

Héctor Samour

Voluntad de liberación

La filosofía de Ignacio Ellacuría

Se ruega al autor haga
las correcciones oportunas
así como el V.º B.º a la portada.

Fecha y Firma

Voluntad de liberación • Héctor Samour

EDITORIAL COMARES

FILOSOFÍA HOY



VOLUNTAD DE LIBERACIÓN
LA FILOSOFÍA DE IGNACIO ELLACURÍA

HÉCTOR SAMOUR

VOLUNTAD DE LIBERACIÓN
LA FILOSOFÍA DE IGNACIO ELLACURÍA



EDITORIAL COMARES (GRANADA)

2003

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)



© Héctor Samour

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril, parcela 208
Teléfono 958 46 53 82 • Fax 958 46 53 83
18220 Albolote (Granada)

E-mail: comares@comares.com
<http://www.comares.com>

ISBN: ??????-???-? • Depósito Legal: GR. ???-2002

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.



A Ignacio Ellacuría, en memoria

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	
CAPÍTULO I. LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ELLACURÍA	
CAPÍTULO II. EL REALISMO MATERIALISTA ABIERTO	
1. Una nueva forma de realismo	
1.1. La primariedad epistemológica de la realidad	
1.2. La sensibilidad como acceso a la realidad	
1.3. La superación de toda forma de dualismo antropológico o metafísico	
1.4. Logos y razón como modos ulteriores de intelección sentiente	
2. El carácter práxico y abierto de la realización humana . . .	
2.1. La acción humana en su triple carácter de agente, actor y autor	
2.2. El carácter social de la realización humana	
3. La realización histórica de la realidad humana	
3.1. El carácter impersonal del proceso histórico	
3.2. El phylum como sujeto de la historia	
3.3. La historia como apropiación y actualización de posibilidades	
3.4. La historia como proceso de capacitación	
4. El Yo histórico	
5. La apertura a la realidad como principio ético	
5.1. Hacerse cargo de la realidad	

- 5.2. Cargar con la realidad
- 5.3. Encargarse de la realidad
- 6. La apertura a la realidad como principio de apertura a lo absoluto
- 7. La principalidad metafísica de la realidad.
 - 7.1. El método filosófico.
 - 7.2. Ciencia y filosofía
- 8. El carácter material, estructural y dinámico de la realidad.
 - 8.1. La materialidad de lo real
 - 8.2. La evolución biológica como proceso de liberación
 - 8.3. La liberación como dinamismo transcendental de la realidad
- 9. Lo metafísico como sistema dinámico-transcendental
- 10. Conclusión: el significado del realismo materialista abierto

CAPÍTULO III. FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

- 1. La historia como lugar de plenificación y revelación de la realidad
- 2. Historia, verdad y libertad
- 3. Filosofía de la historia y liberación
 - 3.1. El problema de la transcendencia histórica
 - 3.2. El problema de persona-comunidad
- 4. El diálogo con Hegel y Marx
 - 4.1. Materialismo dialéctico y materialismo histórico.
 - 4.2. El materialismo histórico como filosofía de la praxis
- 5. La praxis histórica
 - 5.1. Dinamismo estructural y dinamismo dialéctico
 - 5.2. El carácter transcendental e irreductible de la praxis histórica
 - 5.2.1. La praxis histórica como actualidad última de la apertura dinámica de la realidad
 - 5.2.2. La praxis histórica como principio de personalización y de libertad
 - 5.2.3. La praxis histórica como principio de situacionalidad
 - 5.2.4. La praxis histórica como principio de totalización
 - 5.2.5. La praxis histórica como principio de revelación de la realidad

6. Conclusión: la praxis como dinamismo de la realidad histórica

CAPÍTULO IV. LA FILOSOFÍA POLÍTICA COMO FILOSOFÍA HISTÓRICA

1. La dimensión política de la filosofía
- 1.1. El logos histórico como el logos adecuado para la politización de la filosofía.
- 1.2. Sócrates como modelo de filósofo político
2. La metafísica como base metodológica e instrumental de la filosofía
3. La filosofía como momento ideológico de la praxis
- 3.1. Ideología e inteligencia
- 3.2. La necesidad histórica de la ideología.
- 3.3. La ideologización
- 3.4. El carácter ideológico de la reflexión filosófica
4. La historización como método de desideologización
5. Transición: hacia la definición de la función liberadora de la filosofía

CAPÍTULO V. LA FILOSOFÍA HISTÓRICA COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. Estructura de la realidad histórica
- 1.1. Los subsistemas básicos de la realidad histórica
- 1.2. Sujeto de la historia, liberación y estructura histórica
- 1.3. El problema del sujeto de la historia
- 1.3.1. La subjetividad estructural
- 1.3.2. Sujeto histórico y sujeto de la historia
2. La configuración actual de la realidad histórica
- 2.1. La realidad histórica del mal.
- 2.2. La perspectiva global: una historia universal única ..
- 2.3. La civilización del capital
- 2.4. La alternativa: una civilización de la pobreza
3. La función liberadora de la filosofía
- 3.1. El problema de la filosofía latinoamericana
- 3.2. La praxis histórica como objeto y punto de partida de la filosofía de la liberación
- 3.3. La filosofía de la liberación como momento teórico de una praxis histórica de liberación

- 3.4. El carácter histórico de la función liberadora de la filosofía
- 3.5. La necesidad de ubicarse en el lugar adecuado del proceso liberador
- 4. Filosofía liberadora con rigor intelectual y radicalidad socrática

- BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Si bien se han escrito una cantidad relativamente grande de artículos y tesis de grado sobre diversos aspectos del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, hasta ahora no se cuenta con un estudio sistemático de toda su producción filosófica que muestre la unidad de todos esos aspectos y que defina con claridad lo propio y original de su pensamiento, más allá de lo que pueda haber de la filosofía de Xavier Zubiri, filósofo vasco, de quien Ellacuría fue su amigo y su más estrecho colaborador.

Hasta hace muy pocos años, intentar realizar esto no era una tarea fácil, porque a diferencia de su producción teológica o incluso de su producción en el campo del análisis socio-político, la mayor parte de la producción estrictamente filosófica de Ellacuría permaneció inédita durante mucho tiempo, lo que dificultaba enormemente cualquier intento de sistematizar y caracterizar con propiedad su pensamiento filosófico. Sólo se conocía de ella una cantidad relativamente pequeña de artículos, publicados ocasionalmente por Ellacuría, la mayor parte de ellos dedicados principalmente a exponer o explicar el pensamiento de Zubiri. Esto provocaba la impresión de que no había realmente un *corpus* filosófico coherente y original, sino más bien una serie de trabajos eventuales, más o menos originales y sugerentes, pero fundamentalmente dedicados a divulgar la filosofía zubiriana. Incluso se generaba la apariencia de que Ellacuría era más teólogo que filósofo¹. En estas condicio-

¹ Cfr. R. CARDENAL, «Ser jesuita hoy en El Salvador», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 493-494, 1989, p. 1015.

nes, se hacía también difícil ver la conexión y la unidad teórica entre sus últimos artículos, específicamente en aquellos en los que expresaba su intención de constituir una filosofía de la liberación de cara a la realidad latinoamericana², y sus escritos más zubirianos de los años anteriores. Parecía, entonces, que su proyecto filosófico de liberación era una ocurrencia afortunada de Ellacuría, muy influenciada por la teología de la liberación, pero sin ninguna vinculación teórica relevante con la filosofía de Zubiri.

Todo esta impresión empezó a modificarse a partir de la publicación póstuma de su *Filosofía de la realidad histórica* en 1990³. Este trabajo, que Ellacuría había redactado en 1976, nos revelaba por primera vez la coherencia y la sistematicidad de todo su esfuerzo filosófico maduro, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando terminó y defendió su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid⁴. Dicha tesis, desarrollada sobre la base de la metafísica zubiriana y realizada bajo la dirección personal del propio Zubiri, se convertirá en el punto de partida de la labor filosófica que Ellacuría desplegará en los décadas siguientes y cuya expresión máxima lo constituirá precisamente su *Filosofía de la Realidad Histórica*. En efecto, en esta obra Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar teóricamente el concepto de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente otras formas de praxis política, que se habían venido desarrollando en el Continente, predominantemente bajo la inspiración del marxismo, y que a los ojos de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado as-

² Cfr. «Función liberadora de la filosofía», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 435-436, pp. 45-64.

³ *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, 606 pp. La edición estuvo a cargo de Antonio GONZÁLEZ Fernández, sobre la base de un texto mecanografiado que ELLACURÍA le había confiado en 1985, y al cual le añadió como introducción y como conclusión el texto sobre «El objeto de la filosofía», que ELLACURÍA había publicado en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) en 1981.

⁴ *La principialidad de la esencia en XAVIER ZUBIRI*, tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 1965, 1094 pp.

pectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía⁵. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento ellacuriano y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad de Zubiri a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana.

Al texto fundamental sobre la realidad histórica se sumaron posteriormente una gran cantidad de escritos y cursos filosóficos inéditos que se encontraban en los archivos personales de Ellacuría⁶, los cuales, a la vez que confirmaban su ingente esfuerzo filosófico, venían a proporcionar nuevos elementos para lograr una mejor y más adecuada interpretación de su pensamiento filosófico y de la génesis de su proyecto filosófico de liberación. En este sentido, especial mención merecen los textos de los cursos filosóficos que Ellacuría impartió en la UCA de San Salvador en la década de los setenta, en los que no se limitaba a explicar un determinado autor o corriente sino, principalmente, a desarrollar su filosofía mediante la aplicación de la filosofía de Zubiri al análisis de problemas de la realidad social o a través de diálogo de la filosofía zubiriana con ciertos autores, como Aristóteles, santo Tomás, Kant, Hegel y Marx.

Por tanto, podemos afirmar, a manera de hipótesis, que toda la producción filosófica ellacuriana, específicamente la que arranca desde mediados de la década de los sesenta, encuentra su unidad y su sentido en el intento de Ellacuría por constituir una filosofía de la liberación latinoamericana sobre la base de su filosofía

⁵ Cfr. «El objeto de la filosofía», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 396-397, 1981, pp. 963-980.

⁶ En la biblioteca «Juan Ramón Moreno» del Centro Monseñor Romero de la UCA de San Salvador se encuentran todos los inéditos de I. ELLACURÍA. Actualmente el departamento de filosofía de la UCA ha editado y publicado dos volúmenes de sus obras completas.

de la historia. En consecuencia, no estamos frente a una serie de trabajos filosóficos ocasionales, sino ante un pensamiento filosófico coherente y con pretensiones sistemáticas, resultado de un proyecto intelectual propio que buscaba interpretar el pensamiento de Zubiri para ponerlo al servicio de las necesidades concretas de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo en general⁷. En no pocas ocasiones Ellacuría reconoció que sus planteamientos sobre el carácter político que les asignaba a la filosofía y a la teología se debían en gran medida a la filosofía de Zubiri, aunque supusieran una reconstrucción en orden a resolver los problemas que planteaba la realidad latinoamericana y no pretendieran, por consiguiente, una repetición exacta del pensamiento explícito de Zubiri⁸. En esta línea Ellacuría afirmaba que

el carácter puro de su filosofía no hace fácil la tarea a filósofos *segundos* que quieren referirse filosóficamente a ámbitos más inmediatos de realidad; debe recordarse, no obstante, que Zubiri mismo ha tratado filosóficamente problemas no tan abstractos como son los de la metafísica o algunas partes de su filosofía de la inteligencia. Con todo ha de resaltarse que sólo tras una profundización laboriosa y creativa de su pensamiento y tras un desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad se está en condiciones de superar una repetición mecánica de su pensamiento para ponerlo al servicio de la iluminación y transformación de realidades con las que él no se enfrentó⁹.

En consonancia con su concepción de la realidad histórica, para Ellacuría en la historia se da un crecimiento de la libertad a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte de condicionamientos materiales, sociales y políticos. La base de este proceso es la actualización y socialización de posibilidades. La filosofía, al estar situada históricamente y al re-

⁷ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», en *Realitas II.*, Madrid, 1976, p. 52.

⁸ Cfr. «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 322-323, 1975, p. 418.

⁹ «Aproximación a la obra completa de XAVIER ZUBIRI», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 421-422, 1983, p. 968.

flexionar y comprometerse con la verdad de su objeto, se ve necesariamente implicada con aquellas dinámicas de la historia que portan las posibilidades más altas de liberación. Esta es la razón que determina que a una filosofía de la realidad histórica le sea esencial una función liberadora ¹⁰, con una intrínseca dimensión política ¹¹.

Para Ellacuría la tarea de liberación le es exigida a la filosofía no sólo por razones éticas o sociológicas, sino, más profundamente, por razones epistemológicas y metafísicas. La razón es que la historia no es sólo el lugar donde los seres humanos van a ser lo que son y donde la humanidad va haciéndose en su unidad, sino la actualidad última de la apertura y de la realización trascendentales de la realidad; apertura y realización que queda en manos exclusivamente de la actividad humana y de lo que ésta pueda crear en la historia a partir del proceso de apropiación y actualización de posibilidades. De esta manera, el dar de sí de la realidad en el ámbito de la historia está vinculado al grado de libertad y humanización que alcancen los seres humanos. En el proceso de humanización y personalización de los distintos individuos y grupos humanos, se juega la revelación y la realización trascendentales de la realidad. O dicho de otra forma, en el problema humano y su resolución en la historia se juega la plenitud de la totalidad de la realidad.

Aquí aparece otro aspecto novedoso de la filosofía de Ignacio Ellacuría: el significado metafísico que adquieren ciertas categorías que usualmente se las utiliza con un significado más reducido referido al ámbito socio-político. Categorías como «praxis» o «liberación» adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, praxis no significa un mero hacer consciente y libre, sino un «hacer real de realidad»; liberación no significa mera liberación sociopolítica, sino, más profundamente, liberación de nuevas formas de realidad.

Es importante resaltar, además, el alcance de una serie de conceptos que Ellacuría elabora al proponer el modo concreto de realizar la función liberadora de la filosofía desde América Latina. Por

¹⁰ Cfr. «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*

¹¹ Cfr. «Filosofía y política», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 284, 1972, pp. 373-386.

ejemplo, el concepto de *historización* como método que busca remediar los desvíos fundamentales de la *ideologización*¹². La *ideologización* es fundamentalmente una abstracción de la realidad histórica, que hace de lo que es histórico algo natural al desvincular los conceptos y teorías de la praxis histórica. La *historización* busca la verificación histórica de cualquier formulación abstracta a través de su puesta con relación a la praxis histórica, mostrando así lo que encubre o descubre. La historización se convierte así en crítica liberadora de ideologizaciones y parte integrante de la dimensión crítica de la filosofía. La constitución de una filosofía liberadora exigirá romper con el horizonte del pensamiento dominante que encubre y falsea la realidad y propiciar así un nuevo discurso efectivamente liberador.

En la visión ellacuriana, el concepto de ideología adquiere dimensión metafísica por cuanto la dimensión epistemológica y metafísica de los fundamentos propia de un filosofar crítico y liberador lleva a descubrir la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas y a sentar las bases para ampliar el marco del concepto último de la metafísica. Al entrar lo histórico en la dimensión precisa de lo último de la realidad, ello obliga al filosofar a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el centro del discurso metafísico¹³.

En este contexto, es importante la crítica de Ellacuría a la civilización del capital y que viene a cuestionar la visión neoliberal de la historia. En la medida que la actual civilización esta causando deshumanización y empobrecimiento a la mayoría de la humanidad, y de que no es posible ni deseable su universalización práctica, ello permite relanzar la cuestión para el discernimiento de posibilidades en la actual situación mundial que permita la creación de una economía, una política y una cultura humanizadoras y liberadoras de las opresiones de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos del planeta, buscando construir una alternativa que

¹² «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 335-336, 1976, pp. 425-450.

¹³ Cfr. «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 51.

Ignacio Ellacuría definió como «civilización de la pobreza» o «civilización del trabajo»¹⁴.

A la luz de todo lo anterior, la reflexión filosófica de Ellacuría sobre la praxis histórica se revela también muy importante para su propia reflexión teológica y para la constitución de su teología de la liberación. Si antes de la publicación de su *Filosofía de la realidad histórica*, su filosofía y su teología aparecían como dos dimensiones aisladas de su actividad intelectual, sin algún tipo de conexión teórica significativa, a partir de su filosofía de la historia se hace evidente su vinculación y su unidad. La historia no es para Ellacuría sólo el objeto propio de la filosofía, sino también de la teología. Antonio González ha señalado la relevancia que tiene el concepto ellacuriano de historia para la teología de la liberación en cuanto permite superar la concepción ilustrada de la historia que frecuentemente ha adoptado la teología europea contemporánea. «Si bien es cierto que tal visión de la historia logra finalmente hacer resplandecer tras el caos aparente un plan providente (Kant) y por eso logra justificar a Dios mostrando que la historia tiene en realidad unidad y sentido (Pannenberg), sin embargo no logra justificar a las víctimas de la historia que aparecen como el precio necesario que hay que sacrificar al progreso: el juicio que sobre ellas pronuncia la historia universal es el juicio definitivo del Espíritu Absoluto (Hegel)»¹⁵.

Frente a la teología europea, la teología de la liberación de Ellacuría busca revisar el concepto ilustrado de historia, resaltando que ésta es en realidad un dinamismo abierto en el que la responsabilidad recae primariamente en la actividad humana y no en la divina. Desde esta perspectiva, la historia aparece como el lugar y dinamismo de la revelación de Dios. «Filosóficamente, la razón última es que Dios, como dice Ellacuría, siguiendo a Zubiri, no es una realidad trascendente a la historia, sino una realidad trascendente *en* la historia, en la cual se habría mostrado como

¹⁴ Cfr. «Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 17, 1989, pp. 141-184

¹⁵ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», en varios, *Voluntad de Vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993, p. 114.

solidario hasta la muerte con los pobres. No hay en este sentido dos historias, una historia profana y una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación no es otra cosa que la salvación de esta única historia. El mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional y, en este sentido, legitimado o justificado, sino que constituye un escándalo y un desafío permanente a la praxis liberadora en general y a la praxis cristiana en particular»¹⁶.

De hecho, se puede afirmar, desde un punto de vista filosófico, que aquello que dio unidad a las diversas dimensiones de la vida de Ignacio Ellacuría, como filósofo zubiriano, como rector de la UCA, como analista político y como teólogo de la liberación, fue su intención de contribuir a la producción de una filosofía con una función liberadora en el contexto latinoamericano que sirviera como iluminación de una praxis liberadora, una praxis ética, y como fundamentación teórica de la teología de la liberación. Y es que, en definitiva, para Ellacuría la filosofía no era una tarea puramente teórica sino primariamente una forma de vida. «No una mera reflexión filosófica sobre la liberación, sino una forma de vida filosófica entregada a la liberación»¹⁷. En él la voluntad de verdad y la voluntad de fundamentalidad estaban radicadas primariamente en una voluntad de liberación, sin la cual aquéllas no pueden adquirir su sentido pleno.

Conforme a las consideraciones anteriores, esta investigación se ha realizado con un doble objetivo: en primer lugar, analizar y sistematizar los aspectos centrales del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría; y, en segundo lugar, estudiar la génesis y constitución de su proyecto filosófico de liberación. El primer objetivo nos permitirá ver lo que tiene de propio y original su filosofía, así como su unidad y su coherencia; y el segundo, la forma en la que Ellacuría deriva y fundamenta dicho proyecto desde la metafísica zubiriana, así como su ubicación y su aporte específico dentro del conjunto de las principales corrientes de la filosofía de la liberación latinoamericana.

¹⁶ *Ibidem*, p. 115.

¹⁷ *Ibidem*.

Es importante destacar que esta investigación no pretende un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los temas de la filosofía de Ignacio Ellacuría, sino simplemente una interpretación general, lo más objetiva posible, de su filosofía, de su génesis, de sus supuestos y de sus tesis centrales, así como de las características principales de su proyecto filosófico de liberación. Lo que buscamos principalmente es proporcionar una presentación global de su pensamiento filosófico que sirva de referencia para futuras investigaciones sobre aspectos particulares de su filosofía.

CAPÍTULO I

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ELLACURÍA

Las etapas que distintos autores han propuesto sobre la evolución filosófica de Ellacuría no han logrado caracterizar adecuadamente el desarrollo de su pensamiento ni la génesis y fundamentación de su proyecto filosófico maduro. Roberto Valdés, por ejemplo, propone dos etapas, una que va de 1955-1967, en la que Ellacuría busca construir una nueva filosofía cristiana, primero a través de la síntesis entre la escolástica y el vitalismo y después asumiendo como base la filosofía de Zubiri, y otra que va de 1967-1972, en la que esa búsqueda se transforma en la adscripción de Ellacuría a la teología de la revolución¹⁸. El problema con esta interpretación es que no está nada claro que Ellacuría buscara expresamente construir una «nueva filosofía cristiana» para servir a su Iglesia, ni antes de su encuentro con la filosofía de Zubiri ni después. Además, proponer un cambio desde la filosofía a la teología, para mostrar la continuidad del supuesto proyecto filosófico juvenil de

¹⁸ R. VALDÉS, «La evolución del pensamiento filosófico de IGNACIO ELLACURÍA», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 577-578, pp. 1029-1047. El autor basa su interpretación en un texto que se encontró en el archivo de IGNACIO ELLACURÍA cuyo contenido se refiere la problemática de una filosofía cristiana. El problema es que se trata de un texto del que no se tiene certeza de que fue escrito por ELLACURÍA, ya que no tiene ninguna referencia de fecha ni de autor y, además, está redactado en forma de borrador. Por esta razón no se incluyó en la publicación del primer tomo de sus escritos filosóficos. En cualquier caso, si el autor del texto hubiera sido ELLACURÍA no podría tomarse como un escrito representativo de su evolución filosófica, ni mucho menos deducir, a partir de él, una interpretación sobre la orientación de su pensamiento.

Ellacuría en la siguiente etapa, me parece una interpretación un poco forzada, indebidamente justificada y con poca potencialidad para esclarecernos la génesis de su filosofía de la realidad histórica desde su particular interpretación y aplicación de la filosofía de Zubiri¹⁹.

Jorge Alvarado distingue tres etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico de Ellacuría²⁰. Una primera etapa, de 1952 a 1958, influida por la filosofía neoescolástica y por el pensamiento de Bergson y de Ortega; una segunda etapa, de 1958 a 1962, influida por el pensamiento de Rahner, Heidegger y el existencialismo; y una tercera etapa, de 1962 a 1989, claramente zubiriana, con tres fases: apropiación de la filosofía zubiriana, de 1962 a 1968; formulación de su filosofía de la realidad histórica y de una teología política, de 1969 a 1983; y formulación de una teología de la liberación entendida como soteriología histórica, de 1983 a 1989. El problema básico con esta propuesta es que sólo señala influencias pero no explica ni caracteriza la génesis del pensamiento filosófico de Ellacuría ni la transformación que va experimentando en las distintas etapas. Por otro lado, pretender periodizar en un mismo esquema de desarrollo el pensamiento filosófico y el pensamiento teológico de Ellacuría, no es un procedimiento adecuado y puede llevar a distorsionar la interpretación de su evolución filosófica. Esto no significa afirmar que el desarrollo de su filosofía no influya en el de su teología o que no se dé una unidad real en todas las dimensiones de su quehacer intelectual, sino simplemente indicar que el análisis riguroso de la evolución de su pensamiento filosófico exige ceñirse a este ámbito específico, sin que esto obste para establecer en el análisis las relaciones y vinculaciones que mantiene con otros ámbitos y niveles de su actividad intelectual²¹. De hecho, uno de los campos que tiene más relación con su filosofía de la reali-

¹⁹ El mismo autor expresa las dificultades que encuentra para justificar su interpretación del sentido de la evolución filosófica de ELLACURÍA, en la segunda etapa que propone. Cfr. *Ibidem*, p. 1038.

²⁰ J. ALVARADO, «Vida y pensamiento de IGNACIO ELLACURÍA», en varios, *Voluntad de Vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993, pp. 138 ss.

²¹ ELLACURÍA no fue un filósofo criptoteólogo ni un teólogo criptofilósofo. Fue auténtico filósofo y auténtico teólogo en una actividad intelectual profundamente consistente con una existencia ética dedicada a la liberación. Cierta-

dad histórica es su teología de la liberación, en la que aparecen muchas de sus tesis filosóficas centrales aplicadas en la fundamentación filosófica de su método o utilizadas en la formulación de sus concepciones fundamentales sobre la historicidad de la salvación y de la salvación como liberación²².

Rolando Alvarado establece dos momentos claves del quehacer filosófico de Ellacuría para permitirnos leer el conjunto de su proyecto filosófico: la liberación del idealismo que ha dominado a la filosofía occidental, propiciada por la superación del reduccionismo idealista llevada a cabo por Zubiri, y el aporte —desde la liberación alcanzada en el momento anterior— a la elaboración de una filosofía de la liberación latinoamericana²³. El pensamiento filosófico de Ellacuría sería la expresión del dinamismo continuo de los dos momentos. En esta interpretación la influencia del pensamiento filosófico de Zubiri en la filosofía de Ellacuría no radica, primariamente, en un conjunto de tesis, sino en esa orientación superadora del idealismo concretada en cinco grandes líneas: «la

mente su producción teológica supera con creces su producción filosófica. Por razones prácticas, opinaba que en América Latina era más urgente la teología que la filosofía, porque era más eficaz para una praxis de liberación; y por ello una buena parte de su producción más creativa y original la dedicó a la producción teológica. Cfr. R. CARDENAL, «Ser jesuita hoy en El Salvador», *op. cit.*, p. 1015.

²² Hay que destacar que los esfuerzos filosóficos de ELLACURÍA, durante los setenta y los ochenta, se orientan prioritariamente a la fundamentación filosófica de la teología de la liberación y no a la elaboración de una filosofía de la liberación. Es hasta mediados de la década de los ochenta en que ELLACURÍA formula expresamente su propuesta de filosofía de liberación a partir de su filosofía de la realidad histórica (Cfr. su artículo «Función liberadora de la filosofía», *Revista Estudios Centroamericanos*, ECA, núm. 435-436, 1985). Para indagar la relación entre su filosofía de la realidad histórica y su teología de la liberación se pueden consultar los siguientes textos, entre otros: *Teología política*, Secretariado social interdiocesano, San Salvador, 1973; «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 322-323, 1975; «Historicidad de la salvación cristiana», *Revista Latinoamericana de Teología* (1), 1984; «Historia de la Salvación», *Revista Latinoamericana de Teología* (28), 1993; «El desafío cristiano de la teología de la liberación», *Carta a las iglesias* (263-265), Año XII, 1992, San Salvador.

²³ R. ALVARADO, «De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», en varios, *Voluntad de Arraigo*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1994, pp. 13-38.

reificación del ente, la inteligización del logos, la reintegración e historización del hombre, la desnaturalización de la historia, y la desobjetivación de Dios en la fundamentación de la praxis humana»²⁴. Conforme a este planteamiento, el autor propone el siguiente esquema de maduración del pensamiento filosófico ellacuriano²⁵: una primera etapa de 1962 a 1972 caracterizada por la investigación, apropiación y difusión de la filosofía de Zubiri, vinculada al momento de liberación o superación zubiriana del idealismo, y una segunda etapa de 1972 a 1989, en la que se produce el pensamiento más propio y maduro de Ellacuría concretado en su propuesta de filosofía de liberación.

Esta interpretación tiene el mérito de darnos una clave para leer e interpretar el conjunto del pensamiento filosófico de Ellacuría y de destacar la superación radical del idealismo como una de las influencias más decisivas de la filosofía de Zubiri en la conformación de ese pensamiento. Sin embargo, la influencia de Zubiri en Ellacuría tiene un mayor alcance. Y es que el aporte de la filosofía de Zubiri a la filosofía de la liberación de Ellacuría no se reduce sólo a sus características críticas sino también a sus características sistemáticas, y el no plantearlo claramente así puede inducir a una comprensión inadecuada de su pensamiento y de la forma como deriva su filosofía de la liberación desde aquella filosofía. Ciertamente la orientación anti-idealista de la filosofía zubiriana es una influencia decisiva, pero también lo es el conjunto de sus tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas que Ellacuría asume positivamente para construir su filosofía de la realidad histórica, núcleo central de su filosofía de la liberación. Concretamente Ellacuría señala las siguientes: «su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-materialista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material y, sin embargo, abierta; una inter-

²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²⁵ R. ALVARADO, «Filosofía y praxis social en I. ELLACURÍA», ponencia presentada en el marco del Seminario IGNACIO ELLACURÍA, filosofía y praxis social en el Centro Pedro Arrupe de Sevilla, España, 17 de mayo de 1997. Referencia tomada de Juan Antonio SENENT DE FRUTOS, *ELLACURÍA y los Derechos Humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, p. 102.

pretación material de la historia»²⁶. El manejo crítico de estas tesis y la utilización del método filosófico zubiriano son los aspectos que Ellacuría encuentra útiles para hacer una filosofía desde América latina y para enfrentar filosóficamente los problemas que plantea su situación histórica²⁷.

Finalmente, Antonio González Fernández²⁸ sostiene que el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría obedece a

²⁶ «ZUBIRI en El Salvador», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 361-362, 1978, p. 950.

²⁷ Lo mismo se puede afirmar para su teología de la liberación, en la que el aporte de la filosofía zubiriana tanto en el orden epistemológico como en el metafísico fue muy importante. En un curso sobre teología de la liberación que impartió en 1987 ELLACURÍA destacó especialmente ese aporte. En el orden epistemológico señaló las tesis fundamentales de ZUBIRI que dan razón al método de la Teología de la Liberación: realidad e inteligencia son congéneres; habrá tanta más intelección cuanto haya más aprehensión de realidad; la superación de la logificación de la inteligencia con la inteligización del logos; sin aprehensión primordial de realidad todo logos afirmativo y toda razón presente son vacíos; el pensamiento occidental ha abandonado la realidad para refugiarse en el ser y en el sentido; no hay evasión posible de la materialidad en ninguno de los ejercicios de la inteligencia; la materialidad concreta en que se está configura esencialmente el inteligir; la materialidad es posibilidad enriquecedora pero también límite; en cada uno de los modos de intelección se deben poner en juego todas las posibilidades sentientes; en la aprehensión primordial están los aportes formales y no sólo los contenidos de los sentidos; en el logos están los fictos y los perceptos y la necesidad del campo; las rupturas no lógicas de la inteligencia obligan a una praxis vigilante.

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

²⁸ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la obra filosófica de IGNACIO ELLACURÍA», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) Núm. 505-506, 1990, p. 980.; y «Prólogo» en I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990, p. 10.

una evolución muy precisa de su pensamiento: una primera fase en la que la obra de Zubiri constituye casi exclusivamente el objeto de sus investigaciones y en la que descubre la posibilidad de un diálogo profundo y creativo con el marxismo, sobre todo con el materialismo dialéctico de Engels; y una segunda en la que la posición de Ellacuría se radicaliza transitando hacia un nivel más profundo. Si en la primera Ellacuría buscaba elaborar un nuevo materialismo mediante la formulación de un realismo materialista abierto, en la segunda supera esta perspectiva naturalista para tomar la actividad histórica como objeto y punto de partida de una filosofía con intención liberadora.

