

Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría

Antonio González

Resumen

El autor muestra en este artículo cuál ha sido la aportación de Ignacio Ellacuría a la constitución de lo que se podría denominar una "filosofía de la liberación". Esta filosofía sería, en la perspectiva de Ellacuría, una filosofía de la realidad histórica, no solamente en el sentido de que la realidad histórica es el centro de atención de esta reflexión, sino también en el sentido de que la filosofía de la liberación haría de la praxis histórica de liberación su propio punto de partida.

El tema que aquí vamos a tratar está delimitado al menos en dos sentidos. En primer lugar, aquí se considerará solamente un aspecto de la profusa y ciertamente variada actividad intelectual de Ignacio Ellacuría: su labor filosófica. Y, en segundo lugar, esta labor filosófica se tratará no por ejemplo desde el punto de vista —legítimo e importante— de su colaboración con Xavier Zubiri, sino de la perspectiva que para quienes trabajamos o hemos trabajado en filosofía en El Salvador resulta de especial interés: la perspectiva de su contribución a lo que, en términos generales, podríamos llamar una "filosofía de la liberación". A mi modo de ver, su artículo de 1985 sobre la "Función liberadora de la filosofía"¹ define adecuadamente la meta última a la que apuntaban no solamente sus trabajos en filosofía, sino también los intereses filosóficos que él deseaba impulsar en la

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) de San Salvador. Ahora bien, esta dirección de su trabajo estaba de tal modo apoyada en la filosofía de Zubiri que, como vamos a ver a continuación, no se puede comprender adecuadamente sin referirnos a ella.

1. La labor socrática como labor filosófica

¿Cómo determinar la contribución de Ellacuría a la constitución de lo que muy vagamente hemos denominado una "filosofía de la liberación"? Desde mi punto de vista, sería un error comenzar a buscar una respuesta a esta cuestión en sus no escasos escritos filosóficos², para tratar de determinar en ellos cuáles son las tesis que más directamente enlazan con esa función liberadora que Ellacuría le atribuye a la filosofía. Se podría, por

ejemplo, comenzar diciendo que su Filosofía de la realidad histórica constituye el inicio de una consideración filosófica de la praxis liberadora. Esto es sin duda interesante, como veremos, pero pienso que no es ni lo primero a tratar ni lo más radical de su aportación a la filosofía latinoamericana. A mi modo de ver, la relevancia de su obra no está primeramente en éste o en cualquier otro *contenido* concreto de sus reflexiones filosóficas, sino más bien en el *carácter* mismo de su tarea intelectual.

Y, es que, estrictamente hablando, hay que comenzar diciendo que Ellacuría no construyó una filosofía, no elaboró un sistema filosófico tal como esto se entiende habitualmente en la historia de la filosofía. Y, sin embargo, se puede afirmar sin miedo a caer en el fácil panegírico que el carácter mismo de sus diversas tareas intelectuales fue filosófico, que Ellacuría fue un *filósofo* en un sentido pleno de la expresión, aunque tal vez no en el sentido usual. En un célebre estudio sobre Sócrates, señalaba Xavier Zubiri que la gran aportación de éste a la historia de la filosofía no consiste en una determinada tesis que se le pueda atribuir, ni siquiera en el hecho que Sócrates, a diferencia de los filósofos "naturalistas" que le precedieron, haya propuesto la vida humana y el mundo ético como objetos adecuados de la filosofía. Su originalidad estaría más bien en haber convertido a la filosofía misma en un estilo de vida humana auténtica, en haber hecho de la teoría un verdadero modo de existencia ética³.

Tal vez sea la forma socrática de filosofar y de ser filósofo la primera clave para aproximarnos a la obra de Ignacio Ellacuría. Parafraseando a Zubiri, podríamos trazar un paralelo con Sócrates, diciendo que *lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación.*

Analizar esto en concreto nos introduciría en consideraciones biográficas para las cuales no tenemos espacio aquí. Baste quizás con señalar que Ellacuría mostró con su vida (y —¿por qué no decirlo?— también con su muerte) que la función

social de la filosofía no es primeramente una función académica, y mucho menos una función legitimadora de uno u otro poder, sino —al menos como posibilidad— una función liberadora. Y que esta función liberadora no consiste en primera línea en la transmisión de una determinada filosofía, de una determinada tradición o de unos determinados conocimientos filosóficos, sino, como también fue el caso de Sócrates, en una tarea *mayéutica y crítica*.

