta indagación, junto con la insinuación de nuevos horizontes y caminos que hagan posible la superación de tales deficiencias, constituye la función propia del filósofo, lo que a él le corresponde hacer dentro de la vida comunitaria. Pero, si al filósofo no le corresponde la realización de la política, ¿cómo se puede hacer efectiva la función liberadora que es esencial a la filosofía?

La respuesta es que el filósofo debe colocarse al lado del verdadero sujeto de la liberación para que la potencia liberadora de la filosofía pueda ser asumida por éste. La liberación no la llevan a cabo los individuos aislados, la hacen aquellas fuerzas sociales que, conscientes de la inhumanidad que encierra la opresión, reaccionan en contra de ella. Se puede *presumir* que esa fuerza se halla ante

todo entre quienes son la víctima primaria de la opresión. Pero la determinación de todos estos factores no puede hacerse a la ligera, exige del filósofo un contacto permanente con la realidad, por encima de las ideologizaciones y de las apariencias inmediatas, y una penosa y ardua fidelidad a la verdad. El compromiso primordial del filósofo es con la verdad histórica, es decir, con el descubrimiento, el impulso y la expansión de las dinámicas más poderosas de humanización que alientan, en un determinado momento, dentro de un pueblo. Hay que filosofar siempre en favor de la vida posible y concreta que, incluyendo en sí misma su propia dinámica de autosuperación, es, en verdad, la única real. Aquí reside el compromiso ético que es esencial a la filosofía y que consiste, en última instancia, en un compromiso con la realización plena de lo humano. Se filosofa no para establecer verdades inmutables, sino para cambiar la realidad presente con miras a un ideal humano, cuya aclaración y fundamentación últimas se asumen como tarea crítica, interminable, para la propia filosofía.

2.3. Sobre una filosofía de inspiración cristiana

Tras lo expuesto resulta claro que, para Ellacuría, una filosofía latinoamericana de inspiración cristiana ha de ser necesariamente una filosofía de la liberación. Que esta filosofía, en cuanto latinoamericana, haya de ser una filosofía para la liberación, quedó ya suficientemente fundado. Que haya de serlo también en cuanto cristiana lo deriva Ellacuría del hecho de que para el cristiano la fuente de la verdad y de la sabiduría es la cruz, lugar en donde se experimentan la opresión y la muerte de la humanidad, junto con la esperanza de la resurrección como liberación definitiva. La insistencia cristiana en la muerte como exigencia para la fecundidad y para una vida más alta, podría equivaler, en versión filosófica, a la negación dialéctica concebida como el impulso de autocreación permanente insito en la realidad histórica. Precisamente porque lo humano no es infinito ni tiene en sí su razón última de ser, tiene que negar su forma determinada de vida para seguir viviendo, tiene que negarse para superarse. "La locura de la cruz" es para el cristiano mucho más luminosa y fecunda que la sabiduría griega y occidental, sobre todo

si a estas se las ha desdialéctizado. Esta filosofía desdialéctizada o pseudodialéctica es precisamente la que instrumentalizan los dominadores de toda especie para justificar su posición, para afirmarse como absolutos, como si ellos fueran la suprema verdad de lo humano.

En filosofía "lo cristiano" no puede ser entendido como un conjunto de verdades inmutables y de formulaciones doctrinales ya logradas. Menos aún puede entenderse lo cristiano como sumisión a las directrices doctrinales de la autoridad eclesial. Estos caminos han resultado no sólo ser estériles desde el punto de vista filosófico sino, en la práctica histórico-social, un instrumento de opresión. Es que, en el fondo, desconocen u olvidan tanto el carácter histórico de la realidad como el impulso creador que impele a todas las realidades finitas hacia su propia muerte como pasaje ineludible hacia la vida absoluta y eterna. Para el cristiano, la fe y la esperanza en la vida eterna han de pasar por la fe en la cruz como muerte a toda absolutización de lo finito y por ende de lo humano, aún en sus formas sacralizadas.

Desde el punto de vista de la realización concreta de una filosofía liberadora inspirada por el cristianismo, es necesario resaltar que Ellacuría se entregó arduamente, durante largos años, y de un modo muy coherente con su manera de entender el trabajo filosófico, a la crítica y a la reconceptualización de la vida latinoamericana, particularmente en Centroamérica. Trabajó prioritariamente en los ámbitos teóricos de la teología, de la socio-política (la "historia viviente") y de la educación, siempre desde una sólida fundamentación filosófica. No es esta exposición el lugar adecuado para reseñar —y menos para analizar— todo ese trabajo teórico. Pero sí lo es para llamar la atención sobre los supuestos filosóficos en que se apoya y para destacar las ideas-eje del pensamiento filosófico de Ellacuría.