Ciertamente, como lo veremos detenidamente más adelante, en la evolución filosófica de Ellacuría hay un punto de partida naturalista determinado por su afiliación en la década de los cincuenta a la metafísica aristotélico-tomista; un naturalismo que va siendo superado por la influencia del vitalismo y del existencialismo de la época, pero que sólo será superado definitivamente a mediados de la década de los sesenta, cuando Ellacuría asuma plenamente la filosofía de la realidad desarrollada por Zubiri en *Sobre la esencia*²⁹, y en base a la cual realizará su tesis doctoral³⁰. En esta filosofía Ellacuría encuentra las bases para la formulación de un nuevo tipo de realismo, que califica como un realismo materialista abierto, y que será el núcleo desde el que elaborará su filosofía más original, a la vez que se convertirá en el punto de partida y en el fundamento de su propuesta de la realidad histórica como horizonte y objeto de la filosofía. Es más, para Ellacuría toda la filosofía que Zubiri hizo en vida, desde *Sobre la esencia* hasta la trilogía sobre la Inteligencia sentiente³¹, se puede calificar como un realismo materialista abierto o trascendente, término que para él sintetiza adecuadamente la novedad radical del realismo zubiriano en la historia de la filosofía y el aporte de su metafísica en la fundamentación

²⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 4.ª edición, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1972.

³⁰ *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, tesis doctoral en la Universidad Complutense, Madrid, 3 tomos, 1965, 1094 pp.

³¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1981.

de una concepción material, estructural, dinámica y abierta de la realidad ³².

De ahí que, efectivamente, se puede afirmar que en la evolución filosófica de Ellacuría hay un naturalismo inicial, determinado por su procedencia de la escolástica y por una filosofía centrada en las esencias, que después es superado mediante la formulación de un planteamiento filosófico realista, construido a partir de la metafísica zubiriana, que en su evolución posterior y en su radicalización llevará a la postulación de la historia como lugar pleno de realidad, tesis fundamental del proyecto de filosofía de la liberación de Ellacuría.

Uno de los problemas principales para periodizar, caracterizar e interpretar la evolución del pensamiento filosófico de Ellacuría es que hasta hace muy pocos años no se conocían muchos de sus escritos filosóficos inéditos y los textos de los cursos que Ellacuría impartió en la Universidad Centroamericana de El Salvador durante los años setenta ³³. En dichos cursos, Ellacuría no se limitaba a explicar un determinado autor o corriente sino, principalmente, a desarrollar su filosofía mediante la aplicación de la filosofía de Zubiri al análisis de problemas de la realidad social ³⁴ o a través de diálogo de la filosofía zubiriana con ciertos autores, como Aristóteles, santo Tomás, Kant, Hegel y Marx ³⁵. Por ello estos cur-

³² Cfr. «Aproximación a la obra completa de XAVIER ZUBIRI», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 421-422, 1983, pp. 965-983; y «Zubiri, cuatro años después», en *Diario 16*, sección de opinión, 21 de septiembre de 1987.

³³ Prácticamente hasta mediados de 1995, cuando el Departamento de Filosofía de la UCA ordenó y clasificó dichos textos, los investigadores pudieron tener acceso a ellos.

³⁴ Seminario sobre la reforma agraria en El Salvador impartido en 1973. Cfr. «Marco teórico valorativo de la reforma agraria», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 297-298, 1973.

³⁵ A manera de ejemplo se pueden citar los siguientes cursos (la mayor parte de ellos están próximos a publicarse por UCA Editores en el tercer volumen de sus escritos filosóficos): «La idea de naturaleza en la historia de la filosofía» (1970), «La idea de hombre en la historia de la filosofía» (1970), seminario sobre el hombre unidimensional de Marcuse (1970), «Hegel y el método dialéctico» (1973), «Antropología política» (1972), «Filosofía política» (1973), «La Fenomenología del espíritu de Hegel» (1972), curso de Metafísica (1974), «Persona y comunidad en ZUBIRI» (1974), «Filosofía de la historia» (1975),

esos son claves para indagar la génesis de su proyecto filosófico maduro así como para determinar la forma en que Ellacuría lo va definiendo desde la metafísica de la realidad de Zubiri.

También está el hecho de que varios textos que Ellacuría redactó en una fecha determinada, los publicó muchos años después, lo que viene a añadir más confusión sobre su ubicación y significación en la evolución de su pensamiento. El caso más evidente es el texto de su *Filosofía de la realidad histórica*, un texto mecanografiado de filosofía de la historia que Ellacuría redactó en 1976³⁶, pero que lo publicó hasta 1984 en tres cuadernos mecanografiados destinados a servir de material docente para sus cursos. Lo mismo se puede decir del texto sobre el sujeto de la historia, unos esquemas que Ellacuría redactó con ocasión de un seminario que dirigió sobre esa temática en 1978, pero que lo publicó hasta 1987, cuando repitió ese mismo seminario en la UCA³⁷.

Por otra parte, tal y como lo veremos en su oportunidad, en la evolución filosófica de Ellacuría, específicamente a partir de su encuentro con la filosofía de Zubiri, se da una continuidad básica en su pensamiento en virtud de la cual muchas de las tesis de una etapa se mantienen en la siguiente, aunque asumidas en una perspectiva y un planteamiento nuevos. En este sentido, se puede decir que

«Marx en la historia de la filosofía» (1976), «Condicionamientos materiales del conocimiento» (1976), «Ética fundamental» (1977), «Ética y política» (1977), seminario sobre E. Bloch (1978), «El sujeto de la historia» (1978), «Teoría de la inteligencia» (1979). Los cursos de filosofía que ELLACURÍA impartió en la década de los ochenta fueron, en general, más expositivos que creativos debido al cambio de prioridades de su actividad intelectual motivado por su mayor protagonismo en la búsqueda de una solución negociada del conflicto salvadoreño y por sus responsabilidades cada vez mayores como rector de la UCA.

³⁶ En realidad el texto comenzó a redactarlo en 1974 en base a un texto que había escrito sobre persona y comunidad en ZUBIRI, y que sirvió de apoyo al curso que impartió sobre dicha temática en ese año. Este texto es prácticamente idéntico en varias de sus partes al texto de *Filosofía de la realidad histórica*, aunque con algunas novedades importantes que no aparecen en el texto que se publicó póstumamente en 1990 por UCA Editores. Por ejemplo, aquí aparece desarrollado el tema del sentido de la historia, uno de los capítulos que ELLACURÍA pensaba incluir en la versión final del libro sobre la realidad histórica.

³⁷ «El problema del sujeto de la historia», UCA, San Salvador, 1987.

la evolución del pensamiento filosófico de Ellacuría sigue una estructura dialéctica en el sentido de *aufhebung*, esto es, como un pensamiento que se desarrolla superando, pero a la vez conservando positivamente, lo que ha logrado adquirir teóricamente en la etapa anterior. Así las tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas del realismo materialista abierto quedan asumidas positivamente en su planteamiento de la filosofía como filosofía política y en su concepción de la realidad histórica, que Ellacuría formula en la siguiente etapa; a su vez, estos planteamientos conforman la plataforma básica desde la cual formula su proyecto de filosofía de liberación en la última etapa. Se trata de un planteamiento filosófico que se desarrolla como en círculos concéntricos, donde el círculo inicial queda contenido en un círculo mayor, y éste a su vez queda subsumido en el círculo siguiente, el cual engloba a los anteriores. El primer círculo, por decirlo así, lo constituye el realismo materialista abierto; el segundo, la filosofía de la realidad histórica; y el tercero, la formulación del proyecto de una filosofía de la liberación histórica. En cada etapa se da efectivamente un avance, que se expresa en una estructuración nueva del pensamiento filosófico de Ellacuría, pero en la que están presentes, como momentos estructurales, los planteamientos filosóficos de las etapas anteriores.

Esto tiene también consecuencias a la hora de interpretar la evolución de su pensamiento y para determinar adecuadamente el momento y la manera en la que Ellacuría va decantando sus tesis filosóficas más originales desde la filosofía de la realidad de Zubiri. Una de ellas es que no se puede establecer con certeza y univocidad los textos filosóficos representativos de cada una de las etapas históricas de su pensamiento, tomando como único criterio la fecha de redacción o de publicación de sus escritos. Por ejemplo, uno podría pensar que su artículo «Superación del reduccionismo idealista» de 1988, por la fecha de su publicación, es un texto representativo de la última etapa evolutiva; y, sin embargo, corresponde a la del realismo materialista abierto por cuanto en él Ellacuría intenta expresar la novedad radical de Zubiri en la historia de la filosofía, y para lo cual recoge muchas de las ideas que ya había formulado en su tesis doctoral de 1965. Otro ejemplo es su artículo «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri» de 1966, que, por su fecha de publicación, habría que ubicarlo en la etapa zubiriana

del realismo materialista abierto; sin embargo, de acuerdo a nuestra investigación, hay que ubicarlo en la siguiente, debido a que en él ya está en ciernes el planteamiento fundamental de la historia como lugar pleno de realidad. También se puede mencionar su artículo «Función liberadora de la filosofía» de 1985, en el que Ellacuría asume los conceptos y las tesis centrales de su *Filosofía de la realidad histórica* para darle fundamentación metafísica a su propuesta de la filosofía como filosofía de la praxis liberadora. Y lo mismo se puede decir de sus cursos filosóficos en los que Ellacuría asume las tesis del realismo materialista abierto zubiriano para dialogar con otros autores y para fundamentar sus tesis más originales a nivel epistemológico, antropológico y metafísico.

Lo que esto significa es que no se puede precisar con exactitud el sentido de la evolución del pensamiento filosófico de Ellacuría a partir de la mera cronología lineal de sus escritos y cursos filosóficos, sino que hay que analizar a profundidad cada uno de ellos para determinar a que etapa corresponden en realidad, el papel que juegan y la novedad que expresan con relación al desarrollo de su pensamiento ³⁸.

Otro aspecto, que hay que tomar en cuenta en la interpretación del pensamiento de Ellacuría, es que para él la filosofía no es un mero proceso intelectual ni el producto de una dialéctica conceptual, extrínseca a la propia vida del filósofo, sino el producto de una inteligencia comprometida vital y existencialmente con la revelación y realización de la verdad en la realidad social e histórica en la que está situada. Y esta visión de la filosofía se refleja con nitidez en la evolución de su pensamiento filosófico como despliegue de una existencia filosófica orientada a enfrentar y solucionar filosóficamente problemas reales, y no meramente teóricos, es decir, problemas en los que está en juego la realidad humana y su realización plena en la sociedad y en la historia.

³⁸ Por ello no le deberá extrañar al lector que nos veamos forzados, en el estudio que haremos de la génesis y constitución del proyecto ellacuriano de filosofía de liberación, a citar textos de sus escritos o de sus cursos filosóficos, que por la fecha de su redacción o de su publicación aparentemente no se corresponden con el planteamiento de la etapa histórica de estudio.

Por esta razón, es necesario tomar en cuenta los aspectos sociales e históricos que influyeron en el desarrollo de su pensamiento. Este procedimiento, que es el más apropiado en el estudio de la evolución intelectual de cualquier autor, por cuanto las ideas no flotan ni se desarrollan por sí mismas, es todavía más pertinente en el caso de Ellacuría, en el que su producción intelectual está muy entrelazada con su biografía, por su forma de entender la función intelectual como función vital, por su concepción de la filosofía como expresión teórica de una forma de vida, y por la forma como de hecho se desarrolló su actividad filosófica a lo largo de su vida. No se entendería adecuadamente, por ejemplo, su interpretación de la filosofía zubiriana y la aplicación que de ella hace en un momento determinado, si no se las pone en relación con el contexto social e histórico y con los problemas de ese contexto a los que quiere dar respuesta, desde su propia situación vital.

A partir de estas consideraciones y del estudio que hemos realizado proponemos el siguiente esquema de desarrollo del pensamiento filosófico de Ellacuría:

Una primera etapa de 1954-1962 caracterizada principalmente por su esfuerzo de construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado. Ellacuría busca construir una filosofía menos intelectualista, menos abstracta y con un profundo sentido ético; una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos. El modelo de filósofo escolástico le parece demasiado especulativo y dogmático, incapaz de dar cuenta de la realidad concreta y existencial de la realidad humana y de los problemas que le obstaculizan su potenciación. Por otro lado, si bien ve con simpatía las modernas corrientes existencialistas y vitalistas, por cuanto intentan expresar vitalmente la problemática existencial del hombre contemporáneo, les recela su poco y cuestionable basamento metafísico y en algunos casos, como el de Sartre y de Heidegger, su ateísmo.

En esta línea Ellacuría pretende construir una filosofía a la altura de los tiempos, a partir de la síntesis de lo antiguo y lo moderno; una nueva filosofía que afronte con autenticidad los temas capitales y dolorosos del ser humano actual, aprovechándose de las expresiones y aportes del pensamiento filosófico contemporáneo,

pero que a su vez, sea una filosofía «sin tiempo», que a fuerza de ahondamiento profundo en la realidad, esté alimentada con lo permanente y universal de los mejores filósofos clásicos. Este intento se concretará en el esfuerzo por sintetizar el pensamiento escolástico y el raciovitalismo de Ortega y Gasset, como lo estudiaremos detalladamente más adelante.

En esta época Ellacuría está influenciado por la Neoescolástica, sobre todo en lo que tiene de deseo de síntesis y de enriquecimiento con lo más valioso de la filosofía contemporánea. Por esta vía, Ellacuría estudia el Neokantismo y autores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Bergson y Blondel, de quienes hace abundantes referencias en sus escritos filosóficos juveniles³⁹. En este contexto, especial mención merece el neotomismo alemán, el círculo de filósofos cristianos más o menos influidos por Heidegger; entre ellos J.B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte y H. Krings. K. Rahner, en particular, quien fue uno de los profesores de Ellacuría durante sus estudios de teología en Innsbruck de 1958 a 1962, influirá enormemente en su pensamiento, especialmente en relación con el tema de la apertura y la historicidad esencial del ser humano⁴⁰.

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

³⁹ Cfr. *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996.

⁴⁰ Cfr. J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de IGNACIO ELLACURÍA*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 25 ss.

manecerán como una constante en el desarrollo de su pensamiento.

Una segunda etapa de 1963 a 1971 caracterizada por su profundización en la filosofía de Zubiri y por sus investigaciones en el campo de la historia de la filosofía. En la filosofía de Zubiri descubre las potencialidades para construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un «realismo materialista abierto o trascendente», término que alude al intrínseco carácter material pero a la vez abierto de la totalidad de la realidad cósmica cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico⁴¹. La vida humana, en su biografía y en su historia, es así la realidad en su última concreción y totalidad dinámicamente considerada⁴².

Ellacuría es consciente desde el principio que esta consideración de la realidad no recae en el naturalismo porque no intenta explicar la realidad desde la naturaleza, sino fundamentar metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana; una realidad que es intrínsecamente dinámica y que responde a un orden trascendental físicamente abierto. No se trata, por tanto, de una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica pero dependiente de las ciencias naturales, como ocurre en el materialismo dialéctico de Engels, sino de una concepción de la unidad dinámica de la realidad material que la entiende desde su última aparición en su forma histórica. Ellacuría crítica principalmente al *materialismo dialéctico* y no al *materialismo histórico*, en el cual, a su juicio, lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy superior a lo que puede dar de sí aquél, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza⁴³. Pero tampoco es una nueva forma de hegelianismo, aunque

⁴¹ Cfr. Las conclusiones de su tesis doctoral *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, op. cit., pp. 1032-1083.

⁴² Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.

⁴³ Cfr. Curso de metafísica I (1974). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.

sea Hegel quien está más cerca de esta concepción dinámica y trascendental de la realidad en la que desaparecen zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en el objeto de la metafísica. Y es que no se trata de un monismo idealista ni de un macrosujeto que deviene, sino de un carácter físico de realidad, que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo⁴⁴.

Una tercera etapa de 1972 a 1981 en la que se produce una radicalización del planteamiento anterior que se concreta en su propuesta de una filosofía política cuyo objeto y punto de partida sería la historia por cuanto ésta es la reveladora de la realidad total⁴⁵. Ellacuría reflexiona sobre la politicidad de la filosofía con el objetivo de hacerla más efectiva en el cambio sociohistórico de América Latina. La correcta politización de la filosofía consistiría en que ésta contribuyera desde su propia especificidad a la transformación del mundo en la que está situada históricamente con el fin posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal. La filosofía sería un logos histórico —un logos de la historia— que busca saber crítica y radicalmente sobre su objeto (logos contemplativo) con el fin de iluminar y dirigir su transformación hacia una mayor humanización y a la plenificación de la realidad (logos práxico). En estas tres dimensiones, el logos histórico es el principio sintetizador del logos contemplativo y del logos práxico. El logos histórico es quien más realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de aparición de la realidad, pero necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práxica y las sintetiza en cuanto busca una comprensión unitaria de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad⁴⁶.

La filosofía así entendida encuentra en Sócrates el modelo de lo que debe ser la realización óptima de su intrínseca dimensión

⁴⁴ Cfr. «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», aparte del libro *Homenaje a XAVIER ZUBIRI*, Madrid, 1970, p. 522.

⁴⁵ Cfr. «Filosofía y política», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 284, 1972, San Salvador.

⁴⁶ Cfr. Curso «Antropología política» (1972). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.

política⁴⁷. Desde estos presupuestos, Ellacuría orienta prioritariamente sus esfuerzos filosóficos a la elaboración de una filosofía de la historia a partir del diálogo de la filosofía de Zubiri con aquellas filosofías que han tematizado la historia como la zona de máxima densidad de lo real, especialmente con las de Hegel y Marx⁴⁸. Estos esfuerzos culminan, en esta etapa, con la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía⁴⁹.

Una cuarta etapa de 1982 a 1989 caracterizada principalmente por la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su filosofía de la realidad histórica. Ellacuría pretende ahora constituir una auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos como substancia de esa praxis⁵⁰. La realidad histórica entera forma un todo complejo desplegado en el tiempo y en ella se articulan estructural y dinámicamente todas las demás realidades. La realidad histórica es así la realidad radical, desde el punto de vista intramundano.

Esta realidad entendida como totalidad dinámica es praxis⁵¹. Esta praxis es una totalidad activa inmanente porque su hacer y resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica; es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia un puro reflejo de la praxis misma (ideologización). La filosofía puede degradarse en ideologización, pero por su propia naturaleza puede orientarse por la otra vía, haciendo de la ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Para ello tiene que ser fiel a su propio estatuto epistemológico intentando constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico

⁴⁷ Cfr. «Filosofía, ¿para qué?», Revista *Abra* (11), 1976, San Salvador.

⁴⁸ Cfr. Curso de metafísica I (1974), *op. cit.* Es precisamente en estos años que ELLACURÍA redacta lo que hoy se conoce como su filosofía de la realidad histórica, pero que en su esquema original de 1975 aparece titulada simplemente como filosofía de la historia.

⁴⁹ Cfr. «El objeto de la filosofía», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 396-397, 1981.

⁵⁰ Cfr. «Función liberadora de la filosofía», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 435-436, 1985.

⁵¹ Cfr. *Ibidem.*

como en el aspecto creador, y participando en praxis históricas de liberación.

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

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

En los capítulos siguientes estudiaremos cada uno de los planteamientos filosóficos que hemos destacado de la evolución intelectual de Ellacuría hasta culminar con la exposición de los aspectos centrales de su proyecto de filosofía de liberación. En el capítulo dos analizaremos las tesis centrales del realismo materialista abierto con el fin de analizar la forma en que Ellacuría deriva de ellas su concepción de la historia como lugar pleno de revelación y realización de la realidad y, por consiguiente, como el horizonte y el objeto de la filosofía. Este estudio nos permitirá al mismo tiempo conocer las principales tesis de la epistemología, la metafísica, la antropología, la filosofía social y la ética de Ellacuría.

El capítulo tres estará dedicado, en un primer momento, al análisis de la génesis de la *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría y de los principales problemas que lo motivaron a construirla; y en un segundo momento, abordaremos el diálogo que Ellacuría realiza con las filosofías de Hegel y Marx, con el fin de conocer con

mayor profundidad su concepción de la praxis histórica y el carácter posmoderno de su filosofía de la historia.

En el capítulo cuarto estudiaremos su concepción de la filosofía como filosofía política o histórica, en la que Ellacuría establece las bases de lo que será la formulación de su proyecto de filosofía de la liberación.

Finalmente, el capítulo quinto tiene un carácter conclusivo; en él expondremos las características principales de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su filosofía de la realidad histórica, y que por su brutal asesinato, Ellacuría ya no pudo desarrollar y completar.

CAPÍTULO II

EL REALISMO MATERIALISTA ABIERTO

«Realismo materialista abierto» es el término que Ellacuría utiliza para caracterizar la especificidad del pensamiento de Zubiri y el que mejor sintetiza su interpretación de la filosofía zubiriana. «Es, en efecto, el realismo lo que define últimamente a la filosofía zubiriana no sólo frente al idealismo de casi toda la filosofía moderna, sino también hasta cierto punto frente al realismo de la filosofía clásica que ya había sufrido la primera idealización que implica la logificación de la inteligencia; este realismo es materialista, tanto desde el punto de vista físico-metafísico porque intramundamente todo surge en la materia, desde la materia y es subtendido dinámicamente por la materia, como desde el punto de vista epistemológico porque la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad; pero este realismo materialista es abierto porque física-metafísicamente no reduce todo a materia —hay estrictas irreductibilidades— y porque epistemológicamente hay una apertura transcendental a la realidad en tanto que realidad. Este dar a la materia y a la condición material del hombre todo lo que es de la materia sin que ello implique reducir la realidad ni el hombre a límites estrictamente cerrados, es uno de los mayores logros del pensamiento zubiriano»⁵².

Ellacuría comenzó a gestar esta interpretación desde la elaboración de su tesis doctoral y no la modificó sustancialmente a lo largo de su trayectoria intelectual, incluso aún después de la publi-

⁵² «Aproximación completa a la obra de ZUBIRI», *op. cit.*, p. 914.

cación de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia⁵³. Todavía en 1987, dos años antes de su asesinato, Ellacuría afirmaba que si bien «Zubiri no habla expresamente de los asuntos ciudadanos o políticos [...] sabe de la importancia de esos asuntos y forja un pensamiento que en su *realismo materialista abierto o transcendente* posibilita ir a ellos, incluso lanza hacia ellos para poder aprehender lo que contienen de realidad»⁵⁴.

Se trata, por tanto, de un aspecto central en la constitución de su pensamiento filosófico y no de una mera interpretación naturalista de la filosofía de Zubiri superada en el transcurso de su evolución filosófica. Por ello dedicaremos este capítulo a la indagación de su significado y de sus supuestos, al esclarecimiento de sus tesis fundamentales y a la aplicación que Ellacuría hace de ella en la constitución de su filosofía de la realidad histórica.

1. UNA NUEVA FORMA DE REALISMO

Ellacuría descubre en el análisis metafísico realizado por Zubiri en *Sobre la esencia* un nuevo horizonte filosófico y una nueva filosofía que supera radicalmente las anteriores, que colma con creces su búsqueda de una concepción metafísica que explique y fundamente unitariamente la realidad humana y su intrínseca apertura a la transcendencia. En esta línea Ellacuría encuentra en la filosofía de Zubiri las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el «reduccionismo idealista» en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occiden-

⁵³ Cfr. ibídem. ELLACURÍA consideraba *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente* como las dos grandes obras filosóficas de ZUBIRI y pensaba que ambas, en su complementariedad, ofrecen el entramado último y radical de su pensamiento. Todo el análisis de lo que ZUBIRI entiende por realidad se encuentra en *Sobre la esencia*. Sin embargo, sólo con el complemento de la trilogía *Inteligencia sentiente* se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en aquélla. Véase también «La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente», *Razón y Fe* (1995), 1981, pp. 133 y 138.

⁵⁴ «Zubiri, cuatro años después», en *Diario 16*, sección de opinión, 21 de septiembre de 1987, p. 2. Las cursivas son mías.

tal al haber realizado dos desviaciones fundamentales de toda filosofía: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad⁵⁵. Por *logificación* de la inteligencia se entiende el proceso racional mediante el cual se le acaba dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales al reducir la inteligencia a su pura dimensión de logos y de razón. Se piensa que «la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad»⁵⁶. La *entificación* de la realidad no consiste simplemente en que el ser haya sido reducido a cosa o a ente o en que haya habido un olvido secular del ser (Heidegger), sino en que «desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad»⁵⁷. Esto no significa que haya uno de olvidarse o distraerse del ser sino de verlo radicado en la realidad, como una actualización ulterior de la realidad, para salvaguardarlo de toda suerte de subjetivismos e ilusiones.

Esta logificación de la inteligencia y su correspondiente entificación de la realidad ha sido conceptualizada de forma muy distinta por las distintas filosofías idealistas. No es la misma forma idealista el pensamiento de Aristóteles que el de Hegel, el de Platón que el de Kant, el de Husserl que el de Heidegger, pero no obstante todos coinciden de alguna u otra manera en los dos desviacionismos radicales que llevan al idealismo⁵⁸.

Desde un principio Ellacuría está claro que la superación zubiriana del idealismo no consiste en la afirmación de un realismo ingenuo ni de un realismo crítico, sino de un realismo *sui generis* (*reísmo*⁵⁹) que se justifica en un análisis de la inteligencia humana que no reincide con el problema del puente que ha de trazarse en-

⁵⁵ Cfr. «La superación del reduccionismo idealista», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 477, 1988.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 636.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 637.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 634-642.

⁵⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 173.

tre un sujeto y un objeto separados abismáticamente sino que trabaja con los conceptos de *verdad real* y de *actualización* partiendo del hecho de la implicación intrínseca de inteligencia y realidad, lo cual le lleva a proponer una nueva idea del inteligir humano y de la realidad tanto en sí mismos como en su aplicación a la materia, a la realidad humana, a la historia y a Dios:

Cuando dije esto en la defensa de mi tesis doctoral en Madrid [...] el tribunal de empecinados escolásticos antizubirianos a poco me defenestra [...] Desde mi experiencia este viraje es ultracopernicano porque ya no va del objeto al sujeto ni del sujeto al objeto sino que supera la contraposición haciendo congéneres en la inteligencia sentiente —mucho antes de la disociación «sujeto-objeto»— el inteligir y la realidad inteligida, este viraje digo, es de enorme significación en el enfoque negativo (desideologizador) como en el enfoque positivo de los problemas ⁶⁰.

En efecto, desde el planteamiento zubiriano de la inteligencia, inteligir no es posición objetual (idealismo trascendental e idealismo objetivo), no es ideación (racionalismo), no es predicación (Aristóteles), no es intuición eidética de esencias (Husserl) y no es comprensión del ser (Heidegger). Inteligir es la actualización de la realidad en la inteligencia; es la remisión física de la inteligencia a la realidad como un *prius* a su presentación por la fuerza misma de la realidad ⁶¹. Y esto anterior a todo juicio o concepto y sin que ello se entienda como afección de la mente a través de una presunta especie impresa.

La *actualidad* es una categoría clave en el pensamiento de Zubiri, y supone una superación del cosismo ⁶². La actualidad per-

⁶⁰ «Zubiri, cuatro años después», *op. cit.*

⁶¹ Cfr. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, *op. cit.*, pp. 122-442. ELLACURÍA dedica el primer tomo de su tesis doctoral, más de 400 páginas, al análisis de la teoría zubiriana de la inteligencia y a su novedad radical en la historia de la filosofía. ZUBIRI da un giro radical a la logificación a la que ha sido sometida la inteligencia desde los griegos, al concebir la intelección como mera actualización de lo real.

⁶² Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pp. 137 ss. *Actualidad* no es el carácter de acto, sino el carácter de actual. *Acto* no es el sentido que le da

tenece a la actualidad misma de la cosa actual en la inteligencia, pero no le añade, ni le quita, ni siquiera modifica formalmente ninguna de sus notas. Consiste en un estar presente desde sí mismo, desde la propia realidad; es el *estar* mismo de la presencia, y tiene por ello un estricto carácter físico, expresado en ese *estar*. Es decir, lo inteligido está presente como real y sólo está presente, esto es, no está elaborado o interpretado; está presente *en y por sí mismo*, de modo que lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal y no algo allende lo aprehendido.

Esta actualización que no es exclusiva de la inteligencia se da de modo peculiar en ella. La intelección es mera actualización en la inteligencia del contenido y de la formalidad real de las cosas inteligidas, con anterioridad a todo otro ulterior acto de intelección. De otra manera no habría sobre qué ejercitar actos ulteriores. La inteligencia está siempre en la realidad, y es en esta realidad previamente aprehendida donde se dan ulteriores movimientos y marchas de la inteligencia. «En la actualización intelectual, así interpretada, se patentiza, a la par, la razón formal de la inteligencia y la razón formal de la realidad. Entender consiste en aprehender algo como realidad, en aprehender —no concebir, ni juzgar, etc.— las cosas reales como reales; la formalidad propia del inteligir es la realidad. Pero la realidad entendida como un *de suyo*. Qué sea la realidad no aparecerá formalmente sino desde la pura actualización del inteligir, y que sea el inteligir no aparecerá sino desde la pura formalidad de realidad como un *prius* del inteligir»⁶³.

Y ambos momentos, el inteligir y la realidad, en su unidad y respectividad, se manifiestan en la *verdad real* que no es otra cosa que «el momento de la real presencia intelectual de la realidad, cuando la realidad se actualiza primariamente e inmediatamente en la aprehensión primordial de la realidad como actualización pri-

Aristóteles, sino que alude a cierta presencia física de lo real. No es por tanto actuación de unas potencias ni es acción, entendida como algo que deriva de una realidad en acto; es simplemente el acto físico de aprehensión de lo real, que consiste formalmente en actualidad, esto es, el físico «estar» presente lo real en la intelección. Véase al respecto, A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo. La relevancia de ZUBIRI para la teoría social*. Tesis doctoral, Madrid, 1994, pp. 188 ss.

⁶³ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 489.

maria y radical de la inteligencia»⁶⁴. En la verdad real, por tanto, la realidad de la cosa está aprehendida directa, inmediata y unitariamente, y no a través de representaciones, imágenes o construcciones teóricas. En ella no hay ni juicios ni conceptos o razonamientos. Los juicios o conceptos vendrán después, posibilitados y exigidos por esta primaria actualización intelectual en la que lo real queda como ratificado en su realidad propia⁶⁵. La afirmación zubiriana de que la inteligencia se instala físicamente en lo real y aprehende físicamente la realidad de la cosa no significa que, con ello, la inteligencia sepa inmediatamente «lo que» es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de la cosa sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido, no a lo que la cosa es «en realidad» (intelección campal, logos) y menos todavía a lo que la cosa es «en la realidad» (intelección racional, razón). La inteligencia sólo se instala inmediatamente en el físico carácter de realidad de lo real, no en la estructura mundanal de la cosa, aunque en virtud de esa física instalación inicial en la cosa real pueda acceder ulteriormente a la intelección de su realidad mundanal.