Mayéutica no meramente en el sentido usual de *sacar a la luz* "educativamente" (últimamente, de *e-ducere*, extraer) lo que los discípulos de suyo ya saben, sino en un sentido más cercano a la expresión original griega *maieúomai* (ayudar en el parto, desatar). Pues se trata de acompañar filosóficamente la difícil hora histórica de los pueblos del tercer mundo, situándose parcialmente del lado de quienes tratan de impedir que triunfe la muerte y del lado de la nueva idea que, a pesar de todas las dificultades, pugna por nacer. Esta *mayéutica histórica* no hace inútil la labor intelectual, sino que la exige con verdadera urgencia y, si cabe, con más calidad de la usual; aunque por supuesto señala al intelectual horizontes y fines que van más allá de los meramente profesionales.

Y una labor entonces también *crítica*, porque la opción filosófica por la vida conduce al enfrentamiento con tantas ideologizaciones —filosóficas y no filosóficas— que presentan el dominio de la opresión violenta y de la muerte, no sólo en El Salvador, sino en el orden político y económico mundial, como un sistema de libertad y de democracia. En esta tarea desideologizadora invirtió Ellacuría sus no pocas cualidades intelectuales, su fina y mordiente ironía e incluso su buen conocimiento de las viejas armas de los sofistas, ahora no puestas a disposición de las élites atenienses, sino al servicio de lo que él solía llamar las "mayorías populares".

El precio que por ello hay que pagar a los poderosos de este mundo lo sabemos sobradamente. Aquí también se hace trágicamente significativa nuestra referencia a Sócrates, de quien Ellacuría escribía hace años que su actividad filosófica había sido verdaderamente crítica "tanto por su personal insatisfacción con lo que ya sabía como

Ellacuría fue un filósofo en un sentido pleno de la expresión, aunque tal vez no en el sentido usual.

por su constante confrontación con quienes se pensaban depositarios del verdadero saber y del verdadero interés de la ciudad sólo por la posición social o política que ocupaban. Lo primero lo llevó a un permanente combate consigo mismo; lo segundo, a una batalla desigual con los poderosos de su tiempo. Tuvo que dejarlo todo y lo poco que le quedó —los últimos años de su vida, las cenizas de su existencia— se lo arrebataron en nombre de los dioses y de las buenas costumbres de la ciudad⁴.

2. Su formación filosófica

Obviamente, lo que aquí hemos denominado una existencia filosófica como modo socrático de hacer filosofía no consiste simplemente en una forma de vida como puede ser la de un hombre público o la de un crítico social. La existencia filosófica, para serlo verdaderamente, ha de enfrentarse con los problemas propios de la filosofía, y esto no solamente de una forma ocasional, sino como cuestión radical que determina el carácter mismo de esa existencia.¹ Dicho en otros términos, la dimensión liberadora de una forma de vida filosófica es inseparable, justamente por el carácter de ultimidad de toda filosofía, de la pregunta filosófica por la liberación. Entonces, ¿en qué consiste la contribución de Ellacuría al planteamiento filosófico de esta pregunta?

Ignacio Ellacuría se formó inicialmente, como la inmensa mayoría de los sacerdotes católicos de su tiempo, en la filosofía neo-escolástica, sobre todo durante sus estudios en Cotacollao (Ecuador). Sin embargo, pronto tomó conciencia de los límites de la tradición aristotélico-tomista y, ya antes de continuar su formación en Europa, se interesó por la filosofía de Ortega y Gasset y la de Bergson, sobre quienes publicó algunos artículos. En Innsbruck (Austria), entre 1958 y 1962, entró en contacto con K. Rahner, y a través de él con la filosofía de Heidegger y con el existencialismo. Desde principios de los años sesenta trató asiduamente a Xavier Zubiri, quien lo impresionó profundamente, e inició con él la preparación de

su doctorado. Ya desde entonces, Ellacuría se convirtió en el colaborador más cercano del filósofo vasco⁵.