3. Las bases filosóficas de una amplia producción teórica

Durante un cuarto de siglo, Ignacio Ellacuría entregó una gran parte de sus brillantes capacidades y de sus tesoneros esfuerzos intelectuales al esclarecimiento y a la asimilación profunda del

pensamiento de Zubiri. Desde el comienzo, y paralelo a este esfuerzo comprensivo, corrió su empeño en proyectar sobre los agudos problemas que presenta la realidad latinoamericana las luces teóricas y las virtualidades prácticas que iba descubriendo en el pensamiento zubiriano. De este modo fue estructurando un cuerpo de ideas propias que en ocasiones él designaba como el horizonte teórico de una "izquierda zubiriana". En uno de los trabajos que presentan ya el sello de su plena madurez intelectual —"Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano" (1975)— destaca con claridad cuál es su posición frente al pensamiento de Zubiri:

Todos estos planteamientos deben mucho al pensamiento de Zubiri, aunque supongan una reelaboración en orden a resolver problemas que se plantean en la realidad latinoamericana. Por ello en estos desarrollos no se pretende la repetición exacta del pensamiento explícito de Zubiri, aunque está presente en ellos mucha de su inspiración y, quiero pensarlo, muchas de sus mejores virtualidades⁴.

Esta inspiración zubiriana, más o menos próxima según los casos, es omnipresente en casi toda la obra de Ellacuría y constituye, como ya he indicado, una clave fundamental para su interpretación. Lo que Ellacuría considera "el núcleo" del pensamiento maduro o definitivo de Zubiri constituye también la perspectiva filosófica que él adopta para el análisis y la transformación de la realidad latinoamericana.

3.1. Hacia un nuevo realismo

Para nuestro pensador, los aportes fundamentales de la filosofía zubiriana —considerada por él como una novedad absolutamente radical dentro de la tradición filosófica— se resumen en la teoría de la inteligencia y en la teoría de la realidad que alcanzó a estructurar el filósofo guipuzcoano. Estas concepciones fundamentales configuran también los sillares filosóficos de toda la actividad teórica de Ellacuría. Es indudable que todo su trabajo teórico contiene una aguda explicitación de la teoría zubiriana de la inteligencia y de la concepción que elabora ese filósofo en torno a la naturaleza de lo real (transcendentalidad física, abierta y

dinámica, respectividad y carácter estructural) y a la principalidad de la realidad con respecto a los entes y al mismo ser.

Ellacuría ve en estas concepciones básicas la fundamentación de un nuevo realismo filosófico superior y radicalmente distinto a todos los que han tenido lugar en la tradición filosófica. Destaca, en numerosas ocasiones, la idea zubiriana de que la deficiencia fundamental de toda la tradición filosófica —de Parménides a Heidegger, incluyendo a racionalistas, empiristas y materialistas— consiste en la incapacidad que muestran los distintos filósofos para explicar y garantizar el acceso de nuestra inteligencia a la realidad. Reconociendo que existen entre los distintos filósofos numerosas diferencias tanto de grado como de orientación en su desvío de la realidad, sostiene que esta desviación es la raíz teórica más importante de las numerosas formas de ideologización que aparecen en las distintas filosofías. A algunos, como a Heidegger, los considera muy cercanos a lo que él entiende como el camino adecuado, pero no los ve libres de expresiones y residuos idealistas.

La estrella polar que orientará siempre todo su trabajo teórico será la *fidelidad a la realidad*. Lograr que el pensamiento se mantuviese permanentemente ajustado a la realidad y evitar que las construcciones teórico-especulativas —siempre necesarias para un desarrollo auténtico de la humanidad— se reduzcan a simples creaciones de la imaginación, constituyó una preocupación casi obsesiva en el trabajo filosófico de Ellacuría. Aunque permaneciendo muy lejos de toda forma de reduccionismo positivista o empirista, impuso a su trabajo filosófico una permanente contrastación con los hechos, con los datos inmediatos y con los resultados de la investigación científica. Para él, la inmersión en la experiencia de la vida era una exigencia ineludible del filosofar en cuanto conceptualización fiel de la realidad, a la que sólo una *inteligencia sentiente* logra tener acceso, según indicaremos más adelante. Pensaba que a un mundo configurado por la inteligencia le es esencial una dimensión científico-tecnológica que debe

hacerse efectiva en todos los ámbitos de nuestra existencia. Ciencia y tecnología son modalidades esenciales del inteligir. Pero afirmaba enérgicamente que la ciencia y la tecnología no pueden concebirse como universales abstractos que llegan a sustantivarse y a imponerse al hombre como una norma absoluta de su saber y de su vivir. Hay otras funciones de la inteligencia que tienen la misión de pensar la "tecnociencia" y de integrarla adecuadamente en la vida humana.