1.1. La primariedad epistemológica de la realidad

Ellacuría destaca que en ningún momento Zubiri afirma que la realidad queda constituida en el acto de inteligir, sino que es en el acto de inteligir y sólo en el acto de inteligir formalmente considerado donde se muestra lo real en tanto que real. «Las cosas reales se muestran, por ejemplo, como meros estímulos a los animales e incluso se actualizan unas a otras en su propia respectividad, lo cual hace posible muchas formas de interacción mutua plenamente real, aunque no lo lleguemos a saber. Pero las cosas reales sólo se muestran como reales en el acto de inteligir formalmente considerado, sólo muestran su formalidad de realidad en ese acto de inteligir»⁶⁶ Sin embargo, «que algo aparezca sólo “en” la intelligen-

⁶⁴ «La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente», *op. cit.*, p. 138.

⁶⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 233.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 648.

cia no implica que sea lo que aparece “por” la inteligencia»⁶⁷. En este sentido, el realismo zubiriano no es un realismo cualquiera: no sólo es prioridad de la realidad frente al yo, frente a la razón, frente a la verdad o frente al concepto, sino que es primariedad de la realidad sobre la nuda inteligencia; prioridad de la actualidad física sobre la actualidad intelectual. «La actualización intelectual se da sólo en la inteligencia, pero el acto que se actualiza en la inteligencia es el acto de la cosa, un acto en que ésta no sólo es real, sino que está realizándose como real. Este “acto” de seguir realizándose como real, es la actualización misma, que, por tanto, está inicial y radicalmente en la cosa real»⁶⁸.

Lo que Ellacuría quiere asentar, adelantándose a cualquier interpretación idealista que se quiera hacer de la teoría de la inteligencia zubiriana, es que la inteligencia no es lo autónomo y principal porque ella es formalmente y últimamente remisión a la realidad; el *primum cognitum* intelectual es, por tanto, la realidad, porque en su primariedad la inteligencia es mera actualización; y por la índole misma de esa actualización, la inteligencia no puede ser movida y formada sino por la realidad misma; el despliegue de sus posibilidades se mueve siempre en el elemento de realidad que se le actualizó en su primer y principal momento intelectual. En este primer momento la inteligencia se abre a lo transcendental (a lo real en cuanto real), y precisamente por ello le quedan abiertos no solo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas: puede llevar a actualidad todas las posibilidades de lo que ella misma es⁶⁹. Para Ellacuría como para Zubiri la apertura como transcendencia no es un estar en lo transcendente, sino algo previo y más radical, un estar *ya* en la realidad, en cuanto formalidad, trascendiéndose *hacia* lo que ésta pudiera ser en sí misma.

En otras palabras, en la intrínseca imbricación entre inteligencia y realidad, la prioridad le compete últimamente a la realidad, aunque no sepamos qué sea esa realidad que se nos actualiza y nos arrastra forzosamente hacia ella. La afirmación de la principalidad

⁶⁷ *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri, op. cit.*, p. 1038.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 1041 y 1047.

⁶⁹ *Cfr. ibidem*, p. 1050.

de la realidad en el acto intelectual no se hace, en consecuencia, desde la idea de causa o aun desde lo que sea la realidad como elemento concreto, ni mucho menos desde la afirmación de ella como algo trascendente o externo al sujeto cognoscente (por lo demás un supuesto injustificado), sino como lo que es principio sin más, según lo muestra el análisis mismo de los actos intelectivos. Y lo que el análisis de la inteligencia muestra es que no es ella la que principia, sino que ella es principiada por la realidad. Que esa realidad haya de entenderse como espíritu o materia, como tal o como cual, es ya otra cuestión, que no se descubre en la mera actualización⁷⁰.

Por consiguiente, este planteamiento no implica en modo alguno que el proceso de conocimiento se limite a ser un mero reflejo especular de la realidad en la conciencia. La afirmación de la primariedad epistemológica de la realidad no tiene porqué suponer la pasividad del «sujeto» cognoscente; simplemente significa que lo real es *de suyo* y que todo el proceso de conocimiento arranca y queda determinado por la actualización de ese *de suyo* en la inteligencia. La realidad no es algo a lo que haya que ir, sino algo en lo que, por la inteligencia, se está inexorablemente. Realidad no es lo que por tal ha entendido tanto el realismo ingenuo como el realismo crítico, a saber, una determinada «zona de cosas», sino una formalidad, la formalidad del *de suyo*. En este sentido, la realidad allende la aprehensión «es la misma realidad en su doble cara de aprehensión y de realidad *de suyo*»⁷¹. Y si esto es así el proceso de conocimiento no consiste ni en un reflejo especular ni en un salto de lo percibido a lo real, al estilo del realismo crítico, sino en una reactualización intelectual de la mera actualidad de lo real aprehendido previamente en aprehensión de realidad; esto es, en una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya estamos inmersos⁷².

⁷⁰ Cfr. *ibídem*, p. 1051.

⁷¹ A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid, 1994, pp. 186-187.

⁷² Cfr. *ibídem*, p. 187

1.2. La sensibilidad como acceso a la realidad

La forzosidad con la que se presenta la realidad en la inteligencia cobra características especiales. Y es que la inteligencia humana no es una inteligencia pura, sino que es una inteligencia sentiente. *Sentiente* no hace referencia inmediata a sentimiento, sino más radicalmente a los sentidos, a la sensibilidad. Ahora bien, afirmar que la inteligencia es sentiente no significa simplemente reconocer el carácter «sensible» de la inteligencia, como lo ha postulado la filosofía clásica. En esta concepción, la inteligencia no conocería nada ni entendería nada fuera de lo ofrecido previamente por los sentidos; los sentidos ofrecen a la inteligencia el material, datos más o menos informes, para que la inteligencia, en un acto exclusivo suyo, pueda ejecutar lo que le es formalmente propio: concebir, afirmar, juzgar, razonar, entender, etc. Se trata de una concepción de la inteligencia como inteligencia concipiente⁷³. En ella el sentir se opone al inteligir, la sensibilidad a la inteligencia, con lo que, en consecuencia la realidad humana y la realidad misma quedan desgarradas y dualizadas: «la realidad humana, rota en sensibilidad e inteligencia. La realidad, rota en realidad sensible y suprasensible»⁷⁴.

Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se opone a esta concepción: el inteligir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de inteligir. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión⁷⁵. Inteligir y sentir son sólo dos componentes o momentos de una única estructura que ejecuta un acto único y complejo, el acto de intelección sentiente. No es trata, por tanto, de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática: el momento sentiente es la presentación impresiva del contenido del acto, aquello por lo que las cosas se nos presentan; el momento intelectual

⁷³ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 86

⁷⁴ «La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*», *op. cit.*, p. 134.

⁷⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pp. 13 y 79 ss.

es, en el sentir humano mismo, el momento modal de la impresión, la *formalidad de realidad*:

Dicho de una manera llamativa y metafórica, Zubiri ha escrito que la retina está inmersa en la inteligencia y que la inteligencia está inmersa en la retina; todo el sistema visual está inmerso en inteligencia y la inteligencia está inmersa en el sistema visual, de modo que todo lo que afecta a éste afecta aquélla también. Más en general, todo lo que afecta a lo biológico, afecta lo psíquico. Pero lo afecta porque forman una sola estructura y no porque uno «influya» sobre el otro, manteniendo la dualidad de actos y la dualidad de estructuras. Todo lo biológico *es* en el hombre intelectual como todo lo intelectual *es* en el hombre biológico ⁷⁶.

De ahí que la intelección sea constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma y el sentir intelectual sea constitutiva y estructuralmente intelectual en sí mismo, esto es, en cuanto sentir. Por ello en la sensibilidad humana, a diferencia de la pura sensibilidad animal, la alteridad aprehendida no queda actualizada como mero estímulo, sino como real: el hombre siente *impresivamente* la realidad de lo real, y se encuentra por ello inmerso en la realidad ⁷⁷. Para Ellacuría el planteamiento de Zubiri implica una radicalidad epistemológica, al postular la sensibilidad como acceso a la verdadera realidad. Incluso mucho más radical que las posturas empiristas y materialistas, en cuanto ellas atribuyen a los sentidos más que el puro ofrecimiento de contenidos, sin resaltar que los sentidos humanos ofrecen una formalidad que no se explica por una mera complicación de contenidos, precisamente porque forman una unidad estructural con la inteligencia.

Reiterémoslo una vez más: el sentir humano no da sólo contenidos que luego pueden ser agregados, combinados o relacionados, etc., sino que en esos mismos contenidos se hace presente la formalidad de realidad. Y esta formalidad tiene sus propias características que la diferencian de la mera formalidad estímúlica del ani-

⁷⁶ «Biología e inteligencia», en *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, p. 291.

⁷⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 37.

mal⁷⁸. Es, ante todo, como ya apuntamos en el apartado anterior, algo que se refiere al modo de lo presentado en la aprehensión. En segundo lugar, es algo que no se agota en suscitar una respuesta actual o retardada. En tercer lugar, caracteriza el hecho de que en la intelección, lo actualizado en ella se aprehende como teniendo *en propio* su carácter estimulante; no se trata de propiedades que fueran de una *cosa*, como si el calor fuera una propiedad de una cosa que está tras él, sino de que el calor por sí mismo es una realidad calentante; no se aprehende el calor como puro suscitante de una respuesta biológica, sino como algo que calienta *de suyo*. En cuarto lugar, no es una nota más del contenido, sino el modo mismo de estar presente la cosa sentida como siendo ella misma algo *prius* a la presentación misma, algo anterior a la presentación, pero de modo que esta anterioridad es un momento físico de lo aprehendido. Finalmente, es algo que al desbordar el contenido suscitante se presenta como algo que física y primariamente desborda el contenido mismo; esto es, como algo que me abre más allá del contenido actualmente presente; «ese algo más —afirma Ellacuría— no es otro contenido ni es propiamente algo que esté fuera de la cosa aprehendida, pero como formalidad de reidad me abre un ámbito que me independiza del contenido y me fuerza a separarme de él y a ir más allá de él»⁷⁹. Así lo que es mera cosa-signo o cosa-estímulo para el puro animal es para el animal humano cosa-realidad.

En razón de todo ello, Ellacuría concluye afirmando que «no hay dualismo entre el inteligir y el sentir en la aprehensión intelectual humana. El dualismo metafísico de sentir e inteligir, sostiene Zubiri, no sólo no es un hecho, sino que es una concepción metafísica que deforma el hecho primario de la unidad de la intelección sentiente. Ni desde el plano filosófico ni desde el plano psicológico es posible tratar los fenómenos intelectivos humanos *como si* fueran puramente intelectivos; ese *como si* deforma los hechos y puede llevar a consecuencias erróneas. Lo aprehendido intelectivamente es primariamente un estímulo, aunque en un modo de

⁷⁸ Cfr. «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 289.

⁷⁹ *Ibidem*.

impresión que no es estímulo, sino real. Lo primario de la intelección no estriba en que afirme lo real como real, sino en la primaria aprehensión del estímulo como realidad [...] sobre esta aprehensión [...] el hombre puede y necesita lanzarse a formas elevadas de psiquismo tanto en el orden intelectual, como en el opcional, el sentimental y el práctico, pero será siempre con ese carácter *sentiente* propio de la primaria actividad psíquica del hombre, que no es sólo primera, sino primaria y radical»⁸⁰.

Ellacuría señala que incluso Zubiri va más allá al afirmar que los sentidos nos dan los distintos y complejos modos de inteligir⁸¹. El carácter sentiente del inteligir no es sólo fuente de contenidos, principio y motor del inteligir mismo en todo su despliegue ulterior, sino que además habrá tantos modos de presentación de la realidad en función de los distintos modos que hay de sentir: «No es sólo que la intelección humana sea constitutiva y formalmente sentiente en sí misma en cuanto intelección, y que el sentir humano sea constitutiva y estructuralmente intelectual en cuanto sentir, sino que los órganos de los sentidos —reflexiónese sobre este subrayado materialista— sienten con un sentir en que lo aprehendido es aprehendido como real, pero con el agravante de que cada sentido, en función de su órgano, *me presenta la realidad en forma distinta*. No sólo me ofrecen contenidos propios (colores, olores, sabores, frío, calor, etc.), sino modulaciones propias de la formalidad de realidad. Me presentan la realidad de modo distinto»⁸².

Cada uno de estos modos está intrínseca y formalmente en los demás como componente estructural. Los diversos sentires no constituyen una diversidad primaria de tal modo que la impresión de realidad fuera una mera síntesis de ellos. La unidad estructural de los sentires radica en que son momentos de la intelección sentiente. «No se unifican primariamente las cualidades percibidas por cada uno de los sentidos, sino por sus modos propios de sentir y se unifican en la formalidad de realidad impresionadamente aprehendida»⁸³. De ahí que los sentidos, lejos de apartarnos de la realidad nos su-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 292.

⁸¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pp. 101 ss.

⁸² «La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*», *op. cit.*, p. 135.

⁸³ «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 296.

mergen en ella y, a su vez, las cosas se nos presentarán tanto más reales cuanto más golpeen físicamente a nuestros sentidos. La verdadera realidad, la realidad verdadera, no se alcanza, por tanto, huyendo de los sentidos, anulando la vida sensorial, sino, al contrario, poniéndola en pleno y fecundo ejercicio⁸⁴. «No quedan por ello empobrecidas ni las cosas actualizadas en el sentir intelectual ni el sentir intelectual. Porque el sentir intelectual siente la trascendencia de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la respectividad mundanal que es el ser. Por el sentir intelectual no sólo estamos abiertos a la realidad y al ser, sino impulsados irresistiblemente a navegar sin fin por todo tipo de realidad y toda forma de ser»⁸⁵.

En estas tesis se expresa uno de los logros que Ellacuría más aprecia del realismo materialista abierto de Zubiri, según lo que citamos en el inicio del capítulo. Por su inteligencia sentiente, el hombre aprehende todo materialmente, pues lo aprehende todo impresivamente. Pero esto no significa que el hombre quede cerrado en el mundo de lo sensible, si por sensible se entiende el ámbito de la pura estimulidad: «ni el carácter sentiente, ni el carácter impresivo, ni el carácter material de la intelección humana, son óbice para que el hombre, a diferencia del puro animal, aprehenda en el sentir mismo la formalidad de reidad, irreductible en cuanto tal a todo estímulo o combinación de estímulos»⁸⁶. Y en esto radica, a juicio de Ellacuría, la originalidad del planteamiento zubiriano frente a los planteamientos de otros tipos de materialismo: «En el hombre lo orgánico potencia y enriquece lo psíquico y

⁸⁴ Cfr. «La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente», *op. cit.*, p. 136. ELLACURÍA señala aquí que esta concepción tiene un gran significado para resolver problemas teóricos así como para plantear adecuadamente graves cuestiones prácticas en numerosas disciplinas: «Las consecuencias de este planteamiento para la pedagogía, comunicología, estética, etc., son evidentes, como lo son para hacer una correcta teología, en la que lo trascendente no tiene por qué aparecer como lo que está más allá de los sentidos, como un mundo aparte de la realidad que nos es dada inmediatamente. No hay que olvidar que la dualidad sensible-suprasensible, material-espiritual, ha arrancado últimamente de la disociación y oposición entre sensibilidad e inteligencia.

⁸⁵ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 649.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 298.

lo psíquico potencia y enriquece lo orgánico. No cabe tratamiento alguno de cualquier problema humano sin la aceptación consciente de este hecho. El planteamiento zubiriano, precisamente por partir de la más estricta materialidad y no abandonarla en momento alguno, muestra cómo el hombre no es un puro animal perfeccionado, cómo el hombre no queda encerrado en los límites de la pura animalidad. Los materialistas al uso no suelen ser capaces de ahondar debidamente en su materialismo ni de describir adecuadamente el sutil problema de la formalidad de reidad»⁸⁷.

1.3. La superación de toda forma dualismo antropológico o metafísico

Para Ellacuría este planteamiento es fundamental porque pone en el camino adecuado no sólo para corregir la «gigantesca preterición de la sensibilidad» en que ha incurrido la tradición filosófica al tratar el problema filosófico del enfrentamiento del hombre con la realidad⁸⁸, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto a nivel antropológico como metafísico. Como lo veremos más adelante, para Ellacuría la actividad humana es siempre una actividad única, una actividad unitariamente psico-orgánica en todos sus actos⁸⁹. Y esta unidad no significa simplemente que la actividad humana sea a la vez orgánica y psíquica, porque eso supondría que hay dos actividades, sino que es una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas; es el sistema entero el que está en actividad en todos y cada uno de sus actos vitales. Es una actividad compleja y en ella dominan en ocasiones unos momentos más que otros, «pero hasta en el acto aparentemente más físico-químico, está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas y viceversa. Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcu-

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Cfr. X. ZUBIRI, «Notas sobre la inteligencia humana», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, p. 103.

⁸⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 482 ss.

rre psíquicamente»⁹⁰. Y lo que esto quiere decir es que lo que es la realidad humana y lo que son sus comportamientos está no sólo afectado sino constituido por lo biológico. Las notas estructurales biológicas del sistema se ven afectadas e intervienen en la apertura, que es un momento estructural del sistema entero. El hombre es así un sistema animalmente abierto. De ahí que Ellacuría afirme que «haya de evitarse cuidadosamente la tentación idealista que ve lo biológico como algo de tal modo “superado” por lo racional, lo psíquico o lo sociológico, [...] que representaría tan sólo algo puramente subordinado a otros elementos no biológicos. Y esto no es así. La “superación” estructural implica ciertamente la desaparición de la sustantividad de lo biológico [...] pero no implica la desaparición o la irrelevancia de lo específicamente biológico»⁹¹.

Ellacuría asumirá plenamente esta perspectiva, la cual encontrará valiosa para fundamentar su propia reflexión filosófica sobre la realidad histórica de América Latina. Un realismo materialista abierto, que aborde estructuralmente la realidad humana desde sus raíces psico-orgánicas, como el de Zubiri, tiene una gran importancia para la antropología y para las ciencias y las praxis que abordan la realidad humana, así como para plantear adecuadamente muchos problemas, que atañen a la vida y la comprensión del hombre; entre otros, «el muy grave de la idealización y de la ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica»⁹².

En esta línea el planteamiento de Zubiri, según Ellacuría, sitúa correctamente el principio de solución de los graves problemas sociales que plantea la realidad latinoamericana; especialmente, el grave problema de la existencia de mayorías populares, impedidas de llevar una vida plenamente humana, precisamente por la negación secular de la satisfacción de sus necesidades orgánicas o biológicas⁹³, aunque esto no signifique reducir la liberación de dichas

⁹⁰ «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 310.

⁹¹ «Fundamentación biológica de la ética», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 368, 1979, p. 420.

⁹² «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 335.

⁹³ Cfr. C. ACEVEDO, «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 541-542, 1993, p. 1097.

mayorías a lo puramente material-biológico. «En el campo de las necesidades básicas de la existencia es clara la mayor dominancia y, consiguientemente, dependencia de lo orgánico; en el campo de lo que podemos llamar la plenitud de la vida humana, cambian las cosas. Y es importante mantener esta distinción no sólo en este tema, sino en otros muchos. No lo más necesario es lo más indispensable; no lo más urgente es lo más profundo. Confundir la necesidad con la totalidad es muchas veces reducir al hombre y, por tanto, dejar sin solución los problemas de la vida humana»⁹⁴.

Esta recuperación de la materialidad de la realidad humana, contenida en el planteamiento de la inteligencia sentiente, le parecerá a Ellacuría un elemento clave para criticar los planteamientos ideologizados con los que se pretende legitimar la situación de injusticia estructural y de dominación reinantes en la realidad latinoamericana, así como para superar discursos y praxis alienantes y evasivas, que desconocen la importancia de lo material en la liberación histórica. Aunque ciertamente un reduccionismo materialista supone una mutilación de la realidad humana, la afirmación de un materialismo abierto como el de Zubiri se vuelve una «exigencia fundamental de un realismo que quiera dar cuenta de lo que hay y de lo que es»⁹⁵. También abre nuevos horizontes a los esfuerzos de aquellos que buscan impulsar una praxis y una teoría realmente liberadoras. Una realidad humana liberada, por su misma materialidad, no puede darse sino en una nueva configuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos⁹⁶. Y esto supone la erradicación de las condiciones de subdesarrollo y explotación existentes y la creación histórica de las condiciones para su realización efectiva. Dicho de otra manera, la supervivencia biológica de la especie humana y su humanización no pueden darse real e históricamente sino en estructuras socioeconómicas que propicien la reproducción de la vida del mayor número de miembros del cuerpo social y que la reproduzcan en forma óptima. En este sentido, para Ellacuría, el mate-

⁹⁴ «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 320.

⁹⁵ «Teología de la liberación y marxismo», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 20, 1990, p. 123.

⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

rialismo abierto afirmado en la inteligencia sentiente entronca de lleno con una praxis liberadora.

1.4. Logos y razón como modos ulteriores de intelección sentiente

Desde un punto de vista epistemológico, el planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente ofrece también una concepción crítica de las visiones ideologizadas del proceso de conocimiento, que desconocen el constitutivo carácter biológico-sentiente de la inteligencia. En efecto, desde el planteamiento de la inteligencia sentiente, las llamadas funciones superiores de la inteligencia —el logos y la razón— pierden su rango de rectoras del proceso de conocimiento para pasar a ser únicamente modalizaciones ulteriores de la impresión de realidad, con lo que todo el discurso racional va a estar regido por la realidad actualizada en la inteligencia, ya que serán las cosas las que en definitiva den razón o la quiten a la inteligencia, que es la que traza el camino y propone esbozos en busca de la estructura de la realidad actualizada impresivamente. La razón no reposa sobre sí misma, sino que es siempre y sólo un modo de intelección, cuya marcha intelectual hacia lo allende en profundidad se funda formalmente en la intelección sentiente:

La apertura de la razón es necesidad de búsqueda radicada en el carácter mismo de la realidad tal como se presenta en la intelección sentiente. Pero precisamente por ello a lo que está abierta la razón es a las cosas, como lo está su raíz dinámica que es la inteligencia sentiente [...] La razón no es la capacidad de hacer racionios siguiendo unas leyes lógicas, consideradas como leyes de la razón misma; la razón no es construcción ni reconstrucción racional. La razón construye el camino hacia las cosas, pero no construye las cosas mismas, porque no es ideación, ni reconstruye las cosas porque no es primariamente concepción ni representación. *La razón es un camino, un método, cuya primera misión es la construcción de su propio camino; y ese camino no es para encontrar la realidad, porque el proceso no acaba sino que comienza en la realidad, sino que es un camino para encontrar el fundamento de la verdad de las cosas*⁹⁷.

⁹⁷ *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri, op. cit., p. 395.* Las cursivas son mías.

La búsqueda de la razón para encontrar el fundamento de la verdad de las cosas no radica ni en una mera necesidad psicológica de búsqueda ni en un puro afán de saber, sino en algo más radical: en una exigencia impuesta por las cosas mismas actualizadas en la inteligencia. La necesidad del método de la intelección racional está fundada, pues, en la apertura constitutiva de lo real tal como se da en la impresión de realidad. El fundamento referencial de la intelección racional no son los meros conceptos ni los juicios, sino lo real sentientemente aprehendido. Lo primario es siempre la realidad que se actualiza. Son las cosas mismas aprehendidas las que «dan que pensar» y las que hacen inteligir más profundamente lo real.

En la coactualidad de la cosa actualizada y de la intelección misma, el *prius* recae siempre sobre la realidad. Por ello, el método no consiste en ser primariamente ni juicio ni razonamiento, sino en ser «actualización inquiriente de realidad»; es decir, un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad. El método no es primariamente *vía de verdad*, sino *vía de realidad*; esto es, no lleva primariamente de un juicio verdadero a otro juicio verdadero, sino de una realidad actualizada intelectivamente a otra actualización intelectual de esa realidad⁹⁸. El que la filosofía haya interpretado secularmente el discurrir del método como discurso lógico constituye una situación provocada justamente por la logificación de la intelección. El discurso lógico es solamente un modo de discurrir. El razonamiento, con todas sus leyes estructurales propias, no es formalmente método, aun cuando el método haya de conformarse con las leyes de la intelección lógica. La lógica es *organon* de conocimiento, pero no es formalmente método entendido como vía de acceso a la realidad. El método fundamental es «una marcha intelectual en la realidad, no es una marcha lógica en la verdad»⁹⁹. La lógica, por sí misma, no es fuente de verdad. Por el contrario, el método es fuente de verdad en tanto se mueve entre actualizaciones de realidad. Y en este sen-

⁹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, pp. 205-206.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 209.

tido el método es un momento constitutivo de la intelección racional¹⁰⁰.

En la visión ideologizada de la inteligencia como inteligencia concipiente se soslaya el primario carácter sentiente de la función intelectual y se afirma que inteligir consiste primariamente en conceptuar, afirmar, juzgar, representar, razonar, etc. Y de que, por tanto, una inteligencia será tanto mayor cuanto sus conceptos sean más abstractos o sus juicios y razonamientos más y mejor formalizados. En cambio, desde la perspectiva zubiriana de la inteligencia sentiente, si bien todas aquellas funciones son funciones necesarias de la inteligencia y de la vida intelectual, son funciones sustitutivas cuando no hay aprehensión primordial de realidad; además, no tienen valor por sí mismas sino se radican ellas mismas como modalizaciones ulteriores de la impresión de realidad.

Desde esta perspectiva, la inteligencia más potente no es aquella que elabora conceptos más abstractos ni razonamientos lógicamente más coherentes, sino la que aprehende más realidad y la aprehende mejor y más profundamente: «La fuerza de la inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad. Las grandes inteligencias son las grandes capacidades de tener desplegado lo real ante nuestra inteligencia, las grandes capacidades de aprehender lo real»¹⁰¹. Por supuesto que la mejor aprehensión de la realidad requiere de conceptos, juicios, etc., pero en un momento ulterior de intelección, sólo cuando previamente se ha aprehendido la realidad de la cosa en y por sí misma, como *de suyo*. «Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad, y por tanto, no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos «a» la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado «en» la inteligencia. Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente»¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. C. ACEVEDO, *Raíces biológicas de la inteligencia en Piaget y Zubiri*, tesis de licenciatura, UCA San Salvador, 1987, pp. 166 ss.

¹⁰¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁰² *Ibidem*, p. 87.

La concepción zubiriana de la inteligencia sentiente representa así una crítica radical y una superación del conceptismo, del abstraccionismo y del intelectualismo. Pero esta superación, sostiene Ellacuría¹⁰³, no se hace por la vía de los intuicionismos, ni mucho menos por la de las vivencias o de las aproximaciones imaginativas a la realidad, sino por la afirmación de la aprehensión primordial de realidad como el acto radical de la inteligencia, lo que hace del logos un *logos sentiente* y de la razón una *razón sentiente*. Esto es el fundamento de lo que Zubiri llama *inteligización del logos*¹⁰⁴, como operación contraria a la logificación de la intelección. Es necesario afinar el logos en la intelección sentiente y hacerlo así un modo ulterior de la aprehensión primordial de la realidad en cuanto ésta es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual. Es desde la realidad físicamente aprehendida por la inteligencia que los conceptos pueden cobrar algún sentido y tener alguna utilidad, esto es, pueden ser verdaderos conceptos-de-realidad, «ser realidad hecha concepto». Se trata, por tanto, en el proceso de conocimiento, de asumir el método radical de la verdad real¹⁰⁵. Y esto significa para Ellacuría que en cada uno de los modos de intelección se deben poner en juego todas las posibilidades sentientes.

De todo el análisis anterior, Ellacuría concluye afirmando, frente al reduccionismo idealista, que no es evadiendo la modesta realidad que se nos hace físicamente presente en los sentidos, como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, que «no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que es hundiéndose en la realidad y retomando todos sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer, cómo el hombre captará y será captado por más realidad y así será no sólo más inteligente, sino, en definitiva, más real, más hombre»¹⁰⁶. Ellacuría siempre considerará esta prioridad de la realidad sobre toda forma de construcción subjetiva como un principio fundamental para

¹⁰³ Cfr. «La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente», *op. cit.*, p. 136.

¹⁰⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 168.

¹⁰⁵ Cfr. C. ACEVEDO, *Raíces biológicas de la inteligencia en Piaget y Zubiri*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁰⁶ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 650.

resolver racionalmente cualquier problema. Y por ello insistirá en que por muy difícil que sea esta vuelta a la realidad, y a la realidad tal como se actualiza en la aprehensión sentiente, es un esfuerzo insoslayable, que debe utilizarse como criterio y como crítica permanente de nuestras ideas como posibles reflejos mistificados de la realidad¹⁰⁷. Manuel Domínguez ha formulado con agudeza el significado de este realismo ellacuriano:

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 su 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 poder caminar, mediante el ejercicio del logos y de la razón, hacia la realización de la vida en sus innumerables modalidades¹⁰⁸.

2. EL CARÁCTER PRÁXICO Y ABIERTO DE LA REALIZACIÓN HUMANA

Para Ellacuría la impresión de realidad no sólo es el orto de la intelección humana, sino también el hecho primario y radical en la constitución de la vida humana misma y de su realización¹⁰⁹. La realidad como carácter formal en el que se desenvuelve el sentir humano va a determinar de un modo peculiar todos los momentos del proceso sentiente del animal humano. La impresión de realidad no abarca sólo la inteligencia sino que abarca igualmente el

¹⁰⁷ Cfr. «Ética Fundamental», lección del curso de Ética (1977), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

¹⁰⁸ M. DOMÍNGUEZ, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *Universitas Philosophica*, núm. 13, 1989, Bogotá, p. 88.

¹⁰⁹ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, p. 417.

sentimiento, la volición y la praxis humana misma; en todos ellos subyace el enfrentamiento sentiente con la realidad¹¹⁰. Por ello la realidad humana es para Ellacuría *actividad constitutiva*¹¹¹. Dado que la realidad se nos da primariamente en forma de impresión y no de comprensión, vamos a ella no en forma de pura arbitrariedad libre, sino en forma opcional tendente y la sentimos no en forma de afectos espirituales, sino en forma físicamente afectante. A su vez, los sentimientos, las opciones y las aprehensiones no son puramente estímílicos; en todos ellos se hace presente la realidad, lo cual permite el juego singular de la vida humana¹¹².