La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri es el título de la tesis doctoral que terminó en 1965 y que ha de defender ante un tribunal compuesto principalmente por viejos adversarios —escolásticos— del filósofo. El pensamiento de Ellacuría en este tiempo está dominado casi exclusivamente por las nuevas perspectivas abiertas por la metafísica de Zubiri, sobre todo por su estudio "talitativo" y transcendental del viejo problema filosófico de la esencia. El libro de Zubiri sobre este problema había aparecido pocos años antes y era tenido por la obra definitiva del filósofo, cosa que hoy, después de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia⁶, ya no puede afirmarse sin más.

En este punto, uno puede con toda justicia preguntarse, y bien, ¿qué tiene que ver este análisis de la esencia, donde Zubiri sin duda afronta temas decisivos de la metafísica clásica, con lo que aquí hemos denominado una "filosofía de la liberación"? Ciertamente, los trabajos filosóficos de Ellacuría en este tiempo, aunque muy marcados aún por el pensamiento de Zubiri, nos dan ya algunas pistas sobre sus intereses y sobre la dirección que va a seguir en su evolución ulterior. A Ellacuría le interesa, ante todo, el novedoso tratamiento que Zubiri hace de la *historicidad* humana⁷, pues entiende que éste es justamente uno de los principales temas en el diálogo con la filosofía marxista, en concreto con el materialismo histórico. Ahora bien, dado que el materialismo histórico ha sido fundamentado por Engels en el materialismo dialéctico, los problemas planteados por esa filosofía atañen también a la filosofía de la naturaleza y más radicalmente aún a la *prima philosophia*⁸.

Este diálogo con el materialismo dialéctico determina el interés de Ellacuría por dos grandes temas de la metafísica zubiriana: en primer lugar, la original idea de *estructura* trazada en *Sobre la esencia*, que puede resultar especialmente fecunda para un estudio no "estructuralista", sino estruc-

tural de las realidades sociales e históricas⁹. En segundo lugar, Ellacuría intentó deshacer una ciertamente falsa imagen de la filosofía zubiriana, aunque tal vez motivada por el estilo y el carácter parcial de *Sobre la esencia*: la filosofía de Zubiri, insistirá, no proporciona una imagen estática, sino radicalmente *dinámica* de lo real. Por esto llamará repetidamente la atención¹⁰ sobre el curso oral de Zubiri de 1968, titulado precisamente *Estructura dinámica de la realidad*, que a pesar de su importancia ha permanecido inédito hasta fechas recientes¹¹.

A mi modo de ver, este estudio es de suma importancia, no solamente porque nos proporciona un interesante acceso a la filosofía zubiriana, sino también, en la perspectiva que aquí nos interesa, porque nos proporciona la clave para entender la evolución filosófica de Ellacuría, quien, más allá de un diálogo entre el materialismo dialéctico y lo que podríamos llamar la "cosmovisión" zubiriana, terminará esbozando una verdadera filosofía de la liberación.

3. El horizonte de la filosofía de la liberación

La pregunta a la que tratamos de responder — ¿cómo llegar a una filosofía de la liberación desde la filosofía de Zubiri?— podría plantearse, en el caso concreto de la trayectoria intelectual de Ignacio Ellacuría, del modo siguiente: Ellacuría ha interpretado la filosofía de Zubiri como un "realismo materialista abierto"¹², definición en la que se subraya, por una parte, la sólida crítica de Zubiri a la tradición idealista occidental y, por otra parte, el papel central que Zubiri otorga a la materia en su cosmovisión evolutiva. Ahora bien, esta calificación, sin duda algo apresurada, podría despertar la sospecha de que, en el fondo, Zubiri se continúa moviendo en lo que él mismo ha considerado como el horizonte de la filosofía helénica, esto es, el horizonte de la naturaleza y del movimiento, el horizonte en el que Aristóteles, con enorme sagacidad biológica, crea genialmente las categorías de sustancia, de acto y de potencia¹³. En este sentido, Zubiri aparecería como un corrector, todo lo original que se quiera, de las viejas categorías de la filosofía clásica, pero se hallaría situado en el mismo horizonte de problemas que

aquella: la sustancia sería ahora *sustantividad*, el acto *actualidad* y la potencia *dinamismo*. Su filosofía aportaría ciertamente un rechazo del subjetivismo moderno, que convierte a la conciencia humana —como vivamente lo describía Ortega¹⁴— en el continente del universo entero, pero su alternativa al mismo no sería más que un nuevo tipo de naturalismo, como también lo es en el caso del materialismo dialéctico de Engels. Para tal filosofía el hombre y su inteligencia consistirían en un mero resultado de la evolución natural del cosmos, desde la cual —y sólo desde la cual— habrían de ser entendidos.