En uno de sus últimos trabajos filosóficos, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri" (1988)⁵, Ellacuría deja entrever con bastante claridad la ruta de su realismo filosófico. Se trata ante todo de una lucha denodada contra las numerosas formas de idealismo que han dominado el pensamiento filosófico en la tradición occidental. En sus críticas fundamentales a la tradición se descubre claramente la huella de Zubiri, pues pensaba que nadie mejor que ese gran profesor de historia de filosofía había puesto de manifiesto la veta idealista de la tradición. Sólo en algunos casos, como, por ejemplo, el de Marx o el de J. P. Sartre —que él juzgaba que no habían sido suficientemente trabajados por Zubiri—, siguió un proceso crítico totalmente propio.

Apoyado en Zubiri, Ellacuría acusa al idealismo de haber incurrido en una *logificación de la inteligencia* y, correlativamente, en una *estratificación de la realidad*. Estos desvíos radicales han inducido a graves mutilaciones y desorientaciones en la relación del hombre con las realidades en que él se halla inmerso, y han producido interminables confusiones en la captación del tipo de realidad que el mismo hombre es. Mostrar los reduccionismos y confusiones idealistas que subyacen en las teorías, instituciones y prácticas dominantes en la cultura contemporánea constituye uno de los objetivos permanentes de los agudos análisis de la realidad teológica, política, social o educativa que encontramos en la obra de Ellacuría. Reprocha igualmente a los empirismos y materialismos de turno el no haber descubierto el camino adecuado para garantizar el acceso del

**Entender la realidad no es comprender conceptos,
sino descubrir los elementos y las dinámicas de procesos concretos.**

hombre a la realidad incurriendo, en última instancia, en desviaciones radicales semejantes a las idealistas.

La *logificación de la inteligencia* consiste, esencialmente, en identificar la intelección con la captación de la esencia de una cosa; la intelección se ha venido identificando de una u otra manera con el logos predicativo apofántico. La inteligencia sería, así, la facultad de captar algo que está "más allá" de lo sensible. La logificación de la inteligencia implica una escisión u oposición entre el inteligir y el sentir, escisión que conduce siempre al dualismo de la realidad, a lo que, desde Leibniz, se ha llamado la escisión entre mundo sensible y mundo inteligible. En la historia de la filosofía se han hecho numerosos intentos, especialmente desde Descartes hasta nuestros días y de un modo eminente en Kant, para superar esa escisión. Pero todos ellos han resultado fallidos. Sólo una crítica radical de la ruptura entre inteligir y sentir, es decir, una concepción de la inteligencia no como primordialmente *conciante*, sino como originaria y formalmente *sentiente* puede conducir a una concepción unitaria de lo real.

Dicho en otros términos: sólo la aceptación del carácter esencialmente sentiente de la inteligencia humana puede permitirnos entender lo real como una unidad intramundana infinitamente pujante e incesantemente abierta a nuevos e insospechados tipos de cosas reales. Esta sería la única vía posible para dar cumplimiento a la aspiración nietzscheana —aunque sin identificarse con los planteamientos de ese filósofo que nunca suscitó mayor interés estrictamente filosófico en Ellacuría— de efectuar la superación histórica del gran error de occidente: la división de la realidad en dos mundos, el mundo verdadero y el mundo aparente. Esta escisión es propia de todos los idealismos.

A ellos enfrenta Ellacuría el realismo zubiriano, que encierra una visión nueva de la inteligencia. Esta se halla orientada, primaria y directamente, no hacia las esencias o las objetividades, sino a la aprehensión del carácter real de las cosas. La logificación de la inteligencia, propia del idealismo, consiste en pensar que la intelección es primaria y formalmente conocimiento, es decir, captación de lo que las cosas son. Para Zubiri, al que sigue estrictamente Ellacuría en este punto, la



función primaria de la inteligencia es aprehender el carácter de realidad que tiene toda cosa. Determinar qué sea lo real y qué conexiones pueda haber entre las cosas reales son también funciones de la inteligencia, pero son posteriores a su función primaria y se apoyan en ella. Pasar por alto este hecho equivale a cerrarse el camino a toda posible fundamentación de un verdadero realismo.

Entificación de la realidad significa entender ésta sólo como un modo del ser, si se quiere el más importante de todos los posibles modos de ser (el "ser real"). La realidad sería, en última instancia, algo derivado y dependiente del ser, al cual se lo concebiría, de algún modo, como separado de los entes. La realidad estaría sólo en los entes, sería *entidad* y el ser sería o un simple concepto o un absoluto transmundano. En consecuencia, al ser podría comprendérselo como desligado de la realidad material y el acceso hasta él no requeriría de una inteligencia sentiente. Al ser se accedería, primaria y directamente, por intuición intelectual. Esta concepción daría pie a que toda metafísica — que tendría como objeto propio al ser — fuera una especulación vacía, desligada del mundo real.