Expresado en otros términos, para el triple plano de la vida humana (intelectiva, sentimental y opcional), como hay una sola formalidad que es impresión de realidad hay también un solo acto, una sola actividad y una sola actualidad: O como lo expresa Zubiri: «a la acción diferencialmente humana subyace una habitud propia: el enfrentamiento con las cosas como realidad. Es un enfrentamiento ante todo aprehensor, pero también de volición y de sentimiento. Es un enfrentamiento consigo mismo *como estando en realidad* [...] El hombre, como viviente que se enfrenta con las cosas reales, se enfrenta con ellas *animalmente*, y, recíprocamente, se enfrenta con las cosas-estímulo *realmente*. Todo comportamiento humano se inscribe en una sola habitud, en un solo enfrentamiento propio. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es animal de realidades. En su virtud, el animal humano está instalado no sólo *entre* realidades, sino *en* la realidad, en lo transcendental»¹¹³.

Esto marca una diferencia cualitativa entre el hacer puramente animal y el hacer humano. El animal tiene una forma primaria de enfrentarse con las cosas en razón de su sensibilidad; el animal se enfrenta consigo mismo y con las demás cosas como puros estímílicos; en este sentido, se puede decir que el animal se va *haciendo* a sí mismo, pero no puede decirse que se va *realizando*, pues no tiene nada que ver con la realidad en tanto que realidad. Está abierto a las cosas, pero sólo estímílicamente; esta apertura es a la vez re-

¹¹⁰ Cfr. *ibídem*, pp. 199 ss y 318 ss.

¹¹¹ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, pp. 111 ss.

¹¹² Cfr. «Biología e inteligencia», *op. cit.*, p. 293.

¹¹³ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 40.

cepción del estímulo, afección del tono vital y respuesta efectora; se trata de una actividad unitaria, que responde a la primaria unidad del animal. La realidad humana comparte con el animal este carácter de sus acciones, pero en ella esos tres momentos tienen una modalidad distinta y la tienen porque se abre desde la estimulación misma a los estímulos como realidades. Por ello el hombre no está en una situación puramente estímulo, sino en situación *real* y su actividad es una actividad *real*. Está instalado en la realidad y su actividad no está enclavada en un circuito de estímulos y respuestas que se agota en la constitución de un medio circundante, sino abierta a un mundo real; abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de las demás cosas.

Así, para Ellacuría el carácter de realidad es un momento determinante de todo vivir plenamente humano. Mientras todas las demás cosas reales actúan en virtud de las notas que poseen, el hombre actúa, no sólo en virtud de las notas que posee, sino además en razón del carácter de realidad propio y del carácter de realidad que tienen las cosas entre las que vive y con las que realiza su vida. Es esta apertura a la propia realidad en la realidad lo que hace que su realidad sea, reduplicativamente *su* realidad, que sea *suidad*¹¹⁴. Y por ello el animal de realidades es, como forma de realidad, animal personal¹¹⁵. Y cuando el hombre actualiza y ejerce activamente esta apertura a la realidad es cuando se da una auténtica *realización*¹¹⁶. Ésta consiste en una actualización de su realidad personal en tanto que personal en su estar-en-el-mundo, y en virtud de la cual su ser cobra talitativa y transcendentamente caracteres propios. «Al hacerse cargo de la realidad, no sólo adquiere unas precisas determinaciones, según lo que está haciendo, sino que está en el todo de la realidad de una manera propia, de una manera que es suya y es la suya. En este caso, mi realidad, que es absoluta, se actualiza y afirma como absoluta, como realidad propia en el todo de lo real»¹¹⁷.

¹¹⁴ Cfr. *ibídem*, p. 159.

¹¹⁵ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 353 ss.

¹¹⁶ Cfr. *ibídem*, pp. 332 ss.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 353.

Ellacuría destaca que esta actualización es un ejercicio físico del carácter absoluto del animal de realidades; y esto significa que se trata de una afirmación práctica de su propia realidad en el mundo de lo real mediante la cual se va constituyendo su ser, su Yo. El Yo entonces no es la realidad humana, sino la reactualidad de esa realidad como absoluta. Al afirmarse como Yo, el hombre no es nada que no fuera ya antes; lo que se da es una afirmación física en la realidad en la que actualiza su propia realidad sustantiva como suya ¹¹⁸. El Yo es así posición de su propia realidad, que de suyo le lleva afirmarse como propia frente al todo de lo real:

El hombre ya de por sí actual, reafirma esa actualidad real, y en esa intrínseca «referencia» del hombre consigo mismo, en la reactualización de su realidad en forma de Yo y en la actualización en forma de suidad, está la posibilidad de la reflexividad y de la conciencia refleja, está la posibilidad de la intimidad, que no es sino el «movimiento» de reversión de todo lo que soy sobre mi propia realidad sustantiva. Todas esas características de subjetividad, reflexividad y subjetualidad, que suelen presentarse como definidoras de la realidad humana en tanto que Yo, no es que no se den; pero deben ser correctamente entendidas y para ello exigen ser entendidas desde lo que es el *autós* como forma de realidad, como suidad ¹¹⁹.

Es aquí donde cobra importancia para Ellacuría la distinción metafísica propuesta por Zubiri entre «realidad» y «ser», en la afirmación de la primariedad de la realidad sobre el ser. La persona es la realidad del hombre; el Yo su propio ser. Por tanto, el ser pende de la realidad. Ni el ser el general ni el ser del hombre se apoya en un acto de conciencia o de vivencia, como lo ha sostenido el idealismo. Mi ser es primariamente afirmación física y accional de mi propia realidad en la realidad:

Realmente y a través de lo que hago, al hacerme cargo de la realidad —cosa anterior a toda conciencia o vivencia— es como voy realizándome. Que esta realización sea principio de otro modo de conocer y

¹¹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, p. 15.

¹¹⁹ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 123.

de vivencia es algo derivado, algo que fluye de una primaria forma de realidad. El estar cabe sí, como suelen traducir el *bei sich* idealista, puede darse en algunos actos personales, pero puede darse porque se da anteriormente un cabe sí real, el de la remisión física y real del ser propio sobre la propia realidad. Se trata de una remisión física, antes que de una remisión intencional o de una autoposición por el rodeo del juicio. Es el hacerse cargo de la realidad, el hacerse cargo de sí mismo y de todo lo demás como realidad, lo que fundamenta mi propio carácter de absoluto ¹²⁰.

Toda la línea transcendentalista del Yo que arranca con Kant en la historia de la filosofía es para Ellacuría una línea idealista y supone una visión ideologizada del ser humano. La idea de que primero se da formalmente un Yo pensante, un Yo que pone el no-Yo, es un supuesto totalmente discutible e injustificado. La realidad nos muestra todo lo contrario: el Yo es una actualidad de una realidad que previamente es «de suyo» como es, es una reactualización de la propia realidad. «Antes de poner nada, el Yo está ya puesto, está puesto por mi propia realidad en el propio acto por el cual existo y por el cual me afirmo en tanto que realidad» ¹²¹.

Y como acción física, la acción realizadora del hombre consiste, al igual que en el mero animal, en una acción única, que se desdobra en tres momentos —aprehensión sentiente de la realidad, sentimiento afectante de la realidad, y voluntad tendente con su momento propio de respuesta y acción sobre la realidad—, pero sin romper el comportamiento unitario de una única actividad humana, que es la actividad de ejecutarse y realizarse como animal de realidades en el campo entero de lo real. «El hombre es un animal estimulado, afectado y tendente o impulsado; pero gracias a la inteligencia y, en general, a su apertura inespecífica, es decir, a la inteligencia entendida no como facultad, sino como primaria apertura, el estímulo ya no es meramente estimulante; la modificación del tono vital ya no es mera afección ni sentir tónico, sino que es un sentirme afectado en mi realidad como realidad, es sentimiento porque tiene un intrínseco y formal momento de realidad [...]»

¹²⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 354.

¹²¹ *Ibidem*, p. 368.

la tendencia y el apetito se transforman a su vez en volición, por la que se busca tendentemente un modo propio de ser real en la realidad. Con ello la unidad procesual animal meramente estímúlica (estimulación, afección tónica, tendencia) se torna en unidad procesual humana, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real)»¹²².

El realizarse del animal de realidades consistirá entonces en *hacer* su propio carácter de realidad en su situación real, en la que se enfrenta activamente con las cosas reales. En este sentido, la realidad humana es activa «no sólo *por ser real*, sino también *para ser real*»¹²³. Es, afirma Ellacuría, una realidad constitutivamente inquieta, y es esta inquietud fundamental la que le fuerza a ir buscando y a ir optando por lo que quiere ser¹²⁴. Situada, en efecto, en el ámbito de la realidad, sustraída del «medio» como el campo de los puros estímulos, la realidad humana queda en una situación de inconclusión que le impele a determinarse, a darse a sí misma una forma o figura de realidad. Por ello en el hacer humano —a diferencia del hacer puramente animal— lo que está en juego es su propia realidad en tanto que realidad; no está en juego tan sólo el resultado de una acción, sino lo que esa acción es realmente y lo que va a ser realmente de él¹²⁵. Mientras los animales tienen aseguradas en principio las respuestas adecuadas por su propia textura biológica, con lo cual aseguran su propia viabilidad biológica y, sobre todo, la supervivencia de la especie, los individuos y grupos humanos, según sean unas u otras sus opciones ponen en juego, más allá de la pura biología, su propia existencia y la existencia de los demás y aun de la especie y de la vida misma¹²⁶.

De ahí que Ellacuría afirme que el hombre tiene necesariamente que hacer su vida proyectándola. La proyección es una condición ineludible de la realidad humana, por su misma apertura física constitutiva; los demás animales están ya proyectados de antemano, sólo el animal de realidades tiene forzosamente que proyec-

¹²² «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 111.

¹²³ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 68.

¹²⁴ Cfr. «Ética Fundamental», *op. cit.*

¹²⁵ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 332.

¹²⁶ Cfr. «Ética fundamental», *op. cit.*

tar so pena de quedar irrealizado. Pero esta proyección no es una proyección arbitraria y sin fundamento. El hombre proyecta, en primer lugar, porque sólo proyectando, adelantándose a lo que ha de venir, puede seguir viviendo, y proyecta, en segundo lugar, apoyado en los actos que es capaz de realizar. «El hombre se ve forzado a proyectar y proyecta por la estructura psico-orgánica del vivir mismo. El bosquejo de todo proyecto nace originariamente de la autoposesión de la propia mismidad, pero de una autoposesión curviva, que ha de ir realizándose como autoposesión en las cosas que ha de hacer dentro de una determinada situación»¹²⁷.

En este sentido, Ellacuría afirma que la vida humana no es decorso originariamente en razón de los proyectos, sino en virtud de la proyección que le es constitutiva, en razón de su animalidad abierta. La proyección humana es primariamente una proyección *real*, que necesariamente ha de estructurarse en proyectos. «El proyecto, en efecto, parte de una realidad que necesita proyectar para seguir siendo real, se realiza desde un enfrentamiento *real* y lleva a una transformación real de las capacidades humanas. Y el hecho mismo que el proyecto no pueda ser exhaustivo, esto es, que no pueda ser proyectado hasta en sus últimos detalles, muestra a las claras su carácter derivado respecto de la realidad proyectante»¹²⁸.

La proyección supone entonces que el futuro está de alguna manera abierto y que el hombre cuenta con ciertas posibilidades para realizarse de un modo u otro. El futuro es el conjunto de posibilidades que constituye en cada caso la situación concreta en la que están inmersos los seres humanos. El futuro es, en este sentido, algo con lo que a su modo el hombre puede contar. Pero para hablar con rigor y seriedad de un futuro no es suficiente llamar así a todo lo que aún no es, aunque se tenga potencia física para realizarlo: sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están actualmente en un presente dadas todas sus posibilidades¹²⁹. «Mientras yo no tenga posibilidades con las cuales pueda contar en el futuro, no puedo hacer proyectos, que sean realmen-

¹²⁷ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 472.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 473.

¹²⁹ Cfr. «Historia», lección del curso de Filosofía política (1973), UCA, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría, San Salvador.

te proyectos. Las acciones humanas envuelven esta dimensión de futuro, pero de forma que estas acciones emergen no solamente de las potencias de quienes son actos, sino de las posibilidades reales que las están posibilitando. De ahí que la trama de la vida humana, desde este punto de vista, no es trama de un puro movimiento que pasara de la potencia al acto, sino de algo distinto, como es la concepción creativa y la realización de posibilidades»¹³⁰.

Las posibilidades pueden ser creación humana, pero son las cosas de su situación concreta las que le ofrecen unas posibilidades que pueden variar de un momento a otro. Las posibilidades son así instancias y recursos a la mano de los seres humanos concretos y sólo se constituyen como tales desde una determinada situación. Desde esta perspectiva, se puede definir la situación como el contenido objetivo del área de posibilidades que la realidad humana en su enfrentamiento activo con las cosas modifica y descubre¹³¹.

Y la vida humana en cuanto es logro y malogro de unas posibilidades proyectadas, dentro de una situación estructurada a partir de una determinada respectividad del hombre con las cosas, es acontecer, historicidad constitutiva. La vida humana, como autoposición, no puede dejar de acontecer. En ella, el hombre, a través de sus opciones, va poniendo en juego su ser, su personalidad entera y la de los demás. No es que vaya definiendo su realidad, sino la figura de su ser, respecto de la cual es propiamente absoluto. Lo cual no supone un idealismo del ser humano, porque siempre seré absoluto desde mi realidad y con mi realidad; y esta realidad, si bien no me permite hacerme fuera de cualquier condicionamiento, sí me permite tomar ante el todo de la realidad, la figura que quiero ser¹³². Más bien, lo que supone es que el hombre puede ir más allá de lo que dan de sí las condiciones y los condicionamientos materiales. Pero también supone que «la posesión de sí mismo como realidad absoluta frente a toda otra realidad, no le está dada al hombre de una vez por todas; es una autoposición transcurrente y problemática»¹³³. Y esto significa que la manera de realizarse de la realidad

¹³⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 435.

¹³¹ Cfr. *ibídem*.

¹³² Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 129.

¹³³ *Ibidem*, p. 132.

humana no está unívocamente determinada ni está orientada forzosamente hacia la consecución de su plena realización. Como dice Zubiri, «hacerse cargo de la realidad es estar abierto a la manera de estar en la realidad»¹³⁴; esto lleva a que la existencia humana no se presente como conclusa sino como abierta; que sea una inconclusión abierta, esto es, «no programada en su totalidad ni por determinaciones previas ni por el influjo de lo que le rodea, aunque esa apertura esté condicionada tanto por esas determinaciones como por ese influjo»¹³⁵.

2.1. La acción humana en su triple carácter de agente, actor y autor

Dado este carácter peculiar de la realización humana, se puede decir que en sus acciones el hombre es a la vez y unitariamente *agente, autor y actor* de la vida¹³⁶. Por ser psico-orgánicamente sentiente, el hombre es agente de sus acciones, esto es, una realidad que actúa y hace, y que en cada acción retiene su propia realidad y a lo cual se debe que la acción mantenga una unidad radical por mucho que en ella concurren múltiples acciones sucesivas en diversos actos simultáneos; hay así en el hacer humano una *retinencia vital* en expansión dinámica¹³⁷. Por estar abierto a la realidad y tener que habérselas con ella, el hombre es autor opcional del argumento de su vida; por ello la trama de su vida no está compuesta únicamente por la mera continuidad y unidad de sus acciones, sino que a la vez está estructurada argumentalmente por la textura de sus opciones, a través de las cuales le va dando figura a la propia vida para que, en el fondo, pueda seguirse dando la vida¹³⁸. Por estar inmerso en una contextura dinámica de situaciones que le condicionan, el hombre es actor de la vida que le ha tocado en suerte; «el hombre actúa y a veces lo hace opcionalmente, pero lo hace dentro de una trama transindividual en una conexión de situacio-

¹³⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 71.

¹³⁵ «Ética fundamental», *op. cit.*

¹³⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 584 ss.

¹³⁷ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 475.

¹³⁸ Cfr. *ibídem.*

nes, que están ahí independientemente de su voluntad y que, sin embargo, determinan su modo de ser y su forma de hacer»¹³⁹; desde esta dimensión, la autoposesión de la vida cobra el carácter de aceptación.

Las tres dimensiones intervienen, en una u otra medida, en las acciones humanas. Y por ello se puede decir que «la vida humana es autodefinición posesiva en ejecución, opción y aceptación»¹⁴⁰. Si se absolutiza una de estas dimensiones se desfigura lo que realmente es la vida humana¹⁴¹. Por ejemplo, si se exagera en forma absoluta el carácter de agente se cae en una visión naturalista del hombre que reduce la vida humana a mero movimiento de potencias o de hechos. Sin embargo, el ser agente es una dimensión esencial de la vida humana; no hay vida humana si no hay ejecución, modificación de las situaciones. Por otro lado, si se absolutiza el carácter de actor se da lugar al escepticismo y a las diversas formas de fatalismo, que se expresan tanto en el orden individual como en el orden social. Aquí se sitúa la pasividad de los oprimidos que toman lo dado como lo real, calificado de antemano como mítico y a-histórico; pero también se sitúa la falsedad opresora que se complace en cualquier situación, ya sea relativizando las situaciones o justificando ideológicamente su posición social. Sin embargo, el ser actor es también algo esencial para la vida humana, porque no se pueden prescindir de las situaciones ya dadas en la que se encuentran los seres humanos, y en las que están comprometidos por el hacer pasado. Finalmente, si se absolutiza el carácter de autor se cae en el idealismo de la libertad, por cuanto se dejan de lado los condicionamientos reales y materiales de su ejercicio; ya sea su propia condición natural-biológica o el conjunto de las relaciones sociales que le condicionan.

Para Ellacuría una consideración realista de la vida humana tiene que partir de la estructura de la acción humana en su triple dimensión de agente, actor y autor. El hombre no es sólo naturaleza, porque cuenta con algo más que nudas facultades; pero tampoco es sólo historia (biografía, existencia, vida, etc.), porque las po-

¹³⁹ *Ibidem*, p. 477.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 478.

¹⁴¹ Cfr. *ibídem*.

sibilidades radican en unas facultades muy precisas, y su apertura y su actividad realizadora en un determinado *en sí* que le es dado y que condiciona límites insalvables. «El hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, donde ambos términos no están meramente yuxtapuestos, sino que están intrínsecamente estructurados»¹⁴². De ahí que si bien el hombre puede en principio proyectar y hacer su vida de distintas formas, esto no significa que tenga asegurado el acierto de sus proyecciones y de sus opciones. Y si bien todo lo que hace configura su propio ser y mucho de lo que hace le configura según lo que él quiere ser, hay muchos condicionamientos naturales e históricos que pueden hacer de él lo que no quiere ser o lo que no querría ser, impidiéndole así su realización. Pero lo que esto indica, según Ellacuría, es la dirección ética de la acción humana, la cual debe orientarse a posibilitar su misma realización mediante la creación del ámbito de su libertad a través de un proceso de liberación: «a partir de una liberación de las necesidades naturales —lo cual no supone su anulación sino sólo su superación— y de los principios deshumanizadores del hombre, éste va a la conquista de una libertad cada vez mayor, una libertad para ser realmente lo que tiene que ser. La libertad es una posibilidad real del hombre, que se apoya en su propia estructura de esencia abierta, pero su actualización es resultado de un proceso de liberación»¹⁴³.

2.2. El carácter social de la realización humana

Para Ellacuría esta visión de la realidad humana y de su realización no se reduce a una consideración puramente individual de los dinamismos de la persona humana. El animal de realidades es miembro de una especie que está montada sobre un *phylum*¹⁴⁴, es decir, sobre un esquema conforme al cual, de una manera vital, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente. En virtud de este carácter específico, cada individuo

¹⁴² «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 131.

¹⁴³ «Ética fundamental», *op. cit.*

¹⁴⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 252 ss.

está filéticamente vertido a los demás desde sí mismo y en su propia situación. Se trata de una versión física y real del individuo humano a sus semejantes, fundada radicalmente en ese esquema filético que lo une esencialmente a la especie¹⁴⁵. La convivencia social, la sociedad humana, surge de la generación específica, que es una convivencia radicalmente genética; no es sólo que la generación produzca a los individuos que después van a formar la sociedad, sino que la generación mantiene filéticamente vertidos a todos los pertenecientes a la misma especie. «Los demás no son mera adición a mi propia realidad, sino algo que está en mi realidad desde la unidad esquemática en que consiste cada uno. A mi realidad no se añaden los otros; es mi realidad en cuanto realidad específica la que está abierta animalmente a la realidad del otro, a la realidad animal del otro»¹⁴⁶.

La socialidad humana no es entonces una relación externa que modifica a un individuo ya constituido en su «plena» realidad, sino que es algo que constituye intrínsecamente su realidad¹⁴⁷. Y está fundada primariamente en la propia realidad psico-orgánica del animal de realidades y no en una comunidad de ideales o en una comunicación de personas. Esto se puede dar, pero siempre se fundará en la versión filética y quedará determinada por lo que es esta versión. En efecto, al estar el animal humano vertido desde sí mismo a los demás y forzado a convivir con ellos, todo individuo humano queda en una co-situación real. Y esto significa que mi realidad es real con otros, porque la realidad de los otros forma parte de mi realidad. Convivir es entonces «estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos: es presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Para ELLACURÍA, como para ZUBIRI, la sociedad no es una suprarealidad, una sustancia que flota por encima de los individuos, es sólo un momento estructural de los individuos en cuanto vertidos filéticamente unos a otros dentro de la especie. Por ello ZUBIRI se distancia explícitamente de ciertas concepciones como la de Hegel o la de Durkheim, en las que la sociedad adquiere un carácter sustancial. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 310 ss.

¹⁴⁶ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 362.

¹⁴⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 196.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 382.

De ahí que el hombre no es que sea individual y «luego» sea social, sino que es «de suyo» individual y social. Y esto es así por la misma estructura psico-orgánica del animal de realidades, que es constitutivamente individual por ser realidad personal. Pero en cuanto esta individualidad la recibe genéticamente, es desde sí misma una individualidad respectiva a los demás miembros de la especie. En virtud de esta respectividad, cada uno está realmente presente en los demás y los demás están realmente presentes en uno, de tal manera que la realidad de uno está determinada por la realidad de los otros y la de los otros lo está por la de uno; el hacer de cada uno está influido por el hacer de los demás y el hacer de cada uno repercute en el hacer de los otros.

Para Ellacuría esta co-situación real se estructura primariamente a partir del hecho de que los demás están ya metidos en mi vida, desde el mismo instante en que empiezo a hacerla. «Antes de todo encuentro diferenciado [...] se empieza por estar en el mundo de lo humano, un mundo que va humanizando paulatinamente, incessantemente a cada individuo: es la autoconformación en humanidad en una co-situación humanizadora (positiva o negativa), una co-situación de humanización (personal o impersonal). Antes de convivir cada uno con los demás, los convivientes todos viven en un mundo *humano*»¹⁴⁹.

Lo primero que se actualiza en la convivencia social es la constitución del mundo humano, del *haber humano*¹⁵⁰. Este mundo o ámbito humano está constituido por todas aquellas cosas con las que el individuo humano hace su vida y abarca no sólo a los otros, sino también las objetivaciones que los hombres han ido produciendo o estableciendo, a las instituciones humanas; es, por tanto, algo público y algo que, por consiguiente, desborda su propia realidad y se introduce en ella a través de la vida con los demás. Así cada quien, desde el arranque de su vida, entra en un mundo público que se interioriza en la propia vida, y que configura y conforma la propia realidad y su modo de ser. Pero se trata primariamente de una intromisión física —y no de algo vivencial— en la propia vida,

¹⁴⁹ Ibidem, p. 381.

¹⁵⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 260.

que envuelve entreveradamente la referencia actualizada de los otros, quienes aparecen como ofreciéndome las cosas o impidiendo que acceda a ellas. Sólo así es como las cosas son estrictamente públicas, es decir son cosas de todos y son cosas capaces de abrirme a los demás. La *publicidad* no es entonces una propiedad real de las cosas mismas, «sino la condición de las cosas, que realmente pueden ser para cualquiera, porque los demás se encargan de dejar o no dejar que se acceda a ellas»¹⁵¹.

En este nivel radical de la publicidad de lo humano, los otros no aparecen todavía formalmente en tanto que otros, sino simplemente como factores humanos que se insertan en mi vida, que la dirigen y la configuran. La alteridad es algo posterior y fundada precisamente en este fenómeno más general de versión al ámbito o haber humano en su dimensión de publicidad, desde el que las personas se ven enfrentadas impersonalmente¹⁵²:

En la versión filética lo que tenemos es una versión a todos los miembros de la especie, y esta versión constituye la raíz de toda otra versión a los demás. Esta versión primaria, dada la naturaleza del animal de realidades, se actualiza como versión a un mundo humano, a un «haber humano», en el que están presentes indiferenciadamente los otros miembros de la especie y todo lo que la especie ha ido humanizando; es una versión indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres,

¹⁵¹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 215.

¹⁵² Siguiendo a ZUBIRI, ELLACURÍA distingue entre «sociedad» y «comunidad». La primera es la convivencia con los otros en tanto que otros, en donde las relaciones se desenvuelven en forma impersonal, no en forma apersonal, porque eso sería lo propio de las agrupaciones meramente animales. Las personas que intervienen en la constitución de la sociedad lo hacen como seres humanos, pero nada más; como seres humanos que en la función estrictamente social que desempeñan reducen su carácter personal justamente por impersonalización. *Comunidad*, en cambio, es la convivencia con los otros en tanto que personas, es decir, cuando la versión entre las realidades personales es formalmente a los «otros como yo». Pero ésta, aunque distinta, no es separable de la sociedad impersonal, pues se realiza en ésta y es condicionada por ella. Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 132 y *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 240 ss.

no desde un espíritu o razón, sino desde su apertura intelectivo-sentiente. En el ámbito de este mundo humano con su incipiente alteridad, van apareciendo paulatinamente unidades autónomas, que son y aparecen como los generantes de la humanidad del mundo. Respecto de estas unidades autónomas, si se explicita su alteridad, es cómo surge el carácter impersonal de la versión ¹⁵³.

De ahí que para Ellacuría la forma primaria de lo humano-social no sea la alteridad, si por tal se entiende «la presencia reconocida y reafirmada del otro hombre en tanto que otro hombre. Al revés, es lo humano inserto desde fuera en mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida, la alteridad del hombre, el otro en tanto que otro» ¹⁵⁴. Los individuos humanos podrán llegar a encontrarse formalmente entre sí, pero será a partir de la confluencia en un mismo haber humano, en un mismo mundo humano. Desde él, los seres humanos van descubriendo tanto su dimensión personal como su dimensión social en toda la pluralidad de sus aspectos, aunque por mecanismos distintos. Desde él van descubriendo su propia humanidad, la realidad de los otros en tanto que otros, y paulatinamente, su condición estrictamente personal ¹⁵⁵. Pero no se trata de un momento meramente racional, como si el individuo se trascendiera a sí mismo en busca de lo otro y después de los otros, como una especie de autoconsciencia, sino de un proceso físico primario dado por la intervención del mundo humano circundante en mi propia realidad. Un mundo que al entrar en tensión y conflicto de posesión y de pertenencia con la propia mismidad posibilita, precisamente en y a través de este conflicto, el reconocimiento procesual de la propia mismidad y de la mismidad de los demás. Se trata, contrariamente a cualquier interpretación idealista, existencialista o historicista, de un proceso físico y real, realizado en la apertura sentiente y no primariamente en forma de autoconsciencia:

No es que uno se reconozca de modo formal a sí mismo como centro y luego reconozca racionalmente que los demás lo son también; hay

¹⁵³ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 243.

¹⁵⁴ *Ibidem, op. cit.*, p. 215.

¹⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 217.

una codeterminación entre el reconocimiento de lo que son los otros y de lo que es cada uno. Los otros irán apareciendo como formalmente suyos, porque cada uno se ha encontrado a sí mismo como suyo; pero, a su vez, al reconocer la suidad de los otros, aparece más y más la realidad de la propia suidad. Es un largo proceso que culminará en la reafirmación del propio yo como absoluto, que no niega sino que coafirma el carácter absoluto de los otros yos. Según sea el estadio en que se halle el proceso y según sea el modo como se actualice la referencia a los demás, así la relación social será de distinta índole, la versión de cada uno a los demás tendrá una determinación distinta [...] Caben (aquí) desde la intersubjetividad más estricta y la comunión personal hasta las conexiones más impersonales. Pero todas estas formas distintas se fundan en la hábitud de alteridad, que actualiza la versión genética y la versión al haber humano ¹⁵⁶.

En principio la tensión primaria que se da entre la realidad propia y el mundo social del cual forma parte no es algo negativo, sino algo positivo por cuanto se trata de un momento de propiedad y de constitución, cada vez más rica y refleja, de la propia realidad personal. Inevitablemente estamos incorporados a un cuerpo social y nos movemos en el conjunto de posibilidades que él mismo nos ofrece; y esto es algo fundamental para la vida humana como para la configuración de nuestro Yo. Pero solamente es en principio, porque los contenidos del mundo humano-social pueden ser en gran parte —y de hecho lo son— negativamente humanos, si es que los juzgamos desde el punto de vista su condición para ofrecer posibilidades reales de humanización y personalización a las animales personales que integran el cuerpo social. El mundo humano no porque sea humano es sin más un mundo humanizante, sino que puede ser deshumanizante: «el mundo que se le ofrece al hombre, que viene a este mundo, puede ser un lugar inhóspito, un lugar alienante; la persona empezará así su tarea de personalización en condiciones sumamente adversas, y esto no sólo para su determinación caracteriológica, por así decirlo, sino para su determinación metafísica, para la determinación de su propio ser, de su propia personalidad» ¹⁵⁷. Si la sociedad no permite el apoyo debi-

¹⁵⁶ Ibidem, p. 237.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 216.

do y no ofrece los materiales adecuados, la realización personal no podrá ser sino raquítica y problemática. «La realización de cada persona es misión de cada cual; el ofrecer posibilidades radicales de realización personal es misión de todos los que constituyen el cuerpo social»¹⁵⁸.

La sociedad resulta, por tanto, una realidad ambigua: puede ser principio de personalización pero también principio de alienación; puede ser posibilidad intrínseca tanto de construcción o de destrucción de la vida humana, al condicionar de tal manera las posibles opciones de sus miembros, que les impida u obstaculice de raíz la tarea que les es fundamental como realidades personales que son. Incluso por su formal carácter de alteridad impersonal, puede *alterar* de tal manera a las personas, que éstas corren el peligro de quedar efectivamente despersonalizadas y bloquearles así cualquier forma de convivencia estrictamente personal y comunitaria. Y es que lo social tiene su propia realidad, su propia independencia de las voluntades de las personas, que, aunque no sea ajeno a lo personal, hace que la sociedad lleve su propio rumbo, nunca dirigible perfectamente por las opciones personales¹⁵⁹:

La impersonalización, que es condición necesaria de la socialidad, puede convertirse en principio de deshumanización, de desvirtuación de lo humano. Los verdugos «humanos» suelen preferir no ver el rostro personal de sus víctimas, no sea que la reacción personal pueda poner en peligro y tal vez en permanente escrúpulo su carácter y su actividad de funcionamiento social. La realidad social implica por su complejidad estructural y por sus propias leyes y dinamismos este proceso de impersonalización. Pero no necesariamente la impersonalización lleva a la deshumanización, antes al contrario, puede favorecerla, con mayor razón que en el caso de la naturaleza que puede favorecer la humanización¹⁶⁰.