Sin embargo, y a pesar de haber subrayado con frecuencia la relevancia de lo material y de lo biológico en la vida humana¹⁵, no es éste el modo en que Ellacuría ha interpretado a Zubiri. Ellacuría es desde un principio consciente que en el núcleo mismo de la filosofía de Zubiri hay una íntima imbricación entre la realidad del cosmos y la inteligencia humana¹⁶ que impide hablar sin más de naturalismo, pues "la realidad es sólo fuente de luz referida a una inteligencia, a una inteligencia, claro está, que a su vez esté vertida a la realidad"¹⁷. O, como decía el mismo Zubiri con una expresión lapidaria que, a mi modo de ver, resume magistralmente el sentido último de su trilogía sobre la inteligencia, "es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"¹⁸. Por esto, el ser humano, que por una parte es ciertamente un resultado de la evolución del cosmos, es por otra parte, en palabras de Zubiri, "el lugar de la realidad"¹⁹. Afirmar esto significa ir más allá, tanto del horizonte naturalista helénico como del subjetivismo moderno, con lo cual Zubiri se habría situado, según Ellacuría, en un nuevo horizonte en el cual "el hombre no es ni polvo del universo ni envoltorio del mismo; es a la vez ambas cosas en intrínseca determinación"²⁰.

El problema obviamente consiste en *cómo* mantener "ambas cosas" a un tiempo. Esta es, a mi modo de ver, una de las cuestiones decisivas de la hermenéutica zubiriana. Cabe, por ejemplo, subrayar el primer polo de la síntesis, esto es, el primado de la realidad sobre la inteligencia, la



cual en el fondo no sería sino otra realidad más del cosmos, aunque, eso sí, una realidad privilegiada por su apertura trascendental al todo de lo real. Cabe también, apoyándose sobre todo en los recientes estudios genéticos sobre el pensamiento de Zubiri y sobre sus relaciones con la fenomenología²¹, mantener la teoría de la inteligencia como punto de partida radical de la filosofía zubi-

riana, admitiendo, eso sí, el *prius* de la realidad en la intelección.

No nos interesa entrar aquí en la discusión "intrazubiriana", sino más bien determinar la posición de Ellacuría ante la misma. Sobre esto se podría decir lo siguiente: si bien Ellacuría en un principio, por influjo de *Sobre la esencia*, tiende

hacia una interpretación más —por así decirlo— “cosmológica” o naturalista de la filosofía de Zubiri, su interés por la constitución de una filosofía de la liberación le inclinará, en algunos de sus escritos, hacia otro tipo de solución distinta de las apuntadas. Y aquí es donde el curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad* resulta especialmente iluminador.

Este curso tiene, en principio, un aspecto bastante “cosmológico”: Zubiri, después de analizar los dinamismos de la materia, de la vida, de la persona y de la sociedad, culmina su estudio de las estructuras dinámicas de lo real estudiando el dinamismo de la historia. Para Zubiri todos estos ámbitos de lo real se hallan “subtendidos dinámicamente” los unos por los otros, en constitutiva respectividad. Por eso, al llegar al dinamismo de la historia no puede menos de constatar que en la historia se hacen presentes todos los demás dinamismos de lo real. Pero estos otros dinamismos, señala Zubiri, están a su vez afectados por la historia, “lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que les pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal”²².

Este es un texto decisivo para entender el pensamiento filosófico de Ellacuría. En la perspectiva que aquí se abre, *el lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo, es precisamente la historia*. La transcendentalidad de lo real no se constituye simplemente ante una conciencia fenomenológica individual, sino en lo que Zubiri denomina el “mundo histórico”. Por esto la historia sería, precisamente, el ámbito donde se definiría el tercer horizonte de la filosofía, distinto tanto del horizonte helénico como del horizonte de la modernidad, pues, según Ellacuría, con la historia aparece para la filosofía una nueva concepción de la ultimidad. En su estudio sobre la “Función liberadora de la filosofía” sostiene Ellacuría que el concepto de lo último, determinado en la filosofía clásica por el ente natural, habría

experimentado un radical cambio en la edad moderna, que concibe lo último de la realidad en términos subjetivos; pero “tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último de modo que en él entre con plena vigencia la realidad de lo histórico”²³.