Para evitar los diferentes tipos de ilusiones idealistas sobre el ser, el realismo zubiriano se propone invertir esta concepción radicando al ser en la realidad y no a la realidad en el ser. El ser es inseparable de la realidad y se funda en ella, es un momento físico —no un simple momento conceptual— de la realidad, por eso la realidad siempre es. La realidad es porque el ser es la respectividad mundanal constitutiva de toda realidad. Es decir, el ser es el estar abierto de toda realidad —por su propia esencia— a otras realidades y al ámbito total de la realidad, al ámbito de todo lo que hay o es "de suyo" o "en propio". En consecuencia, la realidad es, no cronológica, sino principalmente o fundamentalmente, anterior al ser y éste es captado por la inteligencia sentiente —no primaria y directamente o por sí mismo, sino indirecta u oblicuamente—, como la apertura mundanal inherente a toda realidad. La aprehensión del ser se da oblicuamente en la aprehensión misma de lo real, aprehensión que no es primariamente conceptual, sino *sentiente*, como se indicará más adelante. "El término formal del inteligir no es el 'es', sino la

'realidad'. Y entonces resulta que realidad no es modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma"⁶.

Al desconocer este hecho, el idealismo se cierra irremisiblemente la posibilidad de acceso a la realidad y se ocupa en construir teorías carentes de solidez. Por esta razón, la lucha contra los desvíos idealistas que impiden a los individuos y a las culturas apoyarse en la fuerza misma de la realidad para transformar el mundo y la polémica con los materialismos cerrados, los positivismos miopes y los empirismos estrechos —que mutilan arbitrariamente los horizontes del mundo o carecen de ojos para la trascendencia dinámica esencial a la realidad—, constituye el primer paso que da Ellacuría hacia una visión del mundo auténticamente realista.

Pero, aunque ya hemos hecho bastantes indicaciones al respecto, nos faltan aún por mostrar, en forma positiva, las ideas maestras que sustentan todo el trabajo intelectual de este pensador: su concepción de la inteligencia y su idea de realidad. Trataré de exponer sólo lo esencial de estas concepciones, apoyándome directamente en textos de Zubiri, abundantemente utilizados por Ellacuría al abordar estos temas.

3.2. La inteligencia sentiente

Un pensamiento realista debe tener plena claridad sobre la forma en que el hombre accede intelectualmente a la realidad y sobre el modo en que puede permanecer apegado a ella a lo largo de toda su actividad intelectual. ¿Cómo podemos estar seguros de que lo que pensamos es la realidad y no meras vaciedades fantásticas? Para Ellacuría no hay más camino que un análisis absolutamente radical de los hechos de intelección. Análisis que debe hacer patente la esencia misma del inteligir, la cual entraña como un supuesto necesario la conexión originaria entre realidad e inteligencia. Considera nuestro pensador que este análisis está, en lo fundamental, perfectamente realizado por Xavier Zubiri en los tres volúmenes que este filósofo decidió a dicha tarea y que, unidos a los estudios sobre la realidad que años atrás había realizado el mismo filósofo, constituyen la estructura nuclear de la filosofía zubiriana⁷.

**Realismo era ante todo obediencia al poder supremo de la realidad,
que no es otra cosa que impulso a la creatividad,
apertura a un "más" inagotable de realidad.**

Las ideas de Zubiri sobre este tema que, en mi opinión, Ellacuría retoma con más vigor en sus análisis y propuestas sobre la realidad latinoamericana pueden condensarse en las siguientes líneas de pensamiento.

La idea de inteligencia como unidad estructural de sentir e inteligir. Sentir e inteligir no son en el hombre dos actos consecutivos producidos por facultades distintas, sino un único acto que tiene como dos caras diferentes. Son dos vías de captación de lo mismo: el carácter de realidad que tienen las cosas. La inteligencia humana es fundamentalmente una actividad biológica que facilita el acceso a lo real en cuanto tal. Con esto no se quiere decir que el conocer intelectual no se diferencie de la actividad puramente sensorial o de la mera actividad vegetativa. Lo que se afirma es que en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por muy elevado que sea, dejan de operar el carácter biológico y sensorial que es constitutivo del ser humano ni la esencial orientación de toda actividad humana al sostenimiento de la vida.

La función primaria y fundamental de la inteligencia no es la comprensión del ser o la captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y enfrentarse con ella. Comprender el ser y el sentido son, sin duda, funciones de la inteligencia, pero no son su función primaria. La intelección es antes que nada la simple actualización de lo real en la inteligencia sentiente y su efecto primordial es el de instalarnos en la realidad. Sólo desde esta instalación en lo real podemos dar respuestas adecuadas a las exigencias de la vida. Sólo cuando se ha logrado un acceso seguro a la realidad se pueden hacer propuestas responsables y eficaces para la solución de los problemas humanos.