La sociedad es así una dimensión estructural de la realidad humana en la cual nos estamos haciendo, como una gran placenta en la cual se gesta la configuración de nuestro Yo, de la que nos

¹⁵⁸ Ibidem, p. 392.

¹⁵⁹ Cfr. ibídem, p. 250.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 390.

nutrimos, y en la que inexorablemente actuamos. Pero esto no se da sin una tensión manifiesta: la tensión de quien ha de afirmarse como ab-soluto, pero como un ab-soluto en alteridad. En efecto, dada la unidad real de la especie, cada Yo no sólo está determinado a ser un Yo absoluto en el todo de lo real, sino que forzosamente está determinado a serlo respecto de los demás absolutos. Las relaciones inter-personales no son primariamente una cuestión de espíritus, subjetividades o estructuras monádicas que entran en una eventual comunicación, sino un problema de animales personales en respectividad real y con coherencia filética. «Lo primario es la unidad real de la especie y no la unificación de seres que *ab initio* no tienen entre sí ninguna unidad real»¹⁶¹. Y por ello, «al afirmarse el Yo como absoluto se afirma congéneremente, es decir, se afirma en el *género humano* y como género humano. Me coafirmo como absoluto con los demás absolutos codeterminado por ellos en mi propia afirmación absoluta»¹⁶². Por lo tanto, la afirmación absoluta de la propia realidad, lejos de separar a unos seres humanos de otros, es una afirmación de ellos, una presencia de los otros como realidades personales en real comunicación respectiva:

El Yo humano es siempre un yo, y el yo es lo que es respecto de un tú, respecto de un él, y respecto de los demás. El esfuerzo por constituirse en un Yo separado es un esfuerzo idealista, ajeno a las posibilidades de la realidad. Por la misma razón, la «relación» con los demás no es posible a modo de dos Yos, sino a modo de yo-tu-él, yo-los demás. La dimensión individual del ser humano no es una dimensión de incomunicación solipsista y monádica; es una dimensión que afirma en propio la propia individualidad, pero la afirma no contra los demás ni convirtiendo a los demás en objeto, sino que la afirma respecto de los demás, la afirma reactualizando la realidad y el ser personal de los demás dentro de uno mismo y en la afirmación de uno mismo¹⁶³.

En virtud de lo anterior se puede afirmar que el ser del hombre es en sí mismo *comunal*¹⁶⁴. Lo ab-soluto de su ser lo es comunamente, esto es, vertido y abierto al ser de los demás:

¹⁶¹ Ibidem, p. 374.

¹⁶² Ibidem, p. 375.

¹⁶³ Ibidem, p. 376.

¹⁶⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 197-198.

Soy personalmente en la apertura a los demás. No son dos cosas ser persona y tener físicamente un ser común con los otros, sino que tener un ser en común con los otros pertenece a mi modo de ser persona, definida como apertura real de mi propia realidad, vertida desde sí misma a las otras personas. Mi ser, como mi realidad, es abierto en alteridad. Con lo cual la apertura no sólo ha de medirse desde la propia apertura, sino desde el término de esa apertura. Con lo que la apertura del hombre es, por así decirlo, doblemente personal y sólo es plenamente personal cuando aquello a que se abre es otra persona. Ser persona es serlo personalmente, y ser personalmente implica serlo comunalmente ¹⁶⁵.

Si el ser del hombre es en sí mismo comunal, cualquier intento de entender su carácter absoluto en términos puramente individualistas o solipsistas priva de fundamento real a la concreción de ese ser absoluto ¹⁶⁶. Esto implica que la realización de su ser es algo que el hombre tendrá que realizarlo desde lo que realmente es en su situación concreta, lo cual excluye cualquier idealismo del ser humano. «La llamada condición humana es la realidad humana, parcialmente considerada, y el ser que se pretende resultado de un idealismo de la libertad no puede *hacerse* al margen de la realidad propia tanto en lo que tiene de opcional como en lo que tiene de natural. Esto es así tanto en el individuo como en la sociedad y en la historia. La sociedad y la historia, sobre todo, no pueden ser lo que los hombres decidan; lo que la sociedad y la historia vayan a *ser* depende de la estructuración compleja de factores reales según leyes estructurales, aunque entre estos factores tenga su puesto propio, su posición propia, lo que los hombres hacen y quieren ser» ¹⁶⁷. Pero también implica que la realización humana, su personalización, no puede darse en términos individualistas, sino justamente en términos comunitarios. La comunalidad del ser del hombre no sólo constituye su manera peculiar de ser absoluto, sino también su manera de realizarse como tal:

¹⁶⁵ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 388.

¹⁶⁶ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 132.

¹⁶⁷ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 387.

Es el hombre un absoluto que queda dimensionado como yo, tú, él, ellos, los otros, etc. Sólo en el reconocimiento de esta dimensionalidad hace justicia a su propia realidad y a su propio modo de ser. Lo contrario supondría la negación de sí mismo en la negación de los otros. Me pertenezco a mí mismo en forma de alteridad, de modo que la afirmación plena de mí mismo es la afirmación de los demás. Personalidad y comunalidad no sólo no se excluyen, sino que se afirman mutuamente. Y esto por razón de su propia realidad física, antes que por razones o necesidades subjetivas. Lo que sucede es que no puede haber plena experiencia y vivencia de sí mismo, si no se experiencia y vivencia la plenitud de la propia realidad, aunque tampoco la plenitud de la propia realidad puede alcanzarse más que en la proyección dinámica de esa realidad propia en una constante biografía y en una permanente historia de experiencias y de vivenciación ¹⁶⁸.

En esta línea la plena realización humana supondrá, para Ellacuría, una nueva forma de socialidad en la que se dé efectivamente mi afirmación personal en la afirmación de los otros como personas. Sólo en una existencia estrictamente personal y comunitaria, es que la realidad personal puede encontrar su plena condición de persona y en la que puede quedar plenamente perfeccionado y plenamente desarrollado. «La relación de persona a persona no es algo que agote la realidad total del hombre ni la marcha de su vida, pero es algo sin lo cual el hombre no da con su fondo real ni con sus mejores posibilidades; el amor, por ejemplo, sólo se da en esta comunión personal de dos personas incorporadas entre sí como personas» ¹⁶⁹. Y si bien estas relaciones personales puede ser dificultadas por las condiciones dominantes en una sociedad, son posibles y deben ser de algún modo buscadas y propiciadas, incluso como principio de humanización de las estructuras sociales.

3. LA REALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA REALIDAD HUMANA

El proceso descrito anteriormente hay que verlo en su concreción histórica. Y es que el animal de realidades no es sólo un ani-

¹⁶⁸ Ibidem, p. 389.

¹⁶⁹ «Ética fundamental», *op. cit.*

mal individual y social, sino que es también un animal histórico. La especie humana tiene un carácter esencialmente prospectivo que hace que cada uno de sus miembros tenga una realidad prospectiva. Cada hombre y la humanidad entera son prospectivos por pertenecer a un *phylum* que, en tanto *phylum* formalmente prospectivo, empuja dinámicamente hacia delante asumiendo todo lo que va logrando en el curso de su marcha específica. Aquí se encuentra una de las raíces la historia: «Por la génesis biológica en su aspecto prospectivo, los hombres no sólo son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tiene carácter histórico»¹⁷⁰.

Efectivamente, en virtud de este dinamismo biogenético, el hombre no sólo recibe su capacidad de estar en la realidad sino que recibe también un modo de estar humanamente en la realidad. Ya se ha señalado que desde el propio arranque de su vida el hombre se encuentra como suyo abierto a la realidad, pero esta realidad a la que se abre es primariamente a un haber humano que le humaniza dándole uno u otro modo de estar en la realidad. «Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad»¹⁷¹.

Esto no ocurre de una vez por todas sino a lo largo de toda la vida, pues la vida se hace desde la propia realidad pero en una determinada situación, la cual ofrece unas posibilidades muy precisas y acotadas de estar en la realidad. En este sentido, la opción humana es opción absoluta en cuanto opción, pero no es absoluta en cuanto a los contenidos de esa opción, que son siempre contenidos muy determinados y en alguna medida determinantes de la acción humana. La opción no es sin más libertad absoluta; la opción humana es siempre entre posibilidades reales muy precisas.

La humanidad va entregando a cada hombre y a cada grupo de seres humanos formas determinadas de estar en la realidad. Y

¹⁷⁰ X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 17.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 20.

esta entrega es lo que debe entenderse por *tradición*, la cual es forzosamente progresiva, no en el sentido de que sea forzoso un «progreso» cualitativo sino en el sentido más modesto de que en cada vida humana y en la vida entera de la humanidad nunca se puede seguir siendo lo mismo en virtud de la apertura práxica del animal de realidades. Esta tradición afecta a cada persona, y la afecta en su propia biografía; posibilita el que haya vida personal y el que esta vida pueda ser una u otra, según una determinada tradición. Como en la propia biografía están forzosamente los otros como tradición, no se puede llevar la vida personal, ni afirmar el propio ser, más que históricamente:

La persona humana, en cuanto persona, tiene recibido su carácter personal, tiene recibido el primer ejercicio de su carácter personal, tiene recibidas las posibilidades concretas sin las que no es posible realizarse como persona y tiene recibidos los contenidos concretos con los que va a tejer la trama de su vida. Ante toda esta tradición y en ella se afirmará a sí misma la realidad personal como propia, pero esta afirmación nunca podrá dejar de ser histórica. Cada hombre aun en el puro orden de su biografía tiene una esencial dimensión histórica. Lo cual no niega la necesidad de opción sino que la posibilita y la exige ¹⁷².

3.1. El carácter impersonal del proceso histórico

La tradición no afecta a las personas tanto sólo personalmente, sino también al cuerpo social como tal en el cual están incorporadas las personas en codeterminación respectiva. Desde este punto de vista, es el hombre social quien se convierte en sujeto activo y pasivo de la tradición. La historia es tradición social; y esto es así porque tanto lo entregado como lo recibido lo es socialmente, esto es, por los individuos en cuanto constituyen cuerpo social. «Lo importante para la historia es lo que se transmite socialmente, porque, aunque en ella intervengan los individuos y las personas, su

¹⁷² «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo u otro, se convierte en social»¹⁷³. Ahora bien, que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de macrosujeto, pues las acciones las siguen haciendo los individuos; sólo significa que los individuos operantes lo hacen como integrantes del cuerpo social, vinculados a los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. Esto es precisamente lo que hace que lo histórico tenga un formal carácter impersonal.

Según Ellacuría, en lo que tiene la historia de transmisión y entrega de formas de estar en la realidad, hay dos principios de impersonalidad: la historia está hecha por lo queda objetivado de las acciones personales y no por su carácter personal e íntimo; y está asimismo hecha por sujetos integrados en cuerpo social. Desde este punto de vista, incluso la biografía personal tiene un momento de historia y, por tanto, un momento de impersonalidad. En efecto, en cuanto el argumento de la propia vida se hace en gran parte con las posibilidades sociales con las que se cuenta en cada situación, ello hace que muchos aspectos de las biografías humanas sean previsibles sin que esta constitutiva previsión implique una negación de los aspectos opcionales. Pero además, este argumento de la propia vida se entrega en gran medida a los demás impersonalmente por cuanto es una entrega realizada por un individuo que en principio no está comunicado personalmente con los otros. Ciertamente el obrar individual puede tener y tiene un aspecto estrictamente personal, pero tiene también un aspecto impersonal; y esto es así porque toda acción de la persona humana tiende a objetivarse impersonalmente, quede o no dentro del propio ámbito individual:

El hombre tiene un forzoso carácter de naturaleza animal que se realiza en un medio bien preciso; de ahí que, por su propia estructura animal y por la estructura de sus acciones, el resultado, aun de la acción personal, tiene que ser impersonal. No es sólo que el hombre haya de salir de sí para poder realizarse personalmente en virtud de su propia estructura extática y tensional: es que esa realización a través de sus acciones alcanza un cierto grado de objetivación y naturalización. Por este carácter de toda acción humana, lo biográfico y lo

¹⁷³ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 503.

histórico tienen una profunda coincidencia formal, sin que obste para ello que las personas puedan establecer entre sí conexiones estrictamente personales por comunicación de sus propias biografías personales; la conexión entre biografías personales y entre biografía e historia son, en efecto, de muy distinta naturaleza ¹⁷⁴.

Para Ellacuría el reconocimiento del carácter impersonal de lo histórico no significa reducir la historia al «infierno de la naturaleza» y de las leyes naturales; pero tampoco implica convertir la historia en el «paraíso» de las intenciones subjetivas y de las buenas voluntades individuales. La impersonalidad de la historia social no deja de lado la necesidad de acciones personales, pero subraya el carácter decisivo del *opus operatum*, que tiene su propia consistencia y su propia legalidad por encima de las voluntades individuales. En la historia social hay una doble impersonalización: la impersonalización de lo social y la impersonalización de lo histórico. Y ambas impersonalizaciones deben ser asumidas por las personas, porque, aun y con toda su ambigüedad, son posibilidades de humanización y personalización de la vida humana.

En la realidad lo que hay es una constante refluencia entre persona e historia, entre historia biográfica e historia social. Lo histórico objetivado puede ser reasumido personalmente por el individuo, y esto significa que puede y debe ser tomado como ingrediente de la propia vida personal. «No sólo puede ser reasumido, sino que debe serlo, ya que desde un estar en la realidad bien concreto, que ha sido recibido, es como empieza la propia vida personal» ¹⁷⁵. Además, en el marco condicionante y posibilitante de lo socialmente histórico cabe una estricta tradición personal como entrega y recepción. Pero a su vez, la persona y las acciones personales transmiten contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, lo cual si de una parte humaniza o personaliza la historia y el cuerpo social también los impersonaliza recíprocamente, porque esa transmisión es lo objetivado u operado por la acción, que es algo cuyos resultados concretos escapan de las decisiones personales para quedar sometidos a las leyes del cuerpo social y sus dinamismos propios.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 508.

¹⁷⁵ Ibidem.

Desde esta perspectiva, el *opus operatum* de la historia cobra un carácter especial. No es un *opus operatum* cualquiera, sino algo que inmediatamente surge de un *opus operantis* personal. Lo obrado por la naturaleza no es sin más algo histórico, puede serlo si produce determinados efectos que configuran la marcha social e histórica de los seres humanos o cuando es asumido históricamente por acciones humanas concretas. Pero es lo obrado personalmente lo que abre directamente el ámbito de la historia, lo cual, una vez obrado, actúa de una manera que desborda su producción puramente personal; su eficacia no se debe, entonces, a la voluntad o a la intención de quienes actuaron personalmente, sino a algo que pende del peso adquirido por su propia objetividad en unas determinadas circunstancias:

Un libro como *El Capital* es, hasta cierto punto, una obra personal de Marx, que personaliza una serie de contenidos y de incitaciones, que son propios del cuerpo social en una determinada circunstancia histórica, pero no alcanza su operatividad histórica más que cuando es asumido objetivamente y pasa a ser un elemento dentro de una determinada estructura social. La causalidad personal y la causalidad histórica o, para hablar con mayor propiedad, la funcionalidad personal y la funcionalidad histórica son distintas, aunque ambas sean reales y aunque no sean completamente distintas y, menos, independientes entre sí. Puede hablarse, entonces, de un *ex opere operato* histórico, en el sentido de una efectividad que es formalmente independiente de lo que quieran las personas y aun de lo que sean las personas, pero no por ello esa efectividad deberá considerarse como algo necesario ni como algo místico o inverificable. Y no lo es porque los efectos históricos son en sí mismos comprobables y porque respecto de ellos la acción de las personas tiene una conexión efectiva¹⁷⁶.

3.2. El phylum como sujeto de la historia

Considerada la historia desde lo que tiene de entrega de formas de estar en la realidad, realizada sobre la base de la prospectividad del *phylum*, ésta no aparece como una realidad sustantiva,

¹⁷⁶ Ibidem, pp. 510-511.

que flotara por encima de lo que son los individuos y los grupos humanos, sino como algo que ocurre en ellos y con ellos, bien que en forma radicalmente filética y de modo impersonal, aunque sin anular por ello el carácter individual ni el carácter de persona. En este sentido, Ellacuría sostiene que el sujeto propiamente de la historia es el *phylum*, y en cuanto el *phylum* forma cuerpo social, es el reino de lo impersonal; es decir, algo que tiene que ver con las personas y sólo con ellas, pero que no es reduplicativamente y formalmente personal. Y en cuanto la historia es el reino de lo impersonal y de lo colectivo, su sujeto último no pueden ser los individuos aislados ni la suma de ellos, sino el *phylum* y el cuerpo social; pero sin que esto impida que los individuos intervengan en la historia, aunque lo que interviene de ellos sea su producto, algo que llevará la impronta de la persona, pero que como producto entra a formar parte de una estructura, de la cual recibe su sentido real y no de la intención subjetiva con que fue producido ¹⁷⁷.

En esta línea la concepción ellacuriana de la historia supera el dualismo de lo histórico y lo personal, sin que uno ni otro pierdan su propia autonomía y formalidad, a la vez que supera radicalmente tanto concepciones idealistas que se desentienden de su aspecto filético e impersonal, como concepciones crasamente materialistas que minimizan el carácter individual y la participación personal en ella:

Si se desdeñara el aspecto filético e impersonal, la historia sería la biografía de un Espíritu Absoluto o de una gran ser, etc., o en el otro extremo, la acumulación de pequeñas biografías personales, subordinadas tal vez a la biografías de algunos grandes hombres, que fueran rigiendo el curso de la historia. Si se desdeñara el carácter individual y la participación personal [...] lo histórico se confundiría con lo natural y la historia se reduciría a ser mera continuación del proceso evolutivo. Tomados a una ambos aspectos, la historia con su propia especificidad y peculiaridad puede abarcar tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo biográfico como lo social ¹⁷⁸.

Reducir la historia al campo de la historia social es, para Ellacuría, un empobrecimiento de la historia como realidad meta-

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*, p. 509.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 511.

física y una desfiguración de lo que ocurre en la realidad de los hechos. La historia considerada en su totalidad es una realidad que abarca la complejidad y aun la oposición formal de los distintos modos de presentarse, pero los mantiene en unidad¹⁷⁹. Así como en la dimensión social caben la sociedad estrictamente tal y la comunión personal, en la dimensión histórica caben las biografías personales y la historia social y biográfica. La raíz está en la presencia radical del *phylum* del animal de realidades, por el que los miembros de la especie conviven —dimensión social— y por el que hay una tradición prospectiva —dimensión histórica—, que pueden presentarse, ambas, o en forma personal o en forma impersonal. «Como la especie y el cuerpo social no anulan la personalidad del individuo y el *opus operatum* lleva en sí la huella viva del *opus operantis*, que es muchas veces una obra reduplicativamente personal, nos encontramos con que la historia social no excluye sino que reclama la historia biográfica, pero en lo que ésta tiene de historia y no en lo que tiene de biografía personal»¹⁸⁰.

Dicho en otras palabras, el que se atribuya al *phylum* el carácter de sujeto de la historia no excluye sino que incluye el carácter de sujetos que compete a lo individuos. Y esto no sólo por la razón de que la participación de las personas en la historia se realiza a título impersonal sino por la más radical de que los individuos son individuos de una especie y en una especie. Este carácter filético permite poner en su justa dimensión el pretendido carácter aislacionista e individualista de las acciones históricas, pero también el presunto carácter determinista de las fuerzas sociales e históricas. Efectivamente, según Ellacuría, en el *phylum* humano ocurren muchas cosas forzosas y determinaciones debidas a su estricto carácter biológico y, más en general, debidas al carácter necesitante de muchos aspectos de la realidad concreta de la especie; pero este carácter filético no anula la posibilidad de un ejercicio estrictamente individual y en algunos casos de un ejercicio estricta y formalmente personal; ciertamente se trata de un ejercicio de la especie y del cuerpo social, pero se trata en alguna medida de un ejercicio per-

¹⁷⁹ Cfr. «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

¹⁸⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 513.

sonal. Paralelamente lo que ocurre en la historia le ocurre formalmente al cuerpo social; y lo que le ocurre al cuerpo social condiciona lo que les ocurra a los individuos en cuanto pertenecientes al cuerpo social. «Es a los individuos a los que le ocurren cosas y es en ellos por donde pasa el ocurrir histórico, pero es a los individuos que forman un cuerpo social y a los que la pertenencia al cuerpo social les afecta intrínsecamente, a los que les afecta el ocurrir de la historia y lo que en la historia ocurre»¹⁸¹.

En conclusión, para Ellacuría la historia no es una magna realidad personal sino que es la unidad dinámica de los individuos y de las realidades que están en curso histórico. Frente a Hegel, Ellacuría afirma que la historia no surge del Espíritu Absoluto. La historia surge de los individuos personales, en cuanto forman cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie con su fundamental proyección filética. Hegel hipostatiza la historia. Pero también lo hace el marxismo. En Marx hay, sobre todo en su obras de madurez¹⁸², un proceso de sustantivación de lo histórico, en el que los individuos más padecen que hacen, pues aun en sus actividades personales están determinados por el curso mismo de la historia y su estructura dialéctica.

Por el contrario, Ellacuría, apoyándose en Zubiri, recalca la intervención del individuo humano en la historia no sólo como agente y actor sino también como autor. El individuo está incurso en la historia, pero también la puede hacer. La biografía humana es también historia¹⁸³. La historia y la marcha histórica tiene su propia realidad, una realidad que no anula las de otras realidades ni se identifica con ellas. Pero no por ello hay que concebir la realidad histórica y su peculiar dinamismo como un proceso dialéctico sustantivado en el que los individuos no fueran más que accidentes de la historia, como si los individuos fueran sustituibles unos

¹⁸¹ «Sentido del hacer histórico para la persona humana», texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

¹⁸² Cfr. K. MARX, *El Capital*, T.1, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. XV: «Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas».

¹⁸³ Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 61.

por otros. Y no lo son para Ellacuría, porque los individuos ocupan su lugar en la historia y siempre será necesario que la historia cuente con individuos no como algo accesorio, sino como algo fundamental para la misma marcha histórica en la que deben intervenir de una u otra forma apropiaciones opcionales para que aquella se dé efectivamente ¹⁸⁴. Lo que ocurre es que estas apropiaciones opcionales no alcanzan la totalidad de la historia, ni son ellas mismas ejercicios plenos de una libertad pura. La historia implica un conjunto sistemático de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesual precisa y frente a la cual las personas individuales se encuentran en una determinada situación. Además, el sujeto de la opción es alguien inmerso también en los condicionamientos naturales que forzosamente acompañan a la historia y dependiente, además, de su propia condición natural. Una cosa es, entonces, que en una determinada situación y dentro de un conjunto de posibilidades este sujeto se apropie opcionalmente de unas en lugar de otras, y otra cosa distinta el que penda de él la transformación de todo el conjunto de posibilidades, con que en cada momento cuenta el cuerpo social o la humanidad misma.

En la concepción ellacuriana de la historia las personas individuales son elementos esenciales de la historia, incluso de la historia social, y por ello les asignará un puesto fundamental en la estructura de la realidad histórica ¹⁸⁵. La historia no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por debajo de ellos como resultado de una impersonalización ¹⁸⁶. Y lo que esto quiere decir es que no es la historia la que hace formalmente a las personas sino que son las personas las que hacen la historia, aunque este hacer tiene aquí un significado especial: lo histórico como conjunto de posibilidades de vida ofrecidas es condición real de la opción personal, y las opciones personales en tanto que tales son las que dan su específico carácter a la historia más allá de los condicionamientos y determinaciones naturales. Pero no obstante

¹⁸⁴ Cfr. «El sentido del hacer histórico para la persona humana», *op. cit.*

¹⁸⁵ Cfr. *El problema del sujeto de la historia* (esquemas de clases), Departamento de filosofía, UCA, San Salvador, 1987, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

¹⁸⁶ Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.* pp. 61-62.

esto, el principio formalmente constitutivo de lo histórico en tanto que histórico es lo que en ella hay de personal¹⁸⁷. De aquí se puede ver que no es la persona para la historia sino la historia para la persona y que, por lo tanto, ésta no debe quedar absorbida en la historia sino la historia en la persona. Ciertamente la historia puede tragarse a las personas convirtiéndolas en puros números sometidos al juego de fuerzas que le son ajenas. Y no hay duda de que mucho de los acontecimientos históricos tienen un carácter no sólo impersonal, sino incluso a-personal. Pero entonces, según Ellacuría, ya no se puede hablar formalmente de historia, sino de un puro proceso natural, un proceso de naturalización y de despersonalización, con lo que la persona humana y la historia misma quedan desprovistas de su peculiar significado metafísico:

Si la persona humana queda absorbida en ese proceso, es porque ese proceso ha dejado de ser historia. Es algo posible. Pero aun en ese caso de naturalización de lo histórico, queda siempre, en virtud del incipiente carácter absoluto de la persona, abierta la posibilidad de las posibilidades: el que el hombre pueda volver a hacer historia y que en ese hacer histórico pueda reconquistarse como persona. Esta peculiaridad de lo histórico con su intrínseca ambigüedad radica precisamente en el carácter de impersonalidad que le es propio: al no ser plenamente personal presenta la faz de algo que es ajeno a la persona, que está por encima de ella y que, por tanto, puede alienar y dominar a la persona; al ser estrictamente algo que tiene que ver con la persona, algo de la persona, está en disposición de personalizar, de capacitar a las personas para ir realizando más y más su ser absoluto¹⁸⁸.

3.3. La historia como apropiación y actualización de posibilidades

Entendida, pues, la historia en toda su amplitud y complejidad real lo fundamental en ella es la presencia de formas de estar en la realidad, que se constituyen en posibilidades. Las formas de estar en la realidad, ofrecidas como posibilidades reales, constitu-

¹⁸⁷ Cfr. «El sentido del hacer histórico para la persona humana», *op. cit.*

¹⁸⁸ *Ibidem.*

yen de hecho un sistema de posibilidades, que va a condicionar lo que los individuos y los grupos humanos que están en ese sistema, puedan hacer en cada caso. El modo de estar en la realidad que se entrega es un modo ofrecido y no impuesto: es un sistema de posibilidades no puramente lógicas sino reales, que dan en principio un poder para hacer la propia vida y no imprimen una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder ¹⁸⁹:

Entre lo que el hombre tiene como dado naturalmente y lo que hace sin estar determinado físicamente por lo que tiene dado, interpone y tiene que interponer unas posibilidades. Aunque el hombre pueda crear posibilidades, siempre será apoyado en otras que le han sido entregadas. La posibilidad, las posibilidades, no consiste formalmente en que no esté dada, sino en que posibilitando positivamente no lo haga forzosamente en una sola dirección; es decir, que no haya una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y la acción correspondiente, aunque esta acción sólo pueda ejecutarse si ha sido previamente posibilitada. Por eso, las posibilidades necesitan, a su vez, del poder de opción para pasar a la acción y con la acción para pasar a su plena realización. Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia ¹⁹⁰.

El que las posibilidades formen sistema lo único que significa es que la historia es formalmente estructural, y como tal la acción humana que se ejercita en ella no es nunca una acción aislada sino una acción a la que le corresponde una determinada posición en la estructura. Tal determinación posicional define formalmente sus límites tanto de su realidad como de su sentido, pero no anula ni el carácter opcional ni el carácter posibilitante de lo histórico, tanto en lo que tiene de realidad como en lo que tiene de ser. Especialmente en lo que tiene de ser, porque es en la actualización opcional de unas posibilidades donde el hombre afirma su realidad como propia, como absoluta frente a esas posibilidades en el todo de la realidad ¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, pp. 526 ss.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 521.

¹⁹¹ Cfr. «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri* (1974), *op. cit.*

En la apropiación y actualización de esas posibilidades, constituidas primero en proyecto, es donde se define el carácter histórico de la acción humana. Es lo que hace que la actividad humana y lo realizado en ella, además de ser siempre un *hecho*, se convierta en *suceso*¹⁹². El suceso es el hecho en tanto que actualización o realización de posibilidades. De ahí que toda acción humana que siga este camino de realización, sea una acción histórica. Y esto no por razón de su contenido sino por razón de ser realización por apropiación opcional. Esto incluso es válido para algo tan aparentemente ahistórico como es el saber científico, porque sólo en una determinada situación y en una determinada altura de los tiempos se pueden alcanzar determinados saberes científicos. La proposición científica, aun en lo que tiene de verdad, es una proposición histórica tanto por ser una posibilidad por la que se ha optado y por ser una posibilidad cuyo contenido está condicionado por las previas posibilidades apropiadas en las que se ha apoyado.

Ellacuría señala que esto no debe llevar a confundir la historia con la sociedad dinámicamente considerada. Ciertamente la historia, tomada en su realidad concreta, incluye la sociedad y todos los dinamismos de la sociedad, pero no se identifica con ellos. En la sociedad se dan muchas cosas y acciones debidas a determinismos naturales, de modo que lo ocurrido en la sociedad, como puro hecho, es natural, pero no es formalmente histórico. También la historia tiene sus funcionalidades y sus leyes, porque no hay historia sin naturaleza, «pero lo formalmente histórico comienza cuando los momentos y los dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades, por muy modesto que sea el carácter de posibilidades con que se presenten y por muy modesto que sea el acto de apropiación, por el cual esas posibilidades pasen a ser realidades optadas»¹⁹³. Sin sociedad no hay historia en toda la plenitud de su realidad, así como no hay suceso sin hecho; pero la sociedad no es sin más la historia ni la marcha de la sociedad no es sin más la marcha de la historia. Son inseparables pero son distintas. «Podría decirse que la historia es la libertad activa, la liberación de la sociedad; no

¹⁹² Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 38.

¹⁹³ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 530.

su anulación porque sólo hay historia en la sociedad, pero sí su liberación porque el enfrentamiento histórico con la sociedad permite convertir lo social determinante en posibilidad de indeterminación»¹⁹⁴.

El dinamismo propio de la historia es así un dinamismo de posibilitación y su riqueza y peculiaridad no pueden apreciarse al margen de lo que es la posibilitación como el modo peculiar de los dinamos históricos. No por ello queda disminuido el ámbito de lo histórico, sino incluso ampliado, porque en principio nada se escapa de lo histórico, ya que todo puede pertenecer a la historia y considerarse como histórico, siempre y cuando se convierta en posibilidad impersonal para la vida humana. «Toda cosa concreta, por muy natural que pueda parecer, es materia histórica, que se convertirá formalmente en historia cuando se convierta en posibilidad actualizada como tal. Y esto no sólo porque está ahí, sino porque mucho de lo que está ahí se puede ir convirtiendo procesualmente en posibilidad de vida humana. La presencia formal del momento de transmisión junto al de tradición fuerza a que ésta tenga que vérselas históricamente con lo natural, así como la presencia de la tradición junto al momento de la transmisión da la posibilidad radical de que lo natural transmitido se convierta en histórico»¹⁹⁵.