No se trata, evidentemente, de sustituir a la naturaleza o a la subjetividad humana, sino más bien de señalar el ámbito desde dónde éstas han de ser entendidas; por eso mismo se habla de “ampliación” de otros conceptos hacia un horizonte desde donde pueda enfocarse adecuadamente y sin recortes la totalidad de lo real: “la filosofía —sostenía Ellacuría ya en 1972— pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad en cuanto total. Pues bien, esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y a su vez cobra su última realización en la historia y por la historia”²⁴, que sería por eso el verdadero objeto de la filosofía²⁵.

4. El objeto de la filosofía de la liberación

“El objeto de la filosofía⁶ es justamente el título de uno de los trabajos filosóficos más importantes de Ignacio Ellacuría²⁶. En este artículo, después de analizar lo que Hegel, Marx y Zubiri han entendido como objeto de la filosofía, Ellacuría propone, a partir de ellos, pero yendo más allá de sus planteamientos, que se considere la *realidad histórica* —no ya la historia— como el objeto adecuado de la filosofía. Si bien, la totalidad de lo real es tanto para antiguos como para modernos el objeto de la filosofía, “lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, (...) no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real (...). A este último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica (...). Es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades ...”²⁷.

Por eso se habla de realidad histórica y no simplemente de historia, pues la realidad histórica abarca todas las demás formas de realidad (rea-

lidad material y biológica, realidad personal y social), sobre las que está subterrida dinámicamente, a la vez que en la realidad histórica es donde los otros tipos de realidad dan más de sí y donde alcanzan su mayor grado de apertura: en la realidad histórica se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino también el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real²⁹. Desde esta perspectiva se entiende bien el título y el contenido del libro de próxima aparición en el cual Ellacuría estaba trabajando ya desde los años setenta: se trata de una *Filosofía de la realidad histórica* en cuanto análisis de la presencia en la historia de las demás formas de realidad y de los demás dinamismos. Desde aquí vislumbramos también lo que Ellacuría entendió por una posible filosofía de la liberación: ésta consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad.

De ahí que el análisis de las distintas estructuras y dinamismos que componen la realidad histórica (desde la materia hasta la sociedad humana) sea, en realidad, un estudio, por así decirlo, de las estructuras transcendentales de toda posible actividad liberadora. Tras este análisis, Ellacuría culmina la obra arriba mencionada preguntándose en su último capítulo por lo específico del dinamismo histórico, esto es, por el carácter formal de la historia, para concluir que la llamada realidad histórica integralmente considerada tiene un carácter de *praxis*. Por *praxis* entiende él no un tipo de actividad humana en cuanto contrapuesta a otras (por ejemplo, a la teoría o, como quería Aristóteles, a la *poiesis*), sino "la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica"²⁹. Por su carácter transformador, la *praxis* histórica es el ámbito donde más claramente se expresa la imbricación entre hombre y mundo, pues "en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales", tanto que "es preferible hablar de respectividad co-

determinante"³⁰.

Ahora bien, una vez alcanzado un concepto tan abarcador de la praxis histórica, salta a la vista que la teoría en cuanto momento de esa praxis o, más radicalmente, la inteligencia humana misma, queda afectada por la historicidad. Dar cuenta de esto supone replantear adecuadamente el viejo problema filosófico del conocimiento desde el punto de vista de su historicidad³¹. Para ello se necesita, según Ellacuría, una "interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica. La inteligencia histórica es, por lo pronto, una inteligencia situada, es decir, una inteligencia que sabe no poder entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. Dicho en otros términos, (...) la realidad es histórica y (...) sólo un logos de la historia, un logos histórico puede dar razón de la realidad. Un logos puramente natural nunca daría razón adecuada de una realidad que es más que naturaleza"³².

5. La historización de la inteligencia

¿En qué consiste concretamente esta historización de la inteligencia? Ellacuría señalaba ya en los años sesenta las nuevas posibilidades que proporcionaba la filosofía de Zubiri para analizar el carácter social e histórico de la inteligencia³³. Sin embargo, los trabajos de Ellacuría en este ámbito son más bien ocasionales y fragmentarios, pues solamente la publicación de la trilogía zubiriana sobre la *Inteligencia sentiente*, en los años ochenta, hubiera hecho posible estudios más exhaustivos sobre el problema.