Por su propia estructura esencial, la inteligencia es histórica, capta sólo realidades históricas y tiene una dimensión activa que se prolonga hacia lo prático y lo poético. La inteligencia no es nunca, en ninguno de sus actos, pura y exclusivamente teórica. Pero, en concordancia con lo an-

terior, la "praxis" y la "poyesis" tienen siempre, como elemento esencial suyo, un momento intelectual. Entre el saber y el hacer humanos hay una codeterminación "física" y no meramente "intencional".

Aunque la intelección es realmente unitaria, se dan, sin embargo, tres modalidades diferentes del inteligir que nos ofrecen momentos o dimensiones —si se permite esta expresión— distintos de lo real. Zubiri los denomina "aprehensión primordial", "logos" y "razón", respectivamente. Las tres modalidades están efectivamente incluidas en toda intelección, pero cada una desempeña una función distinta dentro del proceso total del inteligir humano y conduce al hombre a distintas formas de saber.

El término de la actividad intelectual es el saber. Este es, en esencia, no un acto, sino un estado: "un quedar retenidos intelectivamente por lo real y en lo real en cuanto tal". De acuerdo con los modos de inteligir hay también tres tipos fundamentales del saber o de "quedar en la realidad": (a) el que corresponde al modo primario y radical del inteligir que es la nuda o simple intelección: "la aprehensión primordial de realidad. "Por la simple intelección en lo que quedamos es en la realidad". Este es el saber fundamental. Todo lo que sabemos sobre las cosas y sobre el mundo como totalidad —que es, a pesar de nuestros esfuerzos, bastante poco—, se debe a que estamos en la realidad. (b) El saber que corresponde al inteligir que algo real es en realidad, es decir, el saber que corresponde a la intelección de algo real entre otras cosas reales. Es el saber que corresponde al logos, a la intelección de lo real dentro de su campo de realidad. Se trata de una aproximación al conocimiento determinado de las cosas reales tanto en la estructura individual de cada uno como en la mutua referencia ("respectividad" es el término técnico en Zubiri) de una realidad a las otras dentro de un determinado campo o ámbito de realidades. (c) El saber que corresponde a la "marcha" de

la razón en cuanto que ésta es un intento de comprender la cosa no como una cosa entre otras, sino a la cosa como fundamentada en el mundo, es decir, en la pura e incondicionada realidad. El estado en que quedamos en este tipo de saber es el estar retenidos en la búsqueda permanente del fondo último de todas las cosas reales. Pero debe advertirse que ese fondo o fundamento, lo que llamamos mundo, no es la suma o conjunto de todas las cosas o una "supercosa", sino la esencial apertura de toda realidad a aquella riqueza inexhaustible de nuevas formas, contenidos y horizontes que entraña lo real por su propia constitución esencial.

No es difícil descubrir tras estas ideas un terreno propicio para promover, desde una perspectiva radicalmente nueva, grandes debates sobre todos los problemas tradicionales en torno a las relaciones entre los sentidos y la inteligencia, sobre la ciencia y sobre la metafísica, etc. Pero estas discusiones filosóficas, en sí mismas y por sí mismas, no interesaron a Ellacuría. Tampoco pretendió continuar directamente (profundizándolos, criticándolos, modificándolos o reformándolos) los principios filosóficos de su maestro. Lo que le interesó primordialmente fue extraer las consecuencias que para los desarrollos concretos de la vida intelectual, dentro de sus múltiples campos, se pueden derivar de los análisis zubirianos sobre la inteligencia; lo sedujo el "poner a funcionar", tanto en la actividad científica como en la actividad diaria, la nueva manera de mirar al mundo que encierra la filosofía de Zubiri. Un ejemplo característico en esta línea y sumamente valioso por su contenido, lo hallamos en sus esfuerzos para fundamentar filosóficamente el método teológico latinoamericano. No resulta posible recoger dentro de los términos de este artículo tales aportes¹⁰.

3.3. Dinamicidad y poder de lo real

Para Ellacuría la concepción que se tenga de la intelección ha de estar en plena coherencia con la concepción que se sostenga sobre la naturaleza de lo real. Si la intelección es un acto unitario por el que nos instalamos en la realidad y nos movemos en ella de distintos modos y en distintas direcciones, es porque *la realidad es una*, aunque intrínsecamente diferenciada en posibilidades infinitas de

cosas reales. En el pensamiento metafísico de Ellacuría se subraya vigorosamente *la unidad física de todo lo real*. Para él, todo lo que hay conforma en última instancia una unidad física real que se modaliza o autodiferencia de infinitas formas en las cosas reales. Pero esta afirmación de la unidad física de todas las cosas no implica para él, en modo alguno, una confesión de monismo, anulador de las diferencias reales que se dan entre las cosas. Explícitamente señala su desacuerdo con los monismos spinoziano, hegeliano o marxiano, al menos en la forma en que se los ha entendido en la tradición. Aquello último común que se da en lo profundo de todas las cosas es la realidad sin más, la realidad en cuanto tal, que no se puede entender ni como un concepto —con todo el fundamento en las cosas que se le quiera atribuir— como algo distinto de lo que constituye primaria y esencialmente a cada una de las cosas. No es algo separado de las cosas.