La realización histórica es, en definitiva, entrega de formas de vida real, en cuanto éstas se convierten para el animal de realidades en posibilidades biográficas y sociales de realización. Y es así como en la historia la especie humana se va humanizando y el hombre mismo se va humanizando¹⁹⁶. Sin la historia, sin el proceso histórico, sostiene Ellacuría, no es sólo que el hombre, en sentido de humanidad, se dejaría de realizar, sino que incluso dejaría probablemente sus aspectos más propios y más espléndidos sin realización o actualización; y es que el *poder ser* mismo de la humanidad quedaría trunco. «Más aún, en lo histórico es donde la realización del hombre cobra su plenitud no por lo que realiza sino en cuanto

¹⁹⁴ «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri* (1974), *op. cit.*

¹⁹⁵ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 531.

¹⁹⁶ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 133.

realización, porque en la historia no sólo se realizan unas cosas en lugar de otras sino que se *realiza*, se da realidad al poder mismo de realizar»¹⁹⁷.

3.4. La historia como proceso de capacitación

Desde la perspectiva anterior, se puede considerar la realización histórica como una cuasi-creación¹⁹⁸. Es creación porque en ella se realizan acciones desde unas posibilidades y unas determinadas capacidades que a su vez ya han debido de ser actualizadas previamente. Es, en un cierto sentido, creación desde la naturaleza, esto es, creación desde algo dado, porque el aspecto creativo de la historia no es algo que flote sobre sí mismo; pero es creación, porque la naturaleza con todas sus potencias y facultades sitúa al hombre en una apertura a lo real y por encima de sus condicionamientos naturales; por ello el hombre tiene que trascenderse desde sí mismo y hacer su propio poder de realización, es decir, crear las capacidades de realización de su praxis opcional mediante la apropiación de unas determinadas posibilidades. Así, en la historia el hombre se realiza a sí mismo dando actualidad a sus propias capacidades. En virtud de ello, el proceso histórico es un proceso físico y metafísico de capacitación:

[...] la capacitación es un proceso por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder-poder, un poder posibilitar, un poder hacer posibles; no es un poder absolutamente libre porque está en función de lo que admitan potencias y facultades así como de lo ofrecido en cada caso por la realidad como raíz y ámbito de posibilidad. De ahí que sólo sea *realmente*, esto es, verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades [...] el aire con su carácter de naturaleza es hoy una posibilidad histórica actualizada por el proceso de capacitación que la humanidad ha ido teniendo, es una posibilidad de vuelo, sin que haya cambiado para nada su estructura potencial y física. Y es que la nuda

¹⁹⁷ «El sentido del hacer histórico para la persona humana», *op. cit.*

¹⁹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 55.

realidad, sin cambiar la estructura de sus notas, puede, no por sí misma, pero sí desde sí misma, ofrecer distintas posibilidades, que se constituyen como posibilidades no sólo para un sujeto histórico, sino por la procesual capacitación de ese sujeto histórico¹⁹⁹.

El proceso histórico ha ido haciendo más capaz al cuerpo social y a la humanidad entera, que hoy puede, desde sí misma hacer cosas cualitativamente distintas de las que podía hacer la humanidad de hace miles de años. La novedad histórica radica entonces no meramente en las cosas que hay, ni siquiera en las posibilidades que están a disposición de la humanidad en un momento histórico determinado, sino en «la historia misma como proceso productor y del sujeto de esa historia, que ahora tiene reales capacidades que antes no tenía»²⁰⁰. Se trata de un proceso abierto, porque al hombre no le son dadas de una vez todas las posibilidades y la actualización de esas posibilidades lo impulsa hacia la constitución de otras, incluso hacia la constitución de un nuevo sistema de posibilidades. De ahí que Ellacuría señale que el carácter creativo de la historia no radique formalmente en las posibilidades, sino en las capacidades que el hombre va adquiriendo procesualmente y que le permiten un mayor poder creacional, esto es, un mayor poder de posibilitación y de realización de su actividad transformadora. «Ya el actualizar una posibilidad es hacer posible lo que antes no lo era; ya el optar una posibilidad en lugar de otra es dar poder a una de ellas para que, hasta cierto punto, se apodere de uno en el mismo momento en que uno se apodera de ella. Pero en el caso de la capacidad hay algo más, porque en ella asistimos no a algo que atañe simplemente al ejercicio de unas potencias, sino a lo que abre un ámbito u otro de posibilidades: más que a la actualización de una u otra posibilidad, en el caso de las capacidades nos encontramos con la constitución del ámbito mismo de un tipo de posibilidades o de otro. En este sentido, no sólo se hace algo nuevo, no sólo se actualiza una posibilidad, sino que se constituye el principio histórico de lo humanamente posible»²⁰¹.

¹⁹⁹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 554.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 553.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 560.

Por esta razón, lo histórico no es maduración de lo que ya estaba en germen ni desvelación de lo que estaba oculto o implícito. «No estaba en germen ni estaba oculto, porque lo formalmente histórico es creado en una acción que no sólo produce algo nuevo, algo no precontenido ni determinado, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad»²⁰². Es un poder creativo que viene de la historia misma, aunque uno de sus elementos fundamentales sean los individuos y los grupos humanos que la hacen y la padecen. La historia como totalidad es así un proceso creacional de capacidades. Aunque, como ya se mencionó, no se trata de una creación en sentido estricto. «No se trata de un creación estricta, y esto no por razones teológicas, sino por la descripción misma de la realidad. La creación estricta implicaría que, para el hombre, todo le fuera igualmente posible, siempre que, en sí mismo o en relación con otros, no fuera contradictorio. Y esto no es así. Pensarlo implica un idealismo de la historia, que se da de bruces con la realidad de la historia. Pero es que, además, el hombre en su proceso creador se apoya en su propia realidad y en la realidad de lo que le rodea, todo lo cual le ha sido transmitido y dado de una forma o de otra; se apoya en posibilidades actualizadas y objetivadas por otros, y está encerrado en los límites precisos del proceso histórico y de la edad histórica. Pero con todos estos límites de su poder creativo, todavía es creador, precisamente en esa línea de hacer, hasta cierto punto, sus propios poderes, su poder hacer [...] el trazado y el destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica»²⁰³.

Y en esto radica, según Ellacuría, el peso metafísico y la gravedad antropológica de la historia, porque en esa marcha creadora, radicada en la praxis opcional del animal de realidades, está en juego el destino de la humanidad y el destino de los diversos individuos y grupos humanos:

²⁰² Ibidem, p. 561.

²⁰³ Ibidem, pp. 560-561.

Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí ²⁰⁴.

4. EL YO HISTÓRICO

Si la refluencia de la historia sobre la realidad de cada hombre es capacitación, queda por analizar qué es lo que hace la realidad histórica con el ser humano, que en su propia afirmación práxica se afirma como histórico. Una tesis fundamental que se desprende de todo lo analizado en los párrafos anteriores, es que el Yo es histórico. De ahí que Ellacuría afirme que no hay un Yo puro, ni siquiera en su consideración trascendental:

El carácter absoluto del Yo no se logra por negación, ni siquiera por puesta entre paréntesis o por abstracción de la propia realidad; se logra por la afirmación de esa realidad, que es histórica, como realidad mía, como realidad suelta-de toda otra realidad, pero donde esta soltura implica la afirmación de la realidad de los otros y de la realidad de lo otro ²⁰⁵.

El momento de suidad es así sólo un mero momento y no algo que nada tuviera que ver con las demás realidades. Por ello el carácter absoluto del hombre es un carácter formalmente respectivo; el hombre es un respectivo absoluto, lo cual define ciertamente el carácter de esa absolutez, pero no lo anula. Se trata de una realidad que se presenta realmente con esos dos caracteres de absoluta y respectiva y no de un enlace dialéctico de dos conceptos que de antemano se definen como excluyentes. Y es este absoluto respectivo, en su condición de realidad histórica, el que se afirma en el Yo, que es el Yo de una realidad histórica. «Tener que afirmarse

²⁰⁴ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 133.

²⁰⁵ «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri*, *op. cit.*

como absoluto desde una realidad constitutivamente respectiva es en el fondo el drama metafísico de la realidad humana, un drama en que antagónicamente se presenta la tentación de convertir el carácter absoluto en algo separado y suficiente y la tentación de convertir el carácter respectivo en algo confundido y dependiente»²⁰⁶.

Ante todo, el Yo humano, por su misma historicidad, tiene una manera propia de ser absoluto: es de una manera determinada o de otra, según las capacidades adquiridas. Es la realidad capacitada la que se actualiza formalmente en el ser histórico. Mi yo está en la realidad y se afirma en el todo de la realidad, pero lo está según sus capacidades. Por ello, la realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es «capacidad de ser absoluta». Y la realización de mi ser absoluto será siempre una realización según unas capacidades determinadas. De ahí que Ellacuría sostenga que lo que está en juego en la historia es nada menos que el enriquecimiento o el empobrecimiento de mi capacidad de ser absoluto. «La historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto»²⁰⁷.

El ser de una manera u otra, la historicidad del Yo, no es, por consiguiente, una determinación accidental, ni siquiera una pura determinación concreta o talitativa, sino que es una determinación trascendental porque afecta a la capacidad misma de ser absoluto. Y la capacidad de ser absoluto no se refiere primariamente a los modos concretos en que se realiza mi carácter de absoluto sino a la realización misma de ser absoluto. Ciertamente son dos aspectos estrechamente vinculados, pero en principio independientes, porque en definitiva la capacidad no depende necesariamente de los recursos ofrecidos, ni siquiera del papel que le toca a uno jugar en la vida, sino que depende formalmente de la propia afirmación personal. «El hombre es agente y actor, pero donde el Yo se encuentra más a sí mismo es en su carácter de autor, en hacer que los actos sean los suyos, fuera cual fuese su contenido»²⁰⁸.

Como la historia es un proceso real de capacitación, el Yo está procesualmente determinado. Y esto es lo que exige hablar de *al-*

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 57.

²⁰⁸ «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri (1974)*», *op. cit.*

tura de los tiempos, que se refiere a una posición bien determinada y a un modo concreto de ser en el proceso histórico de capacitación, según una altura procesual de la realidad humana.²⁰⁹ En otras palabras, un determinado modo de realidad correspondiente a un estadio del proceso histórico determina una manera de ser, una determinada manera de reafirmar en la vida concreta la propia realidad. Más específicamente lo que la altura procesual determina es al Yo pero también al Yo en su forma reducida de yo-tú-él-los demás. Y esto significa que no sólo determina sólo a todos y cada uno de los Yo por separado sino a la unidad radical de quienes están vertidos los unos a los otros en ese carácter preciso de co-determinación personal ya sea en forma impersonal o en forma reduplicativamente personal. Pero la determinación afecta más primariamente al cuerpo social, pues si el sujeto de la historia es el *phylum* en forma de sociedad, la sociedad misma tendrá su peculiar manera de ser en función de las capacidades de que disponga.

Lo que la altura procesual determina entonces es el carácter temporal del ser de la sociedad, del yo-tú-él-los demás y del Yo; esto es, determina su «figura temporal», de acuerdo al tiempo real de su realidad. «Cada tiempo real tiene su figura propia, porque en cada tiempo la sociedad, el yo, etc., con las capacidades con las que cuentan, van configurando maneras de ser distintas. Lo que es válido para la figura de ser de cada uno de los individuos, es también válido para la figura de ser de cada una de las épocas históricas. Más aún, en buena parte la figura de cada cual está configurada por lo que es la figura de su tiempo, por lo que es la altura de los tiempos en la que le ha tocado vivir»²¹⁰.

En lo que respecta a la comunalidad como dimensión del Yo, la realidad histórica hace que la comunalidad del ser sea también una comunalidad histórica. No se han dado siempre las mismas formas de ser comunal y esto debido a las diversas formas que ha ido tomando históricamente la realidad social. Así, por ejemplo, la actualización del yo-tú-él en una sociedad de estamentos muy diferenciada puede ser muy distinta de la que se dé en una sociedad

²⁰⁹ Cfr. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, pp. 57-58.

²¹⁰ «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunalidad en Zubiri*, *op. cit.*

muchos menos jerarquizada y formalizada; puede ser también distinta en las relaciones de padres e hijos y en las relaciones de hombre y mujer. Podría pensarse que estas distintas maneras de ser son de una forma determinada, porque los temperamentos o las voluntades son de una índole o de otra; y, sin embargo, aun interviniendo elementos no sociales ni históricos, no hay duda de que las distintas maneras de ser comunal dependen del cambiante carácter histórico de lo social.

Pero también la realidad histórica, considerada en su totalidad real y en sus dimensiones más materiales, determina el ser histórico de toda una época. Así Ellacuría afirma que hay épocas cuyas maneras de ser, tomadas en conjunto y como épocas, pueden ser ascéticas o hedonistas, ateas o religiosas, opresoras o liberadoras. Lo cual no quiere decir que todos los individuos o grupos que vivan en una de esas épocas sean de un mismo tipo o deban pertenecer necesariamente a uno de los extremos de la disyunción. No se da así históricamente y no tiene por qué serlo. Lo que sí tiene que ser es que, aun no perteneciendo a uno de los extremos predominantes, cada uno es lo que es en relación forzosa con ellos. Y esto significa que se dan formas diversas de ser determinadas por las distintas formas que puede adquirir la altura procesual de la realidad histórica. «Zubiri ha hablado de un pecado histórico; pues bien ese pecado histórico está en la línea del ser histórico, pero del ser histórico no del Yo ni del yo-tú-él-los demás, sino del ser histórico de la realidad histórica tomada en su realidad concreta y en la que intervienen junto con las personas y su libertad todas las estructuras naturales y todas las producciones y objetivaciones humanas, que constituyen la unidad y la realidad concreta de la historia tomada en su totalidad»²¹¹.

En todos los ámbitos que se consideren, es la propia realidad temporal la que determina la figura de su respectivo ser. Y la razón última para considerar la figura temporal como rasgo del ser es precisamente la historia: el que con unas mismas realidades o potencias se pueden dar modos de ser distintos en virtud de un momento opcional que cuenta con unas posibilidades y capacidades muy

²¹¹ Ibidem.

precisas. Con los mismos elementos dados en una época determinada pueden concretarse unidades históricas muy distintas, porque lo fundamental es la estructuración en la que se encuentren esos elementos y porque aun con una misma estructuración se puede *ser* de formas muy diversas; y son estas formas diversas de ser las que exigen el que se hable de una figura temporal, además de la configuración real que pueda darse en un momento determinado del proceso²¹². Esto es así más en el ámbito del Yo y del yo comunal, que en el del cuerpo social, ya que es en el ámbito del Yo donde el elemento opcional tiene su sentido pleno. El hecho es que con una determinada realidad no se puede ser cualquier forma de ser, sobretodo si se trata de todo el cuerpo social, donde cualquier transformación supone un cambio del sistema de posibilidades, lo cual «además de ser una tarea difícil, implica el apoyo en otro sistema, que no permite cualquier cambio sistemático»²¹³.

Y esta figura histórica del ser tiene graves consecuencias. Hace, por ejemplo, que todos los que están en la misma altura procesual —sean individuos, grupos, clases, naciones, etc.— sean estrictamente *coetáneos* y no meramente contemporáneos²¹⁴. Ser contemporáneos es una mera connotación extrínseca, una estar fechado con las mismas cifras, pero sin tener *históricamente* nada en común. No es que lleven tipos de vida muy distintos debido a su posición en el cuerpo social o en una configuración histórica determinada, sino que la diferencia es mucho más radical: pertenecen a mundos históricos distintos, y, por lo tanto, configuran su manera de ser conforme a otros patrones. Ser coetáneos, por el contrario, es una determinación física del modo de ser de cada uno precisamente por pertenecer a una misma altura de los tiempos de la realidad histórica, que cuenta forzosamente con una figura temporal configuradora a su vez de lo que son los individuos y los grupos humanos²¹⁵. Se trata, por tanto, «de una edad de la realidad histórica, que va cambiando ella misma de figura de realidad y hace así que las figu-

²¹² Cfr. *ibídem*.

²¹³ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 562.

²¹⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Dimensión histórica del ser humano*, p. 59.

²¹⁵ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 449.

ras de los hombres que viven en la misma edad histórica queden configuradas desde la misma figura»²¹⁶.

Para Ellacuría esta distinción entre contemporáneos y coetáneos tiene más relevancia en el momento presente de la historia en el que cada vez hay menos ámbitos completamente estancos debido a que la humanidad ha ido adquiriendo cada vez más un cuerpo de alteridad único y se ha ido viendo inmersa en un proceso más unitario. «Que esto sea injusto, desde un punto de vista ético, no obsta para que desde un punto de vista metafísico se pueda hablar de la misma historia, con todas las posibles sub-historias dentro de ella. En cualquier historia de dominación, por ejemplo, dominados y opresores no sólo forman una misma historia —se trata aquí más de grandes grupos que de individuos—, sino que esa diferencia contrapuesta constituye una única historia»²¹⁷. Se puede afirmar entonces que lo que aporta la realidad histórica al ser histórico es una determinada *actualidad etánea*²¹⁸, que es esa última concreción histórica por la que en la historia los hombres y los grupos humanos *son* históricamente distintos. Y la etaneidad así entendida es una dimensión del Yo. «El Yo es absolutamente etáneo»²¹⁹. Y esto significa que se da una refluencia de la realidad histórica entera y no sólo de la propia realidad personal sobre el ser propio y todos sus caracteres, determinando así su capacidad misma de absoluto y todos sus rasgos, esto es, la figura misma de su personalidad. «Los hombres tienen en cada etapa de su vida distinta capacidad para afirmarse como absolutos y los grupos humanos tienen en cada época de su historia distinta capacidad colectiva para afirmarse como absolutos; los hombres tienen también en cada etapa y en cada época capacidades distintas para que la figura y el estilo de su vida puedan ser muy distintos en la afirmación de su ser absoluto. Piénsese, por ejemplo, en la debatida cuestión de si es necesaria o no una propiedad privada de los medios de producción para afirmarse como absoluto; piénsese en la necesidad de un desmedido consumo para sentirse afirmado como absoluto, etc. Son

²¹⁶ Ibidem, p. 447.

²¹⁷ Ibidem, p. 448.

²¹⁸ Cf. X. ZUBIRI, «Dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 60.

²¹⁹ Ibidem, p. 60.

problemas históricos y deben responderse históricamente porque la etaneidad no fluye del Yo como una propiedad suya sino que es tan sólo una dimensión»²²⁰.

En la historia se unifican así las tres dimensiones del ser humano. En la historia tomada en su concreta realidad es donde se actualiza el ser humano. Las tres dimensiones son independientes entre sí, pero realmente están en intrínseca unidad y ninguna de ellas es anterior a las otras. «No es por ser individual por lo que el ser humano es social e histórico. La raíz es común y es ese carácter a la vez personal y específico, que es exclusivo de la realidad humana. Persona, sociedad e historia no se oponen, antes al contrario se exigen mutuamente. Sólo la confusión de lo que es la realidad personal con una de sus dimensiones, la dimensión individual, incluso ésta malentendida, es lo que ha podido llevar a la contraposición de persona y sociedad»²²¹. De ahí que el Yo es respectivamente individual, comunal y etáneo, aunque lo pueda ser, por decirlo así, para bien o para mal, de un modo adecuado o inadecuado. «Las dimensiones del ser humano, en su manifiesta unidad, muestran lo que es realmente el hombre. Es sobre esta realidad sobre la que pueden hacerse proyectos. La adecuada realización del carácter individual, social e histórico del hombre no podrá lograrse sin la adecuada conceptualización de ese triple carácter. Conceptualización y realización no se contraponen, sino que se exigen mutuamente. Sólo cuando se quiere sustituir la realización por la conceptualización o cuando se quiere llevar a cabo la realización al margen de la verdad de la realidad, es cuando se da una justa protesta contra quienes pretenden interpretar el mundo como excusa para no transformarlo»²²².

5. LA APERTURA A LA REALIDAD COMO PRINCIPIO ÉTICO

A partir de los planteamientos anteriores, Ellacuría formula lo que él llama el «principio ético de la realidad»²²³, que consiste en

²²⁰ «Dimensión histórica del ser humano», texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri*, *op. cit.*

²²¹ *Ibidem.*

²²² *Ibidem.*

²²³ Cfr. «Fundamentación biológica de la ética», *op. cit.*, p. 422.

que el hombre asuma y ejercite responsablemente su apertura sentiente a la realidad para que pueda realmente realizarse y humanizarse. «La animalidad es en el hombre principio de realización, pero al mismo tiempo principio posible de alienación: de realización, porque sin los dinamismos de la animalidad, el hombre no podría realizarse como hombre; de alienación, porque esos dinamismos pueden acabar dominando al hombre y hacer difícil su realización personal. La inteligencia, por ejemplo, que ha surgido evolutivamente para hacer viable la pervivencia de la especie humana, si se queda atendida y detenida en ese nivel de funcionalidad, quedaría cerrada a posibilidades más abiertas y se vería anegada por intereses puramente biológicos. Dejaría de lado la verdad para atender sólo a la utilidad»²²⁴.

Para Ellacuría es la misma apertura humana a la realidad la que exige un proceder ético y la que estructura éticamente la realidad humana. «El animal de realidades al tener que abrirse a la realidad, a lo que son “de suyo” las cosas más allá de la pura determinación estímúlica, al tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades, al enfrentarse consigo mismo y con las cosas como realidad, se constituye formalmente en realidad moral. En este sentido, el hombre no está “por-bajo-de” algo que se le impone, sino que está “por-encima-de” sus condicionamientos naturales. Resulta así que la posibilidad fundamental del hombre, que hace positivamente posibles todas las demás posibilidades estriba en este “tener que” abrirse a la realidad. Esta forzada apertura a la realidad se constituye así en principio de posibilidad de la Ética y en fundamento de toda ulterior determinación ética»²²⁵.

5.1. Hacerse cargo de la realidad

Esta apertura ética a la realidad tiene una estructura bien precisa, que Ellacuría determina a partir de la unidad estructural ya mencionada de intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Así a la aprehensión sentiente le corresponde el

²²⁴ Ibidem, p. 423.

²²⁵ Ibidem, p. 422.

*hacerse cargo de la realidad*²²⁶, que supone un estar en la realidad de las cosas y enfrentarse con ellas como realidad; es la primaria función de la inteligencia y no ejercerla debidamente es ya principio de ineticidad; no es un mero enterarse de lo que está ocurriendo ni es un mero registro ordenado de los datos, sino un enfrentarse realmente con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada a su realidad; y aunque de alguna manera este hacerse cargo de la realidad es una necesidad y una exigencia biológica del animal humano, se trata de un proceso de liberación de la pura estimulidad en el que caben grados tanto de apertura como de libertad; la formalidad de realidad es en este sentido sólo principio de apertura y liberación.

5.2. Cargar con la realidad

Al sentimiento afectante le corresponde el *cargar con la realidad*²²⁷, que señala el hecho de que la realidad no es algo extrínseco al hombre, respecto a la cual sólo tuviera una función meramente contemplativa o interpretativa, sino algo que se le impone como una carga por su condición de animal de realidades; supone, por tanto, un cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; no se trata, por tanto, de simplemente cargar con las cosas, pues las cosas se pueden presentar como cosas-estímulo; es cargar con las cosas en tanto que realidad, y esto implica que las asuma como tales y las ponga sobre su propia existencia.

5.3. Encargarse de la realidad

Finalmente, a la volición sentiente le corresponde el *encargarse de la realidad*²²⁸, expresión que señala el esencial carácter práxico

²²⁶ Cfr. «Ética Fundamental», *op. cit.*; «Fundamentación biológica de la ética», *op. cit.*, p. 422; y «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 322-323, 1975, p. 419.

²²⁷ Cfr. *ibídem.*

²²⁸ Cfr. *ibídem.*

del hombre y de la vida humana, y que se presenta éticamente como la necesidad de encargarse de la realidad para que sea lo que debe ser; de que se haga con la realidad lo que se debe hacer; la realidad ha de irse realizando y esa realización le compete al hacer humano; la realidad no va a ser lo que debe ser respecto del hombre, si el animal de realidades no se encarga positivamente de ella; supone, por tanto, una praxis responsable que supera la pura estimulidad cerrada y se alza hasta la realidad abierta, dirigida a una estricta y formal realización.

Ellacuría señala que todo este énfasis en la apertura a la realidad no debe hacerse con menoscabo de la animalidad humana, pues la animalidad pertenece intrínsecamente a su propia estructura. En otras palabras, la realización humana no puede consistir en una negación de su animalidad o materialidad, «sino en un proceso en el que la animalidad potencie un ser más humano y este ser más humano dé a la animalidad su mejor expansión»²²⁹. En este sentido la dirección del proceso de humanización del animal humano consiste no en anular el carácter estímulo —sentiente, afectante, tendente— sino en aprehender el estímulo como realidad —inteligencia, sentimiento, voluntad—. La apertura al carácter de realidad con el que se presentan los estímulos al animal humano, es lo que le va a permitir en principio ir progresando en su humanización²³⁰.

6. LA APERTURA A LA REALIDAD COMO PRINCIPIO DE APERTURA A LO ABSOLUTO

Ahora bien, la apertura práxica a la realidad del animal humano no es para Ellacuría sólo principio de eticidad, sino también principio de apertura a lo absoluto. En el dinamismo de la realidad humana se da una forma de tensión que se expresa a un doble nivel. En un nivel talitativo, por decirlo así, el animal de realidades ha de superar el ámbito de los puros estímulos y tener que hacerse

²²⁹ «Fundamentación biológica de la ética», *op. cit.*, p. 423.

²³⁰ Cfr. «Ética fundamental» (1977), *op. cit.*

cargo de la realidad. Aquí la tensión se expresa como una tensión entre la propia sustantividad libre y su mundo histórico-social, entre la capacidad de autodeterminarse y el condicionamiento de la materialidad en la que se encuentra y de las posibilidades que le están ofrecidas en su situación concreta. Este mismo dinamismo si lo consideramos a un nivel transcendental, se nos revela como la tensión que se da, por un lado, entre el ser humano como sostenido y arrastrado por la realidad, por el «poder de lo real»²³¹ y, por tanto, ligado a él; y, por otro lado, como un absoluto, suelto, o puesto en la necesidad de tener que darse libremente una determinación, de construir su propia figura de realidad. En otras palabras, si bien el hombre es libre, en cuanto está impelido a autodeterminarse optativamente, su libertad no es absoluta, pues necesariamente está fundado, apoyado, sostenido por la realidad como «poder» que lo liga a sí.

Esta ligadura o *reiligación*, como la llama Zubiri²³², no va en detrimento de la realización humana, sino que, por el contrario, es su punto de apoyo, su fundamento para que el hombre pueda trazar un proyecto y configurarse. El hombre necesita apoyarse en las cosas, en los demás, en las posibilidades que la realidad pone a su disposición para poder configurar su realidad de una manera u otra; y en este sentido, se puede decir que, en el fondo, se ve apoyado, sostenido e impulsado por el «poder de lo real». Pero, por otro lado, este «poder de lo real» en el cual el hombre se apoya para ser, lo lanza a realizarse, a determinarse como absoluto en respectividad a todo lo real. Así, pues, el hombre experimenta la tensión en su hacer de estar religado y suelto, dependiente y libre a la vez, y en esa tensión va configurando su ser, su propio Yo:

Es la realidad apoyo último, apoyo dinámico y apoyo impelente del realizarse humano; en ella se fundamenta el hombre, en ella se

²³¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 89 ss.

²³² Cfr. ibídem, pp. 93 y 94. El término no hace referencia primariamente a religión o religiosidad. Éstas son actualizaciones posteriores de la religación. Lo que con el término quiere expresar ZUBIRI es el hecho radical por el cual el hombre se descubre ligado al poder de lo real. Y en este sentido puede ser considerado como sinónimo de «ligadura», «ligamen» o «vinculo».

dinamiza el hombre, en ella se ve lanzado a su propia realización [...] en su constitutiva apertura a la realidad, es ésta la que le hace ser; es la realidad en su triple carácter de última, posibilitante e impelente, la que le fuerza al hombre a ser, la que le hace trazar la figura de su ser sustantivo: es la religación. La religación es un hecho, el hecho que se muestra analizando la propia forma de realización personal, el propio modo de ser persona. El hombre está religado en su ser a la realidad, porque la realidad se le presenta como un poder y no meramente como fuerza; el hombre realiza religadamente su ser en y desde el poder de la realidad. No desde la nuda realidad, sino desde la realidad en cuanto poder. El ser del hombre, el ser de la sociedad y el ser de la historia se van realizando en la religación personal en su triple dimensión individual, social e histórica ²³³.

Y es en este punto donde el ser humano se abre en lo más personal al problema de Dios. Por la vía del poder de lo real, como fundamentación de la actividad humana de realización, se hace accesible la presencia del absoluto en la realidad, lo cual abre el campo de su significación trasmundana, esto es, de su transcendencia. Pero se trata de una transcendencia que no nos saca de la realidad, sino que nos introduce más profundamente en ella, porque ese «trans», esa transcendencia, lo es «en» la propia realidad, por más que sea «de» ella. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, no plantea el problema de Dios ni desde el horizonte de la naturaleza ni desde el horizonte de la subjetividad, sino desde el horizonte de la actividad humana transformadora, partiendo del hecho de la religación del hombre a la realidad ²³⁴. En efecto, en la religación al poder de lo real, esta presencia de lo absoluto se manifiesta como una transcendencia que no se da fuera del hombre, sino en el hombre como fundamento de su praxis realizadora. Dios no aparece así «como fuera de él o sacándole de sí, sino como algo que está en él

²³³ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 134.

²³⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Dios y la realidad del mal», en varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, *op. cit.*, p. 203. Hay que destacar que ELLACURÍA asume esta perspectiva desde muy temprano en su formulación del realismo materialista abierto. Cfr. I. ELLACURÍA, «La religación, actitud radical del hombre», *Asclepiá*, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología, Vol. 16, 1966, pp. 97-155.

y como algo que le obliga a trascenderse a sí»²³⁵; como algo que le lleva dinámicamente a una incesante superación de lo que tiene y hace en cada momento:

La trascendencia misma de Dios respecto al hombre no se da fuera del hombre, es una trascendencia en el hombre. Y lo mismo ocurre en la sociedad y en la historia; por esta presencia trascendente de Dios en el hombre, en la sociedad y en la historia es por lo que la apertura del hombre, de la sociedad y de la historia limita con la trascendencia. El hombre que surge del cosmos, que vive en el cosmos, no forma sin más parte de él; y esto no sólo por su carácter de absoluto, sino porque ese mismo carácter de absoluto está siendo en el Absoluto. Por eso tiene sentido hablar de una experiencia de Dios en la propia vida humana, en la sociedad y en la historia²³⁶.