No podemos entrar aquí detalladamente en las múltiples aportaciones que la obra de Zubiri proporciona para el análisis de lo que clásicamente se denominaba la "relación entre teoría y praxis". Baste con apuntar que, a mi modo de ver, Zubiri aparece en esa trilogía como heredero de dos grandes intuiciones de la filosofía post-hegeliana (y, si se quiere, post-moderna) en torno al problema de la intelección. En primer lugar, la in-

El lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo, es precisamente la historia.

tuición de Nietzsche, según la cual el error clásico —o, como él diría, la mentira inveterada— del idealismo tiene en su raíz la artificiosa escisión entre inteligencia y sensibilidad, que ya encontramos en Parménides. A la separación de estas dos facultades cognoscitivas corresponde, desde los griegos, el dualismo metafísico entre dos ámbitos de lo real: el mundo sensible y el mundo inteligible. Y no solamente esto, es importante recordar, para el tema que estamos tratando, que esa dualidad de facultades cognoscitivas ha fundamentado, también desde Parménides, la escisión no metafísica, sino socio-teórica entre los —así llamados— “sabios” que se gufan por el logos y el “vulgo” que sigue las impresiones engañosas de sus sentidos. En cualquier caso, Zubiri entiende, como Nietzsche, que la radical superación del idealismo occidental solamente es posible mediante la reafirmación —en el caso de Zubiri rigurosamente fundada— de la íntima unidad entre sentir e inteligir.

Por una parte, respecto al sentir mismo, Zubiri hereda una intuición que ya encontramos en la crítica del joven Marx tanto al idealismo como al materialismo precedentes: la sensibilidad no es primariamente una facultad pasiva y meramente receptora, sino constitutivamente activa en su relación con el medio. De ahí que la relación del hombre con el mundo natural y social no consista primariamente en la contemplación, sino en la actividad transformadora. En virtud de este carácter activo del sentir humano Zubiri no hablará de “sensibilidad”, sino de *proceso sentiente*. En cuanto este proceso, como hemos visto, está radicalmente unido al inteligir usa el término nada caprichoso de *inteligencia sentiente*, que justamente resume las dos grandes intuiciones post-hegelianas a las que nos venimos refiriendo.

Y esto es precisamente lo que buscábamos: la historicidad constitutiva de la inteligencia humana tiene su fundamento radical en el carácter práxico del inteligir o, dicho en términos más rigurosos, en la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo.

Aunque Ellacuría no pudo trabajar detenidamente en estas ideas, sí desarrolló, en varios trabajos ocasionales, las líneas generales de lo que

con él hemos denominado una “inteligencia histórica”³⁴. Ellacuría pondrá de relieve, ante todo, que el fundamento evolutivo de este carácter *sentiente* de la inteligencia está justamente en su primaria función biológica: la inteligencia surge para hacer viable la especie humana y, por tanto, tiene en su misma estructura una referencia primordial a la vida³⁵. Esto no es óbice, claro está, para que la inteligencia, una vez que ha posibilitado al hombre la aprehensión de las cosas como reales, pueda asumir funciones que van más allá del mantenimiento biológico de la especie. Pero la función primaria del inteligir determina su fundamental carácter práxico con las siguientes consecuencias.

La inteligencia, en primer lugar, tiene su origen en una praxis social e histórica concreta, que determina justamente las *posibilidades* de toda actividad racional³⁶. Si lo específico del dinamismo histórico es la apropiación de posibilidades, se puede afirmar que la verdad racional, incluso en las disciplinas más abstractas, tiene un carácter constitutivamente histórico³⁷. Así se entiende también que Ellacuría, respecto al fenómeno de las ideologías, señale que antes de fijarse en las connotaciones peyorativas que ha venido a tener tal expresión (para las que él reserva el término de ideologización), es menester comprender la ideología en su estricta necesidad social, dada la estructura histórica de la inteligencia humana³⁸.