No le resulta fácil a Ellacuría —ni a ningún filósofo— hablar, siquiera con mediana claridad, sobre la realidad en cuanto tal. Cualquier imagen que se utilice para ello será, por naturaleza, ambigua. Ante todo hay que afirmar, como acabamos de hacerlo, que la realidad no es algo distinto de las cosas reales, las mismas que, de una u otra manera, nos entran por los sentidos. La realidad consiste en la formalidad o en el hecho de que las cosas poseen "en propio" o son "de suyo" el contenido de sus notas. Lo real nunca puede consistir en ser "para otro", en ser, por ejemplo, un mero estímulo donde lo que cuenta no es lo que "de suyo" es la cosa, sino la mera afección subjetiva. Puede decirse que la realidad reposa en sí misma como un fondo infinito de posibilidades o de diferentes modos concretos de poseer la riqueza inagotable que la constituye. Pero hay que advertir enseguida que la realidad no es sólo mera capacidad de ser, sino también y simultáneamente, una fuerza determinadora que subyace en las posibilidades, sustentándolas y concretándolas. Como ya se ha indicado, ser real es lo mismo que tener "en propio" o ser "de suyo" un contenido o conjunto de "notas" estructuralmente constituido que, no obstante ser intrínseca unidad, permanece esencialmente abierto a transformaciones o incremen-



tos. La realidad es, a una, todo eso: es lo que unifica y diferencia a la vez todas las cosas; es riqueza inagotable, fuerza, posibilidad, forma o determinación en inadecuación permanente (negación) con toda forma. Es, en síntesis, dinamismo que requiere de cauce y de formas y que, por ello, se presenta y se vive como historia y libertad.

Lo que llamamos *mundo* es la unidad última de todas las cosas en cuanto que todas ellas son respectivas o están transcendentalmente abiertas unas a otras y a mayores posibilidades de realidad. En sentido estricto, toda realidad es mundanal. El mundo, en cuanto tal, no admite como elemento suyo a ninguna realidad que no sea *intrínsecamente* respectiva a todas las demás realidades. Esta unidad física de toda la realidad intramundana es la razón por la que Dios no puede formar parte del objeto de la metafísica. Dios no es homogéneo con el mundo. Pero el que Dios no forme parte del objeto de la metafísica no quiere decir que el estudio de algunas realidades mundanas —más específicamente, del hombre— no nos obligue a interrogarnos sobre Dios.

Pero, además de este carácter de unidad física

intramundana que hemos destacado en la idea de realidad que subyace en el pensamiento de Ellacuría, deben señalarse otros caracteres que él resalta en todo lo real, como son: la dinamicidad, la dialecticidad (en alguna forma y medida), la estructuralidad y la índole procesual que él atribuye a lo real en cuanto tal. Para Ellacuría solamente dentro de una concepción de lo real como dinamicidad, como fuerza o poder creativo permanente, se hace posible conciliar la unidad y la diferencia de todas las cosas y llegar a una explicación aceptable de la libertad y del sentido de la existencia humana en el proceso histórico. En estas páginas no es posible ir más allá de algunos esbozos elementales sobre estos aspectos de la metafísica ellacuriana.

La realidad es *intrínsecamente dinámica* y cada tipo de realidad tiene su tipo propio de dinamismo. Este dinamismo implica que en toda realidad hay una tensión interior que la impulsa a su autoperfeccionamiento y la orienta funcionalmente hacia todas las demás realidades. Todas las cosas se codeterminan formando subsistemas que, a su vez, se codeterminan formando el sistema único

de la realidad intramundana. Esta visión de la realidad como intrínsecamente dinámica es un principio explicativo del movimiento y de la causalidad de las cosas plenamente acorde con las concepciones científicas de la materia y del mundo físico más comunes en la actualidad. Es una visión que resulta también mucho más fecunda que la posición sustentada por quienes necesitan postular un principio de movimiento extrínseco a la realidad misma. Las cosas son dinámicas por sí mismas y las características de su dinamismo (material, económico, social, religioso, etc.) brotan esencialmente del tipo de realidad que cada una es. Por esto no es adecuado abordarlas a partir de leyes o de conceptos universales y abstractos. Esta concepción tiene hondas consecuencias en los análisis de la realidad latinoamericana y en las propuestas de transformación de esa realidad que se encuentran en la obra de Ellacuría. Entender la realidad no es comprender conceptos, sino descubrir los elementos y las dinámicas de procesos concretos.