Ellacuría señala que para que esta presencia de lo absoluto se manifieste como real presencia de lo absoluto, supone que la realidad humana haga efectiva su apertura a la realidad, esto es, que el hombre, en cuanto abierto hacia el futuro, no quede encerrado en ningún presente ni se vea determinado fijamente en ninguna de sus opciones²³⁷. Supone, pues, la actitud personal y el proceder ético que exige la apertura sentiente a la realidad, que a su vez están vinculados al grado de libertad que haya alcanzado la realidad humana en su desarrollo biográfico, social o histórico. De otra manera la realidad no se actualizaría como última, posibilitante e impenente. Y sin algo absoluto a lo que el hombre esté religado, su propia absolutización carecería de base. Esta religación es histórica, pero el fin y el sentido de la religación no es la identificación absoluta con el absoluto como quiere Hegel, sino la posibilidad de una total comunión con él, que es una cosa distinta²³⁸.

Según Ellacuría, esta presencia del absoluto, puede tomar la forma de insatisfacción con lo que se tiene o se hace o puede tomar la forma de acción en búsqueda de metas superiores; pero en sus distintas formas indica siempre la presencia de algo más gran-

²³⁵ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 134.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 134-135.

²³⁷ Cfr. «Ética fundamental», *op. cit.*

²³⁸ Cfr. «Sentido del hacer histórico para la persona humana», *op. cit.*

de que cualquier posición determinada que se haya alcanzado. Incluso la misma desesperanza y aun la desesperación mostrarían la presencia o la privación de lo absoluto, porque harían imposible el propio proceso biográfico y en su caso el proceso histórico, que ya sería una marcha natural y no un proceso formalmente histórico ²³⁹.

Para Ellacuría la condición de la realidad para convertirse en poder para el hombre es fundamental en lo que se refiere a la determinación del sentido último de la vida humana y de la realidad entera. Y es que la capacidad de las cosas para quedar actualizadas como *sentido*, esto es, en orden a las posibilidades que ofrecen para la vida humana, les viene justamente del poder de lo real que ellas transmiten o manifiestan. Así las cosas reales, en cuanto actualizadas como cosas-sentido en su respectividad a la realidad humana, manifiestan el poder de lo real: es justamente lo que las constituye en instancias y recursos —posibilidades— para que el hombre pueda realizarse humanamente.

El hombre entonces, en su dinamismo de apropiación de posibilidades, no cuenta sólo con las cosas concretas, sino que en las cosas que se apoya para ser, cuenta con el poder de lo real, que se manifiesta así como el fundamento de todos los *sentidos* que las cosas y la realidad entera tienen o pueden tener para el ser humano. «La religación sería así no sólo el fundamento del ser del hombre, sino también el fundamento de todos los *sentidos* que las cosas pueden tener para el hombre. Las cosas, respecto del hombre, no son sólo cosas-realidad; son también cosas-sentido, aquello con lo que el hombre hace su vida, posibilidades de vida, instancias y recursos; el hombre mismo se presenta a sí mismo no sólo como nuda realidad, sino como cosa-sentido, que ha de ir descifrando y construyendo. Toda cosa-realidad, en su unidad constructa con la vida humana se le convierte en cosa-sentido; desde su propia condición y por lo que ellas son en su realidad, afectan al hombre en razón de su intrínseca constructividad con la vida humana. El hombre es hombre con las cosas en la realidad de ellas, y las cosas, desde lo que son ellas mismas, en su realidad, están referidas al hombre

²³⁹ Cfr. «Ética fundamental», *op. cit.*.

y le posibilitan una gama de sentidos no ilimitada, pero sí incalculable»²⁴⁰.

7. LA PRINCIPIALIDAD METAFÍSICA DE LA REALIDAD

Para Ellacuría el carácter de realidad que se actualiza en la inteligencia no sólo define la formalidad propia del inteligir y, en general, el de la totalidad de las acciones propiamente humanas, sino también el principio que explica la ultimidad y totalidad de lo real:

Frente a los distintos procesos de entificación de la realidad, Zubiri insiste enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principialidad filosófica a la realidad misma en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás (ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad²⁴¹.

Es en el análisis de la intelección sentiente donde aparece inmediatamente lo que ha de entenderse inicialmente por realidad y donde se muestra, a la vez, su principialidad. *Realidad* no es una propiedad ni una zona de cosas reales; no es ni naturaleza, ni existencia, ni extraanimidad, ni objetualidad, ni ser. Ni siquiera lo real puede equipararse a algo que está ahí (Parménides), a algo sustancial (Aristóteles) o a objeto (Kant)²⁴². Simplemente la realidad no es cosa, sino formalidad que sólo se descubre como tal a la inteligencia sentiente y cuya plasmación física es siempre estructural. Y esto es lo que define lo transcendental. Lo real como *de suyo* trasciende el contenido propio de cada cosa real, pero no es independiente de ella. La dimensión transcendental está inscrita en las cosas reales, y cada una de ellas en su talidad propia tiene este carácter común que trasciende su mera talidad. Esto es, cada cosa se expande desde sí misma a las otras; cada cosa está abierta a *su* realidad a la realidad de las otras cosas en un misma apertura transcendental.

²⁴⁰ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 135.

²⁴¹ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 647.

²⁴² Cfr. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, *op. cit.*, pp. 845-917.

En este sentido, «transcendentalidad no es participación, sino comunicación, lo cual significa afirmar que se trata de algo abierto, que la realidad de cualquier cosa, aun siendo *suya*, está sin embargo, abierta a la realidad de cualquier cosa»²⁴³. Por ello el orden transcendental no se identifica con un sistema de conceptos transcendentales presuntamente analógicos, ni tampoco con un orden *a priori*, que reposara sobre sí mismo, y al cual tuvieran que conformarse, como a su paradigma metafísico, todas las realidades concretas y sustantivas que existen en el mundo. La transcendentalidad consiste primariamente en una apertura que tiene el carácter de respectividad: la cosa real está abierta a ser un momento del mundo. En este sentido, mundo no es un conjunto de cosas reales, sino unidad de las cosas reales en virtud de la apertura de la formalidad de realidad; no es tampoco una totalización lógica de verdades de la razón, como propone el idealismo. La formalidad de realidad, por ser abierta, determina la apertura radical del mundo. Todo sistema lógico de verdades constituye algo ulterior respecto a la unidad de las cosas reales por su formalidad de realidad²⁴⁴.

Por tanto, el orden transcendental no es el orden ni de la verdad, ni del objeto, ni del ente, ni del ser, es el orden de la realidad en cuanto tal²⁴⁵. Y como tal no reposa sobre sí mismo, sino que expresa los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma en las cosas que hay. El orden transcendental es, ante todo, un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas, dimensión que se hace inmediatamente presente en la impresión de realidad, que es la formalidad propia de la inteligencia sentiente. «Estamos en la realidad al estar en las cosas reales, pero en lo que estamos, al estar en las cosas reales, es en la realidad. El orden transcendental no es, por tanto, el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener acerca de las cosas reales, sino

²⁴³ J. BAÑÓN, «ZUBIRI hoy: tesis básicas sobre la realidad», varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 100.

²⁴⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, op. cit., p. 198.

²⁴⁵ Cfr. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, op. cit., pp. 917-949.

que es la estructura de la formalidad de realidad tal como me está dada en la impresión de realidad»²⁴⁶.

No hay, por consiguiente, dos órdenes yuxtapuestos, el mundo sensible y el mundo inteligible, sino que ambos están funcionalmente implicados, y su implicación se me hace inmediatamente presente en la impresión de realidad. Esta es una tesis fundamental de la filosofía zubiriana y que influye decisivamente en la determinación del método filosófico de Ellacuría. Se trata del paso del orden talitativo al orden trascendental en razón de la función trascendental. La realidad física, al ser sentientemente aprehendida y por el mero hecho de serlo, se nos hace presente como realidad. Esto nos ubica en el plano de lo *talitativo*, en el plano de las notas reales que cada cosa tiene. Por talitativo hay que entender entonces el concreto contenido de la cosa en su carácter de contenido concreto *real*²⁴⁷. Pero esta realidad talitativamente considerada tiene una función trascendental. «Función trascendental es [...] la función por la que una talidad constituye las propiedades transcendentales de la realidad. En virtud de esta función, la realidad en cuanto realidad no sólo posee “materialmente”, por así decirlo, unas propiedades transcendentales, sino que es “formalmente” una verdadera estructura trascendental»²⁴⁸.

Según esto, entre talidad y trascendentalidad hay una muy precisa articulación: cada realidad concreta, por ser *tal*, determina una forma propia de realidad; el contenido talitativo, precisamente por ser real, hace que en el plano mismo de la realidad en cuanto tal, ésta tenga una forma u otra de realidad, un grado u otro de realidad, sea más o menos real²⁴⁹. Es la talidad en función trascendental la que estructura y da sentido a la realidad. De ahí que el saber metafísico debe configurarse a partir del análisis concreto de la talidad para acceder al orden trascendental de la realidad. «Si considero la realidad en función de su contenido concreto, tendré una función puramente talitativa, pero si considero la

²⁴⁶ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 506.

²⁴⁷ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, p. 425.

²⁴⁹ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 61.

cosa real en cuanto un modo real de realidad, me encontraré con la función transcendental que me abre al orden transcendental sin salirme del orden talitativo»²⁵⁰.

De esto se sigue que en el conocimiento metafísico de la realidad hay que atenerse a lo *físico*²⁵¹, a lo que es real, para dar cuenta de la estructura formal y última de la realidad en cuanto tal. Para Ellacuría a la metafísica le corresponde el estudio de los modos de realidad a partir del análisis de las diferentes talidades. La metafísica no es por ello una ultra-física (Platón y Aristóteles) ni una trans-física (filosofía medieval), sino una física, una física transcendental²⁵². Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado mismo de la metafísica, partiendo de la idea de que lo metafísico-transcendental sólo se puede constituir a partir de su fundamento físico-material. La metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo el ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino que consiste ante todo en lo que Zubiri denomina precisamente *física transcendental*, esto es, en la constatación de que tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas distintas, sino dos momentos de la misma realidad física. Por ello Zubiri afirma que lo metafísico como estudio de la dimensión transcendental de las cosas es «lo físico mismo como *trans*»²⁵³.

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

²⁵⁰ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 507

²⁵¹ «Físico» en ZUBIRI no es lo natural como lo opuesto a lo técnico o artificial. Físico no es tampoco *physis*, lo que tiene naturaleza propia. Físico es sinónimo de real, en el sentido estricto del vocablo: «Realidad física es realidad *qua* realidad; por tanto, su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico». X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, p. 296. Véase también, X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 22: «físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es, a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta».

²⁵² Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, pp. 127 ss.

²⁵³ *Ibidem*, p. 129.

que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino *a posteriori* y abierta; de una transcendentalidad dinámica. En esta línea Ellacuría afirma que la metafísica tiene como objeto lo real como «de suyo», siempre y cuando se unifique el sentido material y formal de lo que es la realidad. «Si su estudio fuera sólo la formalidad del “de suyo” estaríamos ante una metafísica meramente formal, que nos acabaría dejando fuera lo que es el *mundo de lo real*; si su estudio fuera sólo el conjunto de cosas reales tales como aparecen a la experiencia cotidiana sea práxica o teórica o al saber científico, dejaría *lo real del mundo*. Hay que superar esos dos extremos. La metafísica estudia unitariamente el mundo de lo real y lo real del mundo, porque el mundo es físicamente uno y a la vez porque la unidad física del mundo le viene dada por su carácter mismo de realidad, su carácter físico de realidad»²⁵⁴.

7.1. El método filosófico

Desde esta concepción del saber metafísico, el método filosófico consistirá fundamentalmente en abrirse a las cosas reales a partir de la formalidad de realidad sentientemente aprehendida y desde las cosas reales en función transcendental poder ir quedando abiertos a más y más realidad.

No se trata de la diferencia ontológica en la que acontece el anonadamiento del ente y hasta cierto punto la anulación del hombre en la angustia, sino que se trata de la función transcendental por la que instalados en las cosas reales y sin abandonarlas ni menos anonadarlas nos extendemos y expandimos físicamente, en razón de la modesta sensibilidad intelectual, a lo real en tanto que real, a la realidad siempre abierta, donde pueden irse haciendo presentes de un modo o de otro cualquier tipo de realidad, incluso la realidad absolutamente absoluta que llamamos Dios²⁵⁵.

En otras palabras, la apertura a la realidad abierta, el acceso al orden trascendental, no es para Ellacuría cuestión de un «ver

²⁵⁴ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 970.

²⁵⁵ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 650.

fenomenológico», ni mucho menos de una pura especulación o de una mera dialéctica de conceptos, sino de una análisis concreto de la talidad en virtud de la función trascendental que le compete; es, por tanto, cuestión de una aprehensión de realidad y de un salto, por la función trascendental, de la talidad a la trascendentalidad. «Ni la talidad es onticidad ni la trascendentalidad es ser, ni la diferencia metafísica es diferencia ontológica. Por ello, el método que va de lo positivo-talitativo a lo talitativo y de lo talitativo a lo trascendental, un orden trascendental dinámico y positivamente abierto, no es ni un método científico ni un método trascendentalista»²⁵⁶.

Dado que la realidad no es algo que flote más allá de las cosas reales, ni algo a lo que la inteligencia esté abierta con independencia de la impresión de realidad, es forzoso que el estudio de la realidad comience con las cosas reales, y éstas son siempre *tales* cosas reales. La talidad, sin embargo, no es el ente, como sostiene Heidegger, porque no se refiere a las cosas reales en cuanto en ellas se hace presente el ser, sino en cuanto en ellas se hace presente la realidad, la realidad como un “de suyo”. Pero además, Ellacuría señala que «la cosa real no es un lugar metafísicamente segundo, que llevara al olvido de la realidad; al contrario, es el único lugar adecuado para que la realidad se nos muestre como es y para que la inteligencia quede forzosamente lanzada más allá de la talidad de la cosa real a la realidad misma. Como esta realidad no es el ser, puede y debe haber una consideración trascendental, que no sea ontológica, sino simplemente metafísica»²⁵⁷.

Ciertamente en el acercamiento a la realidad tienen importancia insustituible los análisis fenomenológicos, como lo tienen los análisis científicos, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales; para Ellacuría no se debe descartar ningún acceso a la realidad en virtud de prejuicios metafísicos u ontológicos previos. Pero lo importante es entender que el método filosófico consiste en una investigación sobre la realidad misma que indaga, desde su talidad, su formal dimensión trascendental.

²⁵⁶ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 78.

²⁵⁷ «La idea de estructura en *la filosofía de Zubiri*», *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 124.

El método filosófico zubiriano supera tanto la dualidad empírico-racional como la dualidad óptico-ontológica, al estudiar la realidad en su doble dimensión de talidad y transcendentalidad funcional y transcendentamente vinculadas. Y por ello Ellacuría destaca que su filosofía no es ni una metafísica conceptiva ni una metafísica fiscalista o materialista, ni mucho menos es una objetología o una ontología. Tampoco es una Física al estilo aristotélico, porque no estudia las cosas naturales ni los entes móviles en cuanto *son*, sino que estudia lo real en tanto que real:

[...] el que su método fundamental consista en un permanente ir a la realidad, a la realidad tal como nos rodea, para aprender de ella con el menor rodeo conceptual lo que es la realidad en cuanto realidad, tendrá su similitud con el mejor espíritu científico, pero no deja de ser estrictamente metafísico. Ir del individuo a la especie, de la talidad a la transcendentalidad, de la cosa real a la cosa-sentido, será un procedimiento que necesita justificación, pero no es un mimetismo cientificista [...] representa un esfuerzo por llegar a la realidad primariamente sin el rodeo, no ya del juicio o de la definición, sino aun del concepto mismo. Su *Teoría de la inteligencia* mostrará que el razonamiento, el juicio, el concepto son necesarios, pero no son la vías radicales de acercamiento a la realidad, sino que lo presuponen²⁵⁸.

Para Ellacuría el realismo zubiriano es crítico desde su primer arranque y nada tiene que ver con la pregunta de si existen las cosas más allá de nuestra percepción o si existen tal como las percibimos. «Esta última pregunta, en su doble aspecto, deberá ser respondida en cada caso, no desde una Crítica previa, sino desde un análisis que tome como hilo conductor el método fundamental que representa la verdad real»²⁵⁹. Es aquí donde comienza para Ellacuría la labor del filósofo, una labor que siempre resultará parcial y problemática, pero que ha de mostrarse válida.

7.2. Ciencia y filosofía

Dado que es necesario el análisis concreto de la talidad para determinar el contenido del orden transcendental, la reflexión fi-

²⁵⁸ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 479.

²⁵⁹ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 57.

losófica necesita, entre otras mediaciones, de las ciencias para acercarse a las cosas reales. Como se da una conexión real de lo físico-positivo y de lo físico-metafísico, ello exige imperiosamente, al ir haciendo metafísica, volver los ojos a lo que las ciencias van decantando de la realidad, aunque con la conciencia de que no todo saber real se apoya forzosamente en un saber científico²⁶⁰. Para Ellacuría el saber científico no es en modo alguno extrínseco al filosófico, sino que constituye un momento constitutivo de la reflexión filosófica estrictamente tal en la medida en que le aporte datos de la realidad. El aporte científico es indispensable para reflexionar con rigor filosófico sobre cualquier realidad en la relación con la cual las ciencias tengan algo que decir. Además, la aproximación científica a la realidad es necesaria puesto que preguntarse filosóficamente por una determinada talidad es preguntarse por una realidad determinada y no por cualquier forma transcendental de realidad.

Esto no significa convertir a la filosofía en un mero recuento y sistematización de lo que dicen las ciencias o reducir su papel a propiciar una síntesis interdisciplinaria de ellas. Y la razón de ello radica en que si bien las ciencias son una de las vías efectivas de acceso a la realidad, no reduplican la realidad. Por mucho que se las sistematice no alcanzarán la profundidad requerida. Las ciencias se circunscriben al contenido de la cosa real, pero no atienden reduplicativamente al carácter de realidad de la cosa, a la formalidad de realidad de su contenido. La filosofía, en cambio, al atender formalmente al carácter de realidad de la cosa, recupera reduplicativamente su formalidad de realidad²⁶¹. «*Realmente* significa para el científico algo existente y verificable como existente — visto el problema por el lado positivo y afirmativo, porque por el

²⁶⁰ Cfr. *ibídem*, p. 60.

²⁶¹ Cfr. *ibídem*, p. 62. Véase al respecto, X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, p. 280: «Físico no es sinónimo de *empírico o positivo*, sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es *real*; y en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la *realidad* en cuanto tal; y en este sentido es término del saber metafísico».

lado negativo de falsación las cosas serían más complicadas de decir—; significa que algo es, de hecho, así y aún *legalmente*, en virtud de determinadas leyes, es necesario que sea así. Para el filósofo, en cambio, *realmente* significa, aparte de lo que cada filósofo entienda concretamente por realidad, algo considerado en su radicalidad y en su totalidad. Pues bien, el científico positivo busca lo físico real; pero, si se me permite la expresión, no busca lo que *en verdad de realidad* es lo físico real ni lo que es la estructura formal y última de la realidad en cuanto tal. Si de la realidad física, accesible al científico positivo de una u otra forma, atendemos reduplicativamente a su carácter de realidad, el carácter físico de algo será forzosamente su carácter metafísico. Un carácter metafísico es un carácter físico de realidad, pero de la realidad en cuanto tal»²⁶².

De ahí que para Ellacuría las ciencias sólo se utilicen como modos de posesionarse de la realidad, como modos de instalarse en ella. En este sentido, no se trata de asumir sin más lo que las ciencias postulan como real. El saber científico tiene un modo de hacer presente la realidad a través de un procesamiento y una racionalización de datos que implican una construcción teórica, tan discutible como otras construcciones teóricas, que no se puede asumir sin más. Para Ellacuría siempre será necesario contrastar críticamente las afirmaciones científicas y atenernos estrictamente a lo que tienen de datos de la realidad²⁶³.

Una vez lograda esta aproximación positivo-talitativa a la realidad a través de las ciencias, la filosofía aportaría, en un primer momento, una consideración formalmente talitativa y, después, una consideración trascendental y una consideración dinámico-transcendental de la realidad²⁶⁴. Pero no se trata de consideraciones puramente teóricas o especulativas, yuxtapuestas unas sobre otras, sino que cada una está vinculada estructuralmente con la siguiente. La consideración trascendental y la dinámico-transcendental no flotan sobre una constelación de conceptos abstractos, sino sobre los concretos contenidos talitativos de la realidad. Sin

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Cfr. *ibidem*, pp. 63-64.

²⁶⁴ Cfr. *ibidem*, p. 68.

embargo, Ellacuría considera, apoyándose en la teoría de la inteligencia zubiriana, que tanto las ciencias como la filosofía son modos distintos de conocimiento, modos de intelección racional, que no agotan todas las posibilidades de intelección de la realidad. Tampoco el método de la razón como vía de acceso a la realidad profunda se reduce al método científico o al método filosófico. Y por ello reconocerá el carácter abierto y el constitutivo problematismo que de hecho tienen tanto las ciencias como la filosofía, entendida como metafísica. Para Ellacuría, contrario a lo que sostiene el positivismo, la filosofía es un estricto modo de conocimiento de lo real; pero en cuanto es un modo de intelección racional de la realidad jamás puede estar segura de acceder definitivamente a la verdad de las cosas reales.

8. EL CARÁCTER MATERIAL, ESTRUCTURAL Y DINÁMICO DE LA REALIDAD

Para Ellacuría la realidad es una totalidad respectiva intrínsecamente dinámica. Como las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico²⁶⁵. La realidad de cada cosa real es estructural, porque todas sus notas están en intrínseca respectividad. No es que las notas sean de por sí lo que son, y luego se relacionen con las demás notas dentro del sistema. El sistematismo no es algo añadido, sino la plasmación de la unidad coherencial y exigencial primaria. Cada nota en tanto pertenece al sistema es una nota-de, nota exigida físicamente por el sistema al que pertenece²⁶⁶. Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas; no son sustancias sino *sustantividades*, esto es, sistemas en los que sus propiedades no son notas inherentes a un sujeto, como sostiene Aristóteles, sino momentos de un sistema total, en una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema; por tanto, con *coherencia sistemática*²⁶⁷.

²⁶⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 125-127.

²⁶⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 205.

²⁶⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 446-447.

En Zubiri hay una clara superación de la idea de sustancia en su concepción de la realidad. No sólo cada cosa real está intrínsecamente estructurada sino que cada una está en respectividad respecto a las demás²⁶⁸. Al carácter estructural de cada cosa real responde el carácter estructural de la totalidad de las cosas reales en su realidad. Y es en este carácter estructural donde surge el dinamismo:

Las cosas son sistemas de notas que intrínsecamente son accionales por lo que la realidad es por sí formalmente activa. La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción concretamente esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí, de modo que los momentos no dinámicos no los aspectos cualitativos de las notas que en sí son dinámicas. El dinamismo es la realidad en su dar de sí, algo en principio independiente del cambio. Las cosas reales no tienen dinamismo ni están en dinamismo, sino que son dinámicas, son dinamismo en ese constitutivo dar de sí lo que ya son²⁶⁹.

La realidad aparece así como estructuralmente dinámica, activa por sí misma, en constante innovación en tanto que realidad. Desde la materia elemental hasta la aparición evolutiva de la realidad humana, no sólo han aparecido nuevas realidades, sino que cada vez ha habido más realidad, al ir apareciendo cosas que son formalmente más de suyo, pero que no anulan las anteriores, pues son subtendidas dinámicamente por éstas. Se trata de un proceso estricto de realización cuya novedad es cualitativa; no es un mero despliegue o explicitación de lo mismo porque las formas primeras de realidad no contienen formalmente las sucesivas formas superiores, como si en aquéllas se diera ya indiferenciadamente lo que de realidad se va a dar en éstas²⁷⁰:

Así tenemos, por ejemplo, que la materia sin dejar de ser materia y gracias al dinamismo propiamente material aparece en un momento

²⁶⁸ Cfr. «La idea de estructura en *la filosofía de Zubiri*», *op. cit.*, pp. 117-122.

²⁶⁹ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, pp. 509-510.

²⁷⁰ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, pp. 59-60 y 101-102.

determinado como materia viva, donde la pura materialidad ella misma se presenta como vida, sin que la vida deje de ser algo estrictamente material. Es una nueva forma de materialidad y una nueva forma de realidad. Quiere esto decir que en las formas superiores de realidad se hacen presentes todas las formas anteriores de realidad y se hacen presentes actualmente; más aún sin dejar de ser lo que son pasan a ser otra cosa, en virtud de la unidad del todo del que forman parte. Y, sin embargo, en las formas inferiores no se dan actualmente las formas superiores. De ahí que no podamos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la que proviene ²⁷¹.

8.1. La materialidad de lo real

Para entender la novedad cualitativa del proceso de realización de lo real se requiere, a juicio de Ellacuría, partir de un concepto enriquecido de materia, cuya plenitud sólo se comprende en su último —por ahora— dar de sí, al mostrarse en esa cosa material que es el hombre ²⁷². La materia es *principio estructural*²⁷³ de lo que son las cosas materiales y, a la vez, *principio de actualidad*²⁷⁴; dotada, además, de un dinamismo estructural que ha ido generando y estructurando procesualmente las diversas formas cualitativas de materia ²⁷⁵, propiciando así «un paulatino crecimiento de unidad y de sustantividad a partir de la mera singularidad hasta llegar a la plena individualidad y sustantividad que compete a la persona humana» ²⁷⁶.

Por ello Ellacuría señala que deben reconocerse tipos estrictamente distintos de materia, y debe superarse un concepto puramente sensorial de la misma, que la confunde con una de sus manifes-

²⁷¹ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 976.

²⁷² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 476.

²⁷³ Cfr. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 348 ss.

²⁷⁴ Cfr. *ibídem*, pp. 360 ss.

²⁷⁵ Cfr. *ibídem*, p. 431.

²⁷⁶ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 101. Véase también *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 56.

taciones, como lo es la pura corpuscularidad. Los cuerpos o las cosas puramente materiales objeto inmediato de los sentidos no son sino una de las formas que ha adoptado la materia²⁷⁷. Lo que hoy se sabe es que en el estado inicial de la pura materia había potencialidades efectivas que no se agotaban en la pura corporalidad ni en la forma de realidad que corresponde a la pura corporalidad. Así «a partir de la primera manifestación de la materia, que Zubiri llama la materia elemental y que incluye las partículas elementales y la propia energía, así como la anti-materia, tendríamos el tipo de materia que es el *cuerpo*, y finalmente el tipo de materia que es la materia biológica con su propia actividad de conservación, que se presenta como materia viva o ya como organismo»²⁷⁸. Se trata de distintas estructuraciones de la materia en las que cada una se apoya en la anterior y cuyas diferencias son tan sólo graduales, sin límites absolutos, por lo que en cada forma superior de materia siguen presentes las otras, aunque ciertamente en una nueva estructuración y sustantividad, pero manteniendo sus propias características y sus propios dinanismos. Por lo tanto,

hay un estricto dar-dar-de-sí-más de lo que actualmente se es y esto no sólo cuantitativamente —no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial ni en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas—, sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad [...] Lo nuevo ya aparecido o por aparecer, aunque no estuviera ya incluido en lo antiguo, debe su novedad a las formas inferiores de realidad; más aún, sustenta su novedad y superioridad en el dinamismo de esas formas inferiores. Desaparecidas éstas, desaparece también la forma superior de realidad, que nunca alcanza una autonomía o independencia suficiente como para poder desprenderse de las formas inferiores y poder ser autosuficiente como forma nueva de realidad. La novedad y superioridad no estriba, entonces, en dejar de ser sino en elevar lo que ya era a ser una forma nueva de realidad²⁷⁹.

²⁷⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, op. cit., pp. 354 ss.

²⁷⁸ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», op. cit., p. 102. Véase también *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 52.

²⁷⁹ «El objeto de la filosofía», op. cit., p. 976.

Para Ellacuría la reducción corporalista de la materia opera en el concepto de materia tanto del materialismo mecanicista como del materialismo dialéctico²⁸⁰. El materialismo dialéctico, en particular, apoyado en sus fuentes clásicas en un saber científico extremadamente rudimentario, tiende a interpretar lo físico en un cierto modo presocrático corporalista de tal manera que en él se puede apreciar una triple reducción: lo real es lo físico, lo físico es lo material, y lo material es lo corporal. Esto le lleva a proponer un concepto muy pobre de materia que no permite explicar adecuadamente el intrínseco carácter estructural-dinámico de la realidad material ni el proceso de realización que ésta ha seguido. Incluso al hacer el paso de lo físico-positivo a lo físico-metafísico, llega a afirmaciones como las de la eternidad, infinitud e increación de la materia, que no logra fundamentar adecuadamente y que superan no sólo el ámbito del saber científico, sino el ámbito mismo de una filosofía intramundana. «Ni la ciencia puede sostener la eternidad o no eternidad de la materia ante el hecho de la estricta temporalidad de nuestro mundo, ni la filosofía tiene por qué meterse en un problema que desborda sus posibilidades reales»²⁸¹.

Por el contrario, Ellacuría, apoyándose en Zubiri, evita dar un definición definitiva de la materia y se limita a caracterizarla desde lo que son las cosas materiales, tal y como éstas se presentan en la aprehensión sentiente. Así las cosas materiales se presentan como unidades sistemáticas, como sistemas estructurales de diversas notas. Estas notas pueden ser adventicias, meramente constitucionales y formalmente constitutivas; y aunque todas ellas formen un único sistema, sólo las constitutivas son la esencia misma de la cosa y el principio del sistematismo²⁸². Ahora bien, Ellacuría señala que si las notas constitutivas fundamentan la materialidad de las cosas materiales se puede deducir que también sean materiales, pero su modo de materialidad no tiene que ser de la misma índole del modo de materialidad que ellas fundamentan, como lo prueba fehacientemente el ejemplo del código genético.

²⁸⁰ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 59.

²⁸¹ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 58.

²⁸² Cfr. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, *op. cit.*, pp. 393 ss.

Para Ellacuría, como para Zubiri, la materia es un momento intrínseco y formal de las notas constitutivas —de la esencia— de las sustantividades materiales sistemáticas, pero no un principio material constitutivo en el sentido de una sustancia hilemórfica. Desde esta perspectiva se ve claramente, según Ellacuría, el grave error de aquellos materialismos que reducen la materia a cuerpo o que piensan saber ya lo que es la materia. La determinación de la esencia de la materia, de sus notas constitutivas o esenciales, es algo que no se puede hacer desde la aprehensión primordial de realidad, sino que es obra de la razón sentiente. Y en este sentido, «es difícil asegurar si nuestra ciencia ha llegado ya a detectar esas notas y saber qué son»²⁸³. Ciertamente la ciencia ha ido paulatinamente profundizando en lo que es la materia, pero este saber que hoy se posee ha ido enriqueciendo de tal modo el concepto de materia que ésta no sólo aparece cada vez más plena, sino también más enigmática:

Los últimos elementos de las cosas materiales no son de la misma índole que ellas, lo cual no significa una idealización de la materia, sino tan sólo su enriquecimiento. Proyectar sobre la materia misma los límites tanto reales como cognoscitivos, impuestos por nuestro trato con sus manifestaciones macroscópicas, supone desfigurarla y el dificultar una recta valoración de lo que es y de lo que puede dar de sí. Dejar abierto el análisis de la materia es una exigencia tanto de la ciencia como de la metafísica de la materia. Por haber conceptualado la materia desde su forma corporal, muchos filósofos y científicos se vieron en la imposibilidad de poder aceptar la materia viva y la materia sensitiva²⁸⁴.