En segundo lugar, la inteligencia tiene no sólo un origen, sino también una destinación social, que no niega su autonomía relativa, pero que determina en forma de intereses la mayor parte de sus contenidos y tareas. Pero más radicalmente, la vinculación entre inteligencia e historia es, en tercer lugar, no solamente cuestión de origen y de destino de la actividad racional sino, como Ellacuría señala, un carácter constitutivo mismo de la intelección. Dado el carácter activo de la inteligencia y el carácter asimismo dinámico de todo lo real, la referencia del conocer humano a la praxis es la condición misma de su propia cientificidad³⁹. En el desarrollo de esta tercera tesis es donde la trilogía zubiriana sobre la inteligencia puede ser especialmente fecunda para la filosofía de la liberación.

En cualquier caso, tocó lo arriba apuntado

significa que cualquier filosofía y, en general, cualquier saber humano está obligado a tomar conciencia de su propia historicidad, de sus concretas vinculaciones con la praxis social de la que surge, a la que sirve y en la que se mueve, pues solamente a partir de esta conciencia de la propia situación es posible pretender objetividad e incluso universalidad, aunque se trate siempre de una objetividad y de una universalidad situadas.

6. Conclusión: el punto de partida de la filosofía de la liberación

Ahora bien, todo esto tiene un significado trascendental para delimitar el cometido de una filosofía de la liberación. Si el horizonte de esta filosofía es el horizonte de la historia, y por historia entendemos la praxis histórica en el sentido arriba mencionado, hay que señalar que la filosofía misma, como cualquier otra forma de teoría, queda también afectada por este horizonte. Dicho en otros términos, mientras que la historia como horizonte y como objeto es algo que comparten varias filosofías contemporáneas, hacer de la praxis histórica y, en concreto, de la praxis liberadora su propio punto de partida sería lo propiamente distintivo de la filosofía de la liberación. Por eso señala Ellacuría que "la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora"⁴⁰.

A esta altura de nuestra reflexión podemos entender mejor nuestras referencias iniciales a la dimensión socrática de la labor intelectual de Ellacuría: hacer de la liberación una forma de vida no es simplemente un problema ético o político, es una cuestión filosófica, porque toca al punto de partida del filosofar mismo. La historicidad de la inteligencia no determina simplemente una serie de preguntas epistemológicas, sino que afecta a la comprensión que la filosofía tiene de sí misma, pues ésta se descubre no solamente como un saber, sino como una forma de vida. Por eso mismo, y no solamente por motivos gnoseológicos o críticos, es por lo que no es posible una filosofía de la liberación sin una ver-

dadera vinculación histórica con la praxis liberadora.

No podemos entrar aquí en la consideración de cómo este punto de partida conlleva un nuevo tratamiento de muchos problemas filosóficos clásicos, mediante lo que Ellacuría denominaba su "historización": pensemos por ejemplo en la historización de conceptos como los de propiedad, derechos humanos o bien común, tema al que dedicó varios trabajos de filosofía social especialmente interesantes⁴¹. Baste con indicar ahora que lo decisivo para entender esta historización no consiste simplemente en que a los problemas se les dé un marco histórico, sino que su mismo tratamiento es histórico, es decir, parte del hecho de que está vinculado a una praxis histórica que quiere que sea liberadora.

Esto significa que la cuestión del objeto de la filosofía, a la que nos hemos referido anteriormente, no es suficiente para determinar lo más pro-



pio de la filosofía de la liberación. O, expresado más radicalmente, el objeto de la filosofía define lo característico de la filosofía de la liberación solamente si se lleva hasta las últimas consecuencias la aceptación de la realidad histórica como tal objeto. Pues por objeto de la filosofía no se puede entender simplemente el "tema" sobre el que ésta reflexiona desde una supuesta neutralidad, como el término "realidad histórica" pudiera equivocadamente sugerir. La *praxis* histórica, además de ser tema, determina el punto de partida y, por tanto, el carácter y los contenidos mismos de esa reflexión.

Por eso, Aristóteles sostenía que la filosofía es "la ciencia que se busca", pues la constitución de su objeto es también la constitución de sí misma. Esto es algo que Ellacuría comenzó a plantear en sus últimos trabajos filosóficos: "la complejidad y riqueza de lo histórico —decía en 1985— no sólo replantea la dimensión exacta de lo último y de las categorías apropiadas para desarrollarlo, sino que, como es necesario, replantea también la relación entre *pensar* y *ser* en nuevos términos que obligan a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas..."⁴².