Para lograr una visión adecuada sobre los dinamismos propios de la sociedad y de la historia es necesario entender correctamente en qué puede consistir el *carácter dialéctico de la realidad*. Ellacuría afirma que, de hecho, todo dinamismo intramundano es dialéctico. Pero niega que todos ellos sean dialécticos de la misma manera. Las distintas realidades son dialécticas en formas distintas. Una concepción homogénea de la dialéctica desemboca en un determinismo absoluto. Pero hay un problema que es común a todas las formas de dialéctica. Es el que se refiere a la posibilidad de comprender en qué forma la negatividad puede generar una nueva realidad superior a la negada. Si se concibe a la negatividad como el momento dominante de la dialéctica, resulta difícil comprender cómo, desde ella y en virtud de ella, se puede efectuar el salto cualitativo hacia una nueva y más plena positividad. ¿Hasta qué punto será necesario reconceptualizar a la dialéctica sobre nuevas bases? ¿Habrá que suponer un "plus" de la realidad virtualmente operante en lo negado, pero que sólo aflora y se libera en virtud de la negación? Estas y otras más son cuestiones sobre la naturaleza de la dialéctica que nuestro autor mantuvo abiertas. Pero no por ello dejó de insistir en que el dinamis-

mo intrínseco a toda realidad implica una radical negación de toda idea de inmutabilidad en los límites y de absolutización en las formas actuales de lo real. En esta idea se apoyaba Ellacuría para aceptar y para impulsar impávidamente los cambios históricos que la fuerza de la realidad va señalando a los hombres.

Si a lo dicho hasta aquí sobre la naturaleza de la realidad en cuanto tal añadimos el *carácter estructural* que por su propia esencia entrañan tanto el mundo como cada una de las cosas reales¹¹, podrán comprenderse fácilmente las insistentes afirmaciones de Ellacuría sobre el *carácter procesual de la realidad* mundana. En el mundo tiene lugar un proceso permanente de crecimiento y enriquecimiento de lo real. En ese proceso —que es propio de lo real en cuanto tal—, van apareciendo formas cada vez más ricas y más altas de realidad. Las formas nuevas surgen de las anteriores. Las realidades nuevas, aunque sean superiores y cualitativamente diferentes con respecto a aquellas de donde ellas provienen, se sustentan en las inferiores; nunca alcanzan suficiente autonomía como para poder desprenderse de las formas inferiores. Si desaparecen las formas inferiores de la realidad, con ellas desaparecen las formas superiores. Si, por ejemplo, no hay materia inorgánica no puede haber vida y si no hay vida material no hay pensamiento, etc.

Pero esto no implica que lo superior pueda ser explicado por lo inferior. Eso encerraría una contradicción. Que todas las realidades de nuestro mundo se hayan originado de la materia y que no puedan subsistir sin el apoyo de ésta no implica para Ellacuría que todo se resuelva en la forma propia que pudiera haber tenido la materia originaria. Eso sería desconocer la esencial apertura, respectividad, dinamismo y procesualidad de lo real en cuanto tal. Aquí puede hallarse una pista para comprender el tipo de materialismo que es propio del pensamiento metafísico de Ellacuría. Por aquí podemos también abrirnos a una adecuada comprensión de su idea de *realidad histórica* y a la intelección del carácter de realidad suprema que él atribuye al proceso histórico sin negar por ello la posibilidad de lo trascendente. Se vislumbra desde aquí, finalmente, su *idea del hombre*

como ser no sólo constitutivamente abierto, sino además consciente y dueño de esa su esencial apertura, lo que hace de él una realidad creadora y libre.

Bastan estas indicaciones para señalar las bases metafísicas sobre las cuales trató Ellacuría de estructurar su producción teórica, ofreciendo a sus contemporáneos una visión del mundo ajustada a la realidad, ni mutilaba ni fantástica. Para él, realismo era ante todo obediencia al poder supremo de la realidad, que no es otra cosa que impulso a la creatividad, apertura a un "más" inagotable de realidad. La sumisión a la realidad es sumisión liberadora y plenificante del ser humano. Sumergiéndose en la realidad y retomando todos sus dinamismos es como el hombre experimenta el poder de lo real como algo que lo domina y que al mismo tiempo lo libera de la sumisión a toda finitud y a todo ente. Sólo viviendo enraizados en la realidad y permaneciendo fieles a ella, en cuanto fuerza infinitamente pujante y creadora, pueden los hombres —más allá de todo determinismo fatalista— acceder a la verdadera libertad. La libertad tiene muchos significados y matices, pero una sola raíz metafísica: el estar instalados en la realidad gracias a la inteligencia sentiente y el poder caminar, mediante el ejercicio del logos y de la razón, hacia la realización de la vida en sus innumerables modalidades.