Esta introducción del problema de las ideologías en el corazón mismo de la metafísica significaría la construcción de una filosofía de la liberación como filosofía de la *praxis* histórica, donde este "de" es, a un tiempo, objetivo y subjetivo, pues señala tanto el objeto como el punto de partida del filosofar. Este planteamiento, que Ellacuría no pudo desarrollar, pudiera haberle llevado incluso a introducir correcciones importantes en su *Filosofía de la realidad histórica*, pues la *praxis* histórica, que allí es culminación, se convierte ahora también en principio, tanto en el *ordo essendi* como en el *ordo cognoscendi*: la naturaleza y el hombre son afectados parcial, pero "físicamente" por la *praxis* histórica, la cual condiciona también el conocimiento humano de los mismos.

Pero esto ya son temas que superan los límites de esta aproximación. En cualquier caso, conviene no olvidar el hecho que, como él mismo decía, "lo

esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral (...) de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida"⁴³. Espero que estas líneas hayan contribuido a aclarar y a profundizar un poco el contexto y el contenido filosófico de esta afirmación.

Notas

1. Publicado en *ECA*, 1985, 435-436, pp. 45-64.
2. Pronto esperamos que vea la luz el libro de Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica*. Con él se publicará una amplia bibliografía de sus escritos filosóficos.
3. Ver *Naturaleza, historia, Dios*, 9a. ed., Madrid, 1987, p. 251.
4. Ver su "Filosofía, ¿para qué?", *Abra*, San Salvador, 1976, 11, pp. 42-48.
5. De este tiempo quedan en su archivo los resúmenes que Ellacuría hacía de sus conversaciones con Zubiri, los cuales reflejan con agudeza el más bien desolado panorama intelectual español de entonces y las opiniones de Zubiri al respecto.
6. Ver X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962; *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1981; *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983.
7. Ver "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", *Estudios de Deusto*, 1966, 28, pp. 245-286 y 523-548.
8. Otra cuestión, que Ellacuría entonces no se plantea, es si el materialismo dialéctico es o no, en realidad, la mejor expresión de la filosofía marxista.
9. Ver "La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri", *Realitas I*, Madrid, 1984, p. 138.
10. Ver "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, t. 1, Madrid, 1970, pp. 505-523.
11. Madrid, 1989.
12. "Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri", en I. Tellechea Idígoras (ed.), *Zubiri 1898-1983*, Vitoria, 1984, p. 55.
13. Ver *Naturaleza, historia, Dios*, op. cit., pp. 267-287.
14. Ver J. Ortega y Gasset, "Las dos grandes metáforas" (1924), en sus *Obras completas*, vol. 2, Madrid, 1963, pp. 384-400.
15. Ver "Fundamentación biológica de la ética", *ECA*, 1979, 368, pp. 418-428.

16. Ver "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", *op. cit.*, pp. 487-488.
17. Ver "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 53.
18. Ver *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 10.
19. Ver, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, p. 79.
20. Ver, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", *op. cit.*, p. 523.
21. Ver, A. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (2a. ed.), Salamanca, 1983.
22. Ver, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p. 272.
23. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 52.
24. "Filosofía y política", *ECA*, 1972, 284, p. 377.
25. Ver, *ibid.*
26. El artículo tiene como origen una comunicación en un encuentro latinoamericano de filosofía y fue publicado en *ECA*, 1981, 396-397, pp. 963-980.
27. *Ibid.*, pp. 977-978.
28. Ver, *ibid.*, p. 978.
29. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 57.
30. *Ibid.*, p. 57.
31. Sobre la urgencia de este estudio para la filosofía de la liberación véase *ibid.*, p. 54.
32. Ver "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 384.
33. Ver "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", *op. cit.*, pp. 539 ss.
34. Ver, por ejemplo, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", *ECA*, 1988, 477, p. 633-650.
35. Ver, "Hacia una fundación filosófica del método teológico latinoamericano", *ECA*, 1975, 322-323, p. 419.
36. Ver, *ibid.*, p. 420.
37. Ver, Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, *op. cit.*, pp. 292-317.
38. Ver, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, pp. 47-49.
39. Ver, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *op. cit.*, p. 421.
40. "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 56.
41. Ver, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *ECA*, 1976, 335-336, pp. 425-449; "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Tamez y S. Trinidad (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, t. 2, San José, 1978, pp. 81-94.
42. "Función liberadora de la filosofía", p. 52.
43. *Ibid.*, p. 62.