Descubrir, formular conceptualmente y promover en la práctica diaria el infinito potencial de humanización y de crecimiento personal que encierra toda realidad, aún la más humilde, fue la gran pasión que sostuvo en todo momento el esfuerzo filosófico de Ignacio Ellacuría.

Notas

1. La producción filosófica de Ellacuría se halla bastante dispersa en numerosas publicaciones, principalmente en revistas y obras colectivas. Pero creo que lo fundamental se puede hallar en la revista *ECA (Estudios Centroamericanos)*, San Salvador, El Salvador (entre 1974 y 1989) y en *Realitas* (Seminario X. Zubiri). Madrid, 1974 y ss. También puede verse *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos póstumos, tres tomos, UCA Editores, 1991.

2. *ECA*, 1981, pp. 963 y ss.
3. *ECA*, 1985, pp. 45 y ss.
4. *ECA*, 1975, p. 418, nota.
5. *ECA*, 1988, pp. 633 y ss.
6. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1981, p. 225.
7. Ver Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. (1980); *Inteligencia y logos* (1982); *Inteligencia y razón* (1983); *Sobre la esencia* (1962); "Respectividad de lo real" (en *Realitas*, 1979), etc. En el prólogo y en la conclusión general de la mencionada trilogía sobre la inteligencia, esboza Zubiri, en forma magistralmente sintética, su concepción sobre la esencia del inteligir. Reproduzco algunos de sus conceptos básicos, que ayudarán a comprender lo que exponga en el texto del artículo: "La filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama 'conocimiento'. La crítica es así crítica del conocimiento, de la epistémé, o como suele decirse, es 'epistemología', ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo... Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.
"¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.
"Pero esto es ante todo una ingente vaguedad... no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene 'en propio', 'de suyo', y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión, pero en cuanto está aprehendido como

algo que es 'en propio'. Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real; es la inteligencia sentiente... El sentir humano y el entender no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un sólo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Entender es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de entender.

"¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real... Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

"Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real... Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. Estos modos son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. Por la intelección, estamos instalados y inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella" (*Inteligencia sentiente*, pp. 11-14).

"Hemos examinado a lo largo de este estudio lo que es la inteligencia sentiente y lo que son sus modalizaciones: aprehensión primordial de la cosa real, intelección de una cosa real entre otras de un campo (intelección campal, logos), la intelección de cada cosa real ya aprehendida en el campo pero

actualizada ahora como momento de la realidad del mundo (razón). En la primera forma modal se nos actualiza la cosa real en y por sí misma como real; en la segunda, nos movemos hacia una actualización en el logos, de lo que la cosa ya real es en realidad; en la tercera modalización lo que la cosa real es en realidad se nos actualiza como momento del mundo, inteligimos la medida de la realidad de esa cosa en cuanto real. Realidad en y por sí misma, lo que es en realidad, y la mensura da su realidad, he aquí los tres modos de la intelección sentiente de toda cosa.

"En estos tres modos, cada uno de los dos últimos está apoyado en el anterior y lo incluye formalmente sin identificarse con aquel. Lo cual significa que la intelección tiene una peculiar unidad... La aprehensión primordial está formalmente presente e incluida en el logos, y ambas intelecciones están formalmente presentes e incluidas en la razón. No son tres unidades sino una sola unidad. Y es que no se trata de tres planos. Ciertamente cada modo tiene su estructura propia e irreductible. Sería falso atribuir a la aprehensión primordial la estructura del logos o de la razón. Pero por ser modalidades de una misma función intelectual confieren a esta unidad una precisa estructura. ¿Cuál?... La unidad de los tres modos es la unidad de una maduración.

"Es una unidad estructural. La madurez enriquece pero es porque es necesario madurar. ¿Para qué? Para ser plenariamente lo que ya se es. Esta indigencia de maduración es pues una insuficiencia. El logos y la razón no hacen sino colmar la insuficiencia de la aprehensión primordial, pero gracias a ello, y sólo gracias a ello, se mueven en la realidad... Logos y razón son plenificación incremental de una inamisible y fontalmente presente impresión de formalidad de realidad. Es la unidad radical de los tres modos de intelección" (*Inteligencia razón*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 319-324). En 1981, Ellacuría hizo una amplia reseña de *Inteligencia sentiente*, que refleja mucho de su propio pensamiento. Ver. *Razón y Fe*, Madrid, 1981, pp. 126-39.

8. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 346.
9. *Ibid.*, p. 348.
10. Ver Ignacio Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", en *ECA*, San Salvador, 1975, pp. 418 y ss.
11. Ignacio Ellacuría, "El concepto de estructura en Zubiri", en *Realitas I*, Madrid, 1974, pp. 12.