8.2. La evolución biológica como proceso de liberación

Desde esta visión de la materia se puede explicar adecuadamente el carácter y fundamento del proceso evolutivo que se da en la

²⁸³ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 53. Cfr. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, op. cit., p. 404.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 64.

materia biológica. Este es un punto que Ellacuría considera crucial para dar cuenta como lo natural se hace presente en lo humano y en lo histórico, sin que éstos se reduzca a aquél. Y por ello le dará un relieve especial en su concepción de la realidad histórica²⁸⁵.

Ellacuría señala que en la evolución el carácter potente de la materia vital se muestra como la capacidad de un ser vivo de constituir otros seres vivos individual o específicamente distintos. Se trata de una potencialidad bien precisa, porque no cualquier ser vivo puede dar lugar a cualquier otro ni lo puede hacer en cualquiera de sus momentos procesuales. En cada caso el ser vivo en cuestión tiene «una activa y actual potencialidad que puede acabar en uno o en otros logros, pero dentro de un ámbito bien acotado»²⁸⁶. Pero también es una potencialidad bien diferenciada, porque esa potencialidad es de un ser vivo que está en una determinada configuración como momento procesual y como momento respectivo. Así, por ejemplo, el equinodermo está en un momento procesual que le permite más vías de evolución que las permitidas por el momento de los primates. Pero igualmente, un animal cualquiera no podría dar paso a otro distinto si no estuviera en una determinada configuración con las otras sustantividades, que constituyen su medio. «Es la unidad sistemática de todo el mundo material y la unidad procesual de ese mundo, las que hacen inevitablemente que la potencialidad esté precisamente determinada. Y esto que a primera vista puede parecer una limitación es, en realidad, la única forma posible de una evolución permanente y sistemática, aunque esa posibilidad no sea indefinida, porque no lo es la potencialidad»²⁸⁷.

Por tanto, la evolución biológica como proceso dinámico no es un salto en el vacío, sino un estricto proceso material donde «lo pasado permanece, pues es recogido por el fruto de la evolución, que es lo que es recogiendo transformadamente lo que lo hizo posible»²⁸⁸. Y es esta presencia de lo pasado y recibido lo que Ellacuría considera necesario examinar para comprender adecuadamente la forma en que lo natural se hace presente en lo histórico. Aquí

²⁸⁵ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 102 ss.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 110.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 111.

Ellacuría utiliza el esquema «desgajamiento exigitivo-liberación biológica-subtensión dinámica», propuesto por Zubiri en *Sobre la esencia* como un esquema general de esa presencia, válido con sus diferencias para todas las etapas evolutivas²⁸⁹. Según este esquema, en el proceso evolutivo se van desgajando o liberando funciones nuevas exigidas por las nuevas estructuras vivas en orden a su propia estabilidad y viabilidad biológicas. Es un *desgajamiento exigitivo* que implica el surgimiento de una función nueva irreductible a la anterior, precisamente porque la anterior no es suficiente en su propia tipicidad para seguir con su normal funcionamiento dentro de la nueva sustantividad en la que se da. La nueva función exigida por la anterior y desgajada de ella la estabiliza y hace que pueda funcionar normalmente en el grado de desarrollo que tenía. Pero la nueva función no flota sobre sí misma sino que está sustentada por la anterior, precisamente por aquello mismo que en esta función anterior, y para ser ella lo que es, exige el desgajamiento de la nueva función. En esto consiste lo que Zubiri llama «subtensión dinámica» de unas funciones por otras²⁹⁰. La sustentación consiste en estar tensionando dinámicamente todo el hacer de la función superior.

En este proceso de desgajamiento hay dos aspectos que Ellacuría resalta: estabilización y liberación. «Como para estabilizar la función inferior es menester que aparezca otra distinta, ésta, en algunos casos al menos, no sólo posibilita la normalidad de la antigua, sino que, en su novedad, tiene un ámbito más amplio de funcionalidad, que queda así liberado, esto es, no ceñido a aquello de donde fue desgajado exigítivamente»²⁹¹. De aquí que para Ellacuría este proceso de desgajamiento se puede considerar como un fenómeno general de liberación que acompaña a todo el proceso evolutivo, por cuanto la fijación o estabilización progresiva de estructuras permite el desarrollo en direcciones más ricas, precisamente por liberación:

En general, la liberación está montada sobre una fijación progresiva de estructuras, que no es anquilosamiento, sino apertura a una activi-

²⁸⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 361-375.

²⁹⁰ Cfr. ibídem, p. 368.

²⁹¹ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 114.

dad de orden superior [...] esta liberación ascensional no supone el abandono de la fijación precedente. La estabilización de las estructuras precedentes no sólo lleva a las siguientes, sino que se mantiene en ellas. No se trata aquí de una dialéctica conceptual; si se quiere hablar de dialéctica en esta conservación y superación, sería una dialéctica de la realidad misma. El hecho es que la fijación de unas estructuras lleva a la liberación de otras [...] Esto perfila el área dentro de la cual es posible la liberación y la figura concreta de esa liberación. Hay una conservación de lo inferior, que abre en sí misma un área de liberación, adoptando la forma de inconclusión ²⁹².

Esto se ve más claro en la aparición de las funciones típicamente humanas, por las que el hombre se hace cargo de la situación, al enfrentarse a las cosas como reales. El hacerse cargo de la situación no surge del vacío, sino de unas determinadas estructuras orgánicas. La sensibilidad, en su triple forma unitaria de recepción estímulo, afección tónica y respuesta efectora libera por desgajamiento exigitivo la apertura sentiente en su triple forma, igualmente unitaria, de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Se trata de un desgajamiento exigitivo porque se instaura una nueva forma de apertura, irreductible a la anterior, cualquiera que sea el mecanismo causal por el que aparece. Por esta liberación, al llegar al punto de la apertura sentiente, la sensibilidad ya no se queda en la constitución de un ámbito mayor o menor de movimientos libres, sino que entra formalmente en el campo de la libertad de movimientos. «Esta libertad, no obstante, que surge por liberación, sólo es posible desde la pre-tensión y con ella. No hay libertad pura, sino que hay tan sólo libertad desde la naturaleza, la cual necesidad no desaparece totalmente, sino que toma la forma de inconclusión, la cual debe ser cerrada por una opción» ²⁹³.

Así el hombre queda sobre sí mismo, es una realidad *supra-stante* ²⁹⁴, pero sin anular sus tendencias ni lo que se pudiera llamar su fuerza vital. Lo que hace el hombre es determinar, desde esa fuerza y tensión vitales, asumidas desde su apertura a la reali-

²⁹² Ibidem, pp. 412-413.

²⁹³ Ibidem, p. 414.

²⁹⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 343: El hombre en virtud de su apertura no está «por-bajo-de» sus propiedades, sino que está «por-encima-

dad, cuál de esas tendencias va a llevar a realización, cuál de ellas va a cobrar vigencia. Al optar el hombre no se despidе de sus tendencias orgánicas, sino dictamina qué sistema de ellas es el que va a conducir a la acción preferida. «Las tendencias son así, en forma de pretensión inconclusa, las que colocan al hombre en situación de libertad. Sin deseos no habría libertad. Los deseos definen el campo de la libertad en extensión y profundidad y hacen de la voluntad una voluntad constitutivamente tendente»²⁹⁵. Y este carácter tendencial, señala Ellacuría, sin el cual no hay libertad, es el momento de naturaleza en la vida humana libre. La libertad humana no deja de lado la naturaleza. «Lo que el hombre tiene primariamente en el ejercicio inicial de su inteligencia es la realidad impresivamente sentida: es la sensibilidad animal la que lo fuerza a inteligir y la que hace que el inteligir sea inexorablemente un inteligir sentiente. Toda la apertura humana tiene este carácter formal: la inteligencia es sentiente, la voluntad es tendente y el sentimiento es afectante. Sin ese momento estrictamente animal de lo sentiente, de lo tendente y de lo afectante, ni la inteligencia ni la voluntad ni el sentimiento podrían haber aparecido y, una vez aparecidos, no podrían ejercitarse. La *zoé* es así fundamento del *bíos*, así como el *bíos* liberado de la *zoé* y subtendido dinámicamente por ella será la salvación de la *zoé*, pues el viviente humano no puede seguir viviendo biológicamente, más que haciéndose cargo realmente de la situación»²⁹⁶.

En las visiones idealistas del ser humano, el tiempo físico y natural se presenta como pura necesidad y el tiempo humano como pura indeterminación o arbitrariedad; por lo que la decisión libre se concibe ajena al mundo de los deseos, de las presiones y de las determinaciones. Pero esto no es así, tal y como lo muestra una descripción realista del modo de presentarse la actividad humana libre. Por ello Ellacuría afirma que la libertad hay que considerarla como una forma de autodeterminación, porque no hay propiamente

de» ellas, puesto que se las apropia por opción. «En su virtud, yo diría que en este aspecto no es *hypo-keimenon*, sino más bien, *hyper-keimenon*, algo no sólo sustantivo, sino también supra-stante».

²⁹⁵ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 415.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 410.

te actos de libertad, como si la libertad fuera una nota constitutiva de la estructura humana, sino que hay acciones libres:

Hay en el hombre algunas acciones libres, por más que en ellas concurren una serie de actos que, aun estando perfectamente determinados, están asimismo perfectamente inconclusos respecto de la acción, con que se necesita responder realmente a una situación. La pregunta por la libertad humana es, entonces, una pregunta por las acciones libres y no por la libertad en abstracto, ni tampoco por cada uno de los actos componentes de la acción libre. Pues bien, estas acciones libres son tan sólo aquellas en las cuales me enfrente con las cosas como realidades, pues si no hubiera más que reacciones estímúlicas, no habría posibilidad alguna para hablar de acciones estrictamente libres ²⁹⁷.

La aparición evolutiva de la formalidad de realidad es así lo decisivo en la realidad humana, pues no sólo es la mediación fundamental de su existencia, sino que constituye la raíz de su realización. «Al querer *realmente* algo [...] el hombre quiere desde su propia realidad la realidad de lo que quiere. Es importante mantener unificados estos dos polos en la dimensión común de la realidad, que los unifica [...] Tanto desde un polo como desde el otro se vehicula un *más* de realidad, y este *más* de realidad es lo que mantiene *determinadamente* como esencia abierta [...] hay, de un lado, las tendencias inconclusas, las cuales dejadas solas no pueden responder adecuadamente a las exigencias del viviente y hay, del otro lado, la apertura volitiva que puede *sobredeterminar*, precisamente por ese estar queriendo realmente. Querer concreta y determinadamente no consiste en pasar de una indeterminación a una determinación, sino en retrotraer una sobredeterminación a una determinación concreta. Porque el hombre está sobredeterminadamente determinado a querer lo real como real se ve forzado, en la marcha de su vida y por la urgencia de las tendencias, a contraer su sobredeterminación a esta realidad concreta» ²⁹⁸.

Con lo cual se hace evidente para Ellacuría que la libertad no es ausencia de elementos determinantes, no es ausencia de deseos

²⁹⁷ Ibidem, pp. 416-417.

²⁹⁸ Ibidem, p. 417.

y de tendencias. La acción libre no es despedida de las tendencias de la naturaleza, sino que las acciones libres son formas de liberación progresiva resultados de un proceso de liberación. «Y es así porque la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez, no puede hacerse cargo de la situación sino manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso»²⁹⁹. De ahí que el tiempo propiamente humano tenga una estructura unitaria de naturaleza y libertad, ya que lo que tiene de libertad lo tiene por un proceso de liberación; lo cual implica que en él sigue presente aquello de donde surgió lo liberado, aunque no se reduzca a ello. La libertad es «libertad *de* la naturaleza, pero *en* y *desde* la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad *para* ser lo que quiere ser»³⁰⁰.

De esto se desprende que la liberación humana no supone un abandono o una separación de la naturaleza, como postulaba Hegel, porque la naturaleza sigue estando presente en la realización humana en todas sus dimensiones y concreciones. Ciertamente la liberación histórica implica, en alguna medida, una liberación de la naturaleza, pero de ninguna manera su negación; consiste en una liberación cada vez mayor, nunca total, de los elementos necesitantes naturales, pero nunca su aniquilación. Por ello la misma acción libre es a la vez y unitariamente un hecho natural y un suceso histórico. «Ni el hombre es concebible sin su cuerpo, ni la sociedad sin la especie, ni la historia sin la naturaleza»³⁰¹. La vida humana integralmente considerada es una única vida que abarca y supera lo natural:

El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, pero esa historia deberá ser «liberada» desde esa naturaleza y en esa naturaleza, que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtensión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es³⁰².

²⁹⁹ Ibidem, p. 418.

³⁰⁰ Ibidem, p. 350.

³⁰¹ Ibidem, p. 207.

³⁰² Ibidem.

Una interpretación de la historia que deje de lado la presencia de lo natural y de lo evolutivo, es, para Ellacuría, una interpretación falsa de raíz y con graves consecuencias, especialmente a la hora de pensar alternativas teóricas y prácticas para la liberación integral de la humanidad. Pero no por ello debe hablarse de una «historia natural», porque los mecanismos de la historia son profundamente distintos a los mecanismos naturales y evolutivos. La evolución no es historia ni lo natural es histórico. «Por la naturaleza hay historia, por la evolución se abre el campo de la historia, pero la historia no es naturaleza ni es evolución»³⁰³. Sin embargo, sí se puede hablar de una *historización de la naturaleza* y de una *naturalización de la historia*. «La historización de la naturaleza consiste, en última instancia, en que el hombre hace historia desde la naturaleza y con la naturaleza, con todo aquello que le es dado; la naturalización de la historia consiste, a su vez, en que todo lo que es historia acaba revirtiendo en la naturaleza de un modo o de otro, acaba incorporándose en ella; lo que suele decirse que cada vez más la huella del hombre se hace presente [...] en la naturaleza tanto física como biológica e incluso humana, es una formulación imprecisa, pero significativa de lo que es esa naturalización de la historia»³⁰⁴.

8.3. La liberación como dinamismo transcendental de la realidad

Consecuente con el planteamiento anterior, Ellacuría le concede a la categoría de liberación un carácter metafísico de primer orden por cuanto lo que caracteriza el proceso entero de realización de la realidad es ser justamente un proceso de liberación. «El proceso entero de la naturaleza se muestra como un proceso de liberación hacia la libertad naturalizada. No se trata de finalidad, como si la libertad moviera como un fin a la naturaleza. Se trata de un hecho que ha ocurrido»³⁰⁵. Tampoco se trata para Ellacuría de

³⁰³ Ibidem, p. 168.

³⁰⁴ Ibidem, p. 169.

³⁰⁵ Ibidem, p. 419.

una causalidad, porque el desgajamiento exigitivo se refiere a la unidad intrínseca de la nuevas funciones con las anteriores, de acuerdo a la novedad que han ido mostrando los sistemas vivientes en el proceso evolutivo, sin apelar a ningún tipo de mecanismo causal. Por ello no se puede afirmar que lo natural produzca o cause lo humano o lo histórico, sino que lo natural desgaja exigítivamente —libera— lo humano y lo histórico, pero en unidad intrínseca con lo humano e histórico³⁰⁶. El concepto de «desgajamiento exigitivo» de un nivel superior a partir de otro inferior no ha de confundirse con la idea de que el proceso evolutivo estuviera de algún modo determinado y previsto para llegar al «nivel superior» de la formalidad de realidad propio del hombre. Ni en Zubiri ni en Ellacuría está dicho en ninguna parte que tal dinamismo evolutivo tuviera como meta progresiva la consecución de la formalidad humana. Hay que pensar más bien, de acuerdo con las teorías evolucionistas actuales, que la consecución de la formalidad de realidad es producto del azar. No en balde Ellacuría le dedica en su *Filosofía de la realidad histórica* un largo apartado al tema del azar y de la necesidad en los procesos naturales e históricos³⁰⁷.

Para Ellacuría es el propio dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica el que lleva, por un proceso de liberación, a formas nuevas de realidad. «Las formas inferiores liberan formas superiores. Se trata de un proceso de liberación, no sólo porque en su último momento procesual lleve a la libertad, sino porque en cada uno de sus pasos aparece como algo, que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura no es sólo lo que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que la supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad: en la culminación de este proceso aparece la libertad. Y así, si todo el

³⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 113.

³⁰⁷ Cfr. *ibíd.*, pp. 126-141. En la conclusión de su análisis, ELLACURÍA afirma lo siguiente: «Y si dejamos de lado esta referencia a Dios, que requeriría un tratamiento aparte, no se ve dificultad en que sea el azar, que en definitiva sería una forma de necesidad, el modo real que ha seguido el mundo en su ordenamiento y el modo real cómo cada cosa en el mundo se ha constituido». p. 138.

proceso dinámico de la realidad puede verse como un crecimiento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad, puede verse también como un crecimiento de libertad. Hay, por tanto, un proceso de liberación, que sigue los mismos pasos que el proceso de realización, sustantivación, individuación y, en definitiva, de suificación. En este proceso nada queda atrás, aunque todo quede superado; hay una unidad de todo el proceso no sólo porque se trata de un solo proceso, sino porque en las formas superiores siguen presentes, dinámicamente, las inferiores»³⁰⁸. Con el apareamiento de la libertad se posibilita el desgajamiento de la historia, la cual a su vez deberá ser liberada desde la naturaleza para posibilitar así el desgajamiento de nuevas formas de realidad mediante la progresiva liberación integral de la humanidad. Desde esta perspectiva, la historia se presenta para Ellacuría «como el reino de la libertad en un proceso de liberación»³⁰⁹. Y aun cuando esta liberación no puede llevarse a cabo al margen de las necesidades y los condicionamientos naturales, la riqueza y la peculiaridad de lo histórico radica en la liberación progresiva y en la creación de realidad que se va produciendo mediante la praxis opcional de los individuos y los grupos humanos, sobre la base del dinamismo de actualización de posibilidades.

Desde estas tesis podemos ver que la exigencia de una praxis histórica de liberación no será para Ellacuría una cuestión puramente ética o política, sino, más radicalmente, una cuestión metafísica. Sin un proceso de liberación no es sólo que no habría historia, sino que el proceso mismo de realización de la realidad en cuanto tal, la constitución dinámica del orden trascendental, quedaría bloqueado de raíz.

9. LO METAFÍSICO COMO SISTEMA DINÁMICO-TRANSCENDENTAL

Hay que recalcar que para Ellacuría toda esta concepción dinámica de la realidad no es producto de una deducción meramen-

³⁰⁸ Ibidem, p. 419.

³⁰⁹ Ibidem, p. 530.

te lógica o apriorística, sino que para él se trata de un hecho. Por ello destaca que no se trata de una finalidad *a priori*, como una teleología que ya estuviera inscrita en la realidad desde el principio. El sentido del dinamismo ha sido hasta ahora el acrecentamiento de la realidad. Es la realidad misma la que se muestra como una totalidad dinámica y estructural, y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las que las superiores se apoyan en las inferiores de las que provienen. Lo que puede parecer deducción lógica —afirma Ellacuría— es una deducción real, «de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa»³¹⁰. Y si bien es algo que se puede comprobar empíricamente a partir de la teoría de la evolución, no depende estrictamente de ella. «Aunque no hubiera habido evolución, puede mostrarse cómo las realidades que llamamos superiores contienen en sí mismas las inferiores y las contienen no como residuo con el que hay que cargar sino como un principio positivo y operante. Así los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operativos en los dinamismos de la vida y los dinamismos de la vida en los de la animalidad y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica. Esta es una constatación más o menos compleja, pero al fin una constatación. Lo que la teoría o el hecho de la evolución añade es la explicación procesual de por qué lo inferior se hace presente en lo superior, cómo lo superior viene de lo inferior, cómo mantiene lo inferior y cómo realmente lo supera sin anularlo»³¹¹.

Lo que la filosofía hace a partir de este hecho es conceptualizar por qué una realidad es más realidad que otra y por qué es un proceso de realización y no sólo un mero surgimiento de realidades nuevas y superiores³¹². En este sentido, para Ellacuría es posible medir la realidad porque la realidad es una formalidad que en sí misma admite grados, modos o formas de realidad. Si, por ejemplo, se mide el grado de realidad por el grado de autoposesión de

³¹⁰ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 975.

³¹¹ Cfr. *ibídem*.

³¹² Cfr. *ibídem*, p. 975.

la realidad, es claro, por lo que hemos analizado, que hay mayor o menor autoposesión en unas y en otras realidades. No tiene la misma realidad una piedra que un animal, y el animal que el hombre, porque el «de suyo» que les corresponde distinto³¹³. O como lo formula Zubiri:

La marcha de la vida, tanto en el individuo como a lo largo de toda la escala biológica, es una marcha, en conjunto, progresiva, y además una marcha hacia una vida más misma y relativamente más autoposésiva. A medida que sube uno por esa escala, hay más autoposesión. Y en la medida en que se sube en el grado de autoposesión, tenemos que la marcha de la vida de cada viviente, y de la vida entera tomada filogenéticamente, representa un incremento entitativo. Es más realidad un chimpancé que una ameba. A lo largo de su mayor dinamismo de mismidad, se tiene mayor sustantividad y mayor autoposesión³¹⁴.

En este sentido, el ámbito de la realidad humana implica un mayor grado de realidad y en él se expresa más realidad que en los otros ámbitos del único sistema dinámico de la realidad. Y por ello se puede decir que es el ámbito de mayor *densidad* de lo real, a diferencia del ámbito meramente natural, en el que la realidad tiene una realización y una expresión más disminuida. Si la liberación es algo que le compete al dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica, entonces aquel ámbito en el que se dé mayor apertura y, por ende, más autoposesión y libertad, será el ámbito de mayor manifestación de realidad, esto es, el de su mayor densidad o plenitud.

A partir de esta visión estructural y dinámica de la realidad material, Ellacuría define lo metafísico como el sistema dinámico y transcendental de la realidad, un sistema físico formado por talidades activas en y por sí mismas, que hacen que la realidad sea transcendentalmente dinámica:

No se trata últimamente con ello de afirmar la analogía de la realidad, deducida de una semejanza de las cosas reales. Es la realidad misma la que es un todo, la que es un sistema transcendental y dinámico.

³¹³ Cfr. «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 649.

³¹⁴ X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, *op. cit.*, p. 564.

Un sistema siempre abierto, porque no podemos deducir *a priori* lo que la realidad podrá dar de sí, y porque cada nueva forma de realidad que pueda aparecer inducirá un nuevo modo de realidad. El orden transcendental como estructura inducida y como dinamismo está abierto. Lo real seguirá siendo siempre un «de suyo», pero estos modos del «de suyo», bien que sistemáticamente unos, quedan realmente abiertos. La realidad se va realizando en cuanto realidad³¹⁵.

Para Ellacuría esta visión metafísica no es una nueva forma de hegelianismo, aunque sí reconoce que es Hegel quien más está cerca de una concepción dinámica transcendental de lo real en la que desaparecen las zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en el objeto de estudio de la metafísica.³¹⁶ Sin embargo, para Ellacuría las diferencias con Zubiri son abismales. En primer lugar, porque no se trata de una totalidad abstracta, sino de una totalidad concreta que viene más de la realidad que de la razón, y de los elementos o momentos de esa realidad. Se trata por tanto de una totalidad plenamente cualificada y en proceso permanente. En segundo lugar, porque no hay un sujeto que deviene, sino que se trata de un carácter físico de realidad —de un *de suyo*— cuya concreción es siempre estructural y dinámica; esto es, de una formalidad que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo³¹⁷.

Por ello Ellacuría concluye afirmando que la concepción zubiriana no debe confundirse ni con un monismo idealista ni con un monismo materialista. «El monismo afirma profundamente una gran verdad: la unidad de lo real. Pero concibe esa unidad en términos muchas veces inaceptables. Nuestra tesis sostiene, al menos formalmente, que ni la unidad debe anular las diferencias ni las diferencias la unidad [...] El monismo puede estar más cerca de la realidad que el atomismo, pero no es tampoco satisfactorio. Encontrar la unidad por la vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es en el fondo una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad»³¹⁸.

³¹⁵ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 522.

³¹⁶ Cfr. *ibídem*.

³¹⁷ Cfr. *ibídem*, p. 523.

³¹⁸ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 972.

10. CONCLUSIÓN: EL SIGNIFICADO DEL REALISMO MATERIALISTA ABIERTO

A partir de lo que hemos analizado en los apartados anteriores, se puede entender con precisión el significado del realismo materialista abierto y la importancia decisiva que tiene en la constitución del pensamiento filosófico de Ellacuría. Es *realismo*, porque la primacía la tiene siempre la realidad; pero no se trata de cualquier realidad, sino de la realidad que se actualiza impresivamente en el ámbito de la actividad humana de transformación o de *realización*. Es *materialista*, porque asume que todo cuanto se da en la realidad humana y en su actividad, individual, social o históricamente considerada, es estrictamente material o tiene una actualidad material. Pero es *abierto*, porque en la misma realidad humana se da constitutivamente un principio de apertura y transcendencia, que la hace irreductible a cualquier otra realidad o a límites estrictamente cerrados.

Para Ellacuría la impresión de realidad —la actualización de la realidad en la actividad sentiente del animal humano— es la mediación fundamental para descubrir todo lo que la realidad es y puede llegar a ser, en la tarea inagotable del conocimiento y de la acción en el mundo:

El inteligir [...] consiste en la mera actualización de lo real en tanto que real. Y en esa mera actualización es donde empieza hacerse presente, a estar presente toda la precisión y riqueza de la realidad. El hombre por su inteligencia sentiente está impresivamente instalado en la realidad de modo que en la respectividad de esa su inteligencia sentiente y de esa realidad impresivamente actualizada se va constituyendo a la par una vida en la que se entrecruzan y se entrelazan, la fuerza, la riqueza y el poder de lo real con el problematismo de esa misma realidad siempre presente como formalidad, pero siempre huidiza como contenido [...] Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas —hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella— se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido ³¹⁹.

³¹⁹ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 648.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Todo lo expuesto en el capítulo anterior resume las tesis principales de la interpretación de Ellacuría de la filosofía zubiriana como realismo materialista abierto. Como se puede apreciar muchas de sus tesis centrales serán asumidas por Ellacuría en la fundamentación de su filosofía de la realidad histórica³²⁰. Si lo metafísico para Zubiri es el todo dinámico de la realidad, Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste. Si la única metafísica posible es la metafísica del orden dinámico trascendental en cuanto tal, de la estructura dinámica trascendental en cuanto tal, «hay que volverse a la realidad, tal como ella se muestra y, sobre todo, tal como se muestra en su máximo grado de realización. Y el máximo grado de realización es, por lo que toca a la realidad intramundana, la realidad personal en su proceso histórico. La metafísica intramundana culmina así en el estudio de la realidad personal y, tal vez, pueda superarse a sí misma, si es que esta realidad personal hace presente algo que no pueda llamarse ya estrictamente intramundano»³²¹.

Precisamente por ello Ellacuría prefiere hablar de «realidad histórica» y no de «historia» a secas como el objeto de la filosofía. «La realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de reali-

³²⁰ Cfr. «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, pp. 968 ss.

³²¹ «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 98.

dad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social, en segundo lugar, toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico —no necesariamente finalístico— es en la realidad histórica; en tercer lugar, esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es “más” y donde es “más suya”, donde también es “más abierta” [...] Por eso se habla estrictamente de “realidad histórica”. Con ello no se elude la consideración de qué es lo que pasa últimamente en la historia [...] pero la metafísica atiende, si se quiere hablar así, a la historia de la realidad, a lo que le pasa a la realidad misma cuando entra en contacto con el hombre y la sociedad en eso que llamamos historia [...] Así por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él»³²². De lo que se trata es de estudiar esta unidad real de las cosas no desde sus orígenes, que ya no son puros, pues lo originado ha revertido sobre lo originante de múltiples formas, sino desde su etapa última, la que muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad, conozcámosla o no como es en realidad. «Esta etapa última no es un concepto ni es una idea o un ideal; es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando»³²³.

1. LA HISTORIA COMO LUGAR DE PLENIFICACIÓN Y REVELACIÓN DE LA REALIDAD

Es importante destacar que Ellacuría comenzó a perfilar esta tesis desde la realización de su tesis doctoral en la que interpreta el esfuerzo filosófico de Zubiri como un intento por justificar y

³²² «El objeto de la filosofía» *op. cit.*, pp. 977-978.

³²³ *Ibidem*, p. 979.

radicalizar lo que es el ser humano como realidad física abierta, más allá de cualquier esencialismo, naturalismo o existencialismo³²⁴. Tal y como señalamos en el capítulo uno, Ellacuría, a partir de la lectura de *Sobre la esencia*, es consciente que la filosofía zubiriana se mueve en un horizonte nuevo justamente porque no ve la realidad ni desde el horizonte clásico de la movilidad ni desde el medieval y moderno de la nihilidad, sino desde el horizonte de la factualidad intramundana que es el único al que tiene acceso el hombre como aprehensor de la realidad³²⁵. Enmarcado en este horizonte Zubiri, según Ellacuría, ha logrado radicar lo histórico en un concepto válido de realidad, construido no sólo desde y para la naturaleza sino desde y para la historia:

La gran dificultad que en este punto se da estriba o en la falta de sensibilidad intelectual para captar la importancia metafísica de lo histórico, o de querer dar la primacía al ser o a la realidad hipostasiados sobre la esencia real. Zubiri en los tiempos de *Naturaleza, Historia, Dios* había reconocido la importancia metafísica de la historia y la había estudiado en su singular peculiaridad. Zubiri en *Sobre la esencia* ha logrado una idea de la esencia real en la que sin distorsiones cabe tanto lo histórico como lo natural. Queda así manifiesto el carácter profundamente integrador de su metafísica en un tema propenso a tratamientos poco metafísicos³²⁶.

Y es que en esta obra Zubiri no intenta fundamentar la realidad humana ni desde una esencia universal como término de una

³²⁴ En una de las entrevistas con ZUBIRI para la realización de su tesis doctoral, ELLACURÍA relata que el origen de *Sobre la esencia* comenzó siendo una nota a las conferencias de 1959 sobre la persona en la que ZUBIRI pretendía aclarar las cuatro líneas que en el texto se dedicaban a la esencia. Cfr. Entrevista con ZUBIRI, 22 de marzo de 1963, *op. cit.* Este mismo dato lo ratifica en su prólogo al libro de ZUBIRI *El hombre y Dios*. En «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 75, ELLACURÍA rechaza que *Sobre la esencia* sea un estudio filosófico de la realidad vista como naturaleza: «Sólo quiero insinuar que *Sobre la esencia* ve la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana, y que, de hecho, se escribió en un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona».

³²⁵ Cfr. «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, pp. 520-523.

³²⁶ «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», *Estudios de Deusto*, Vol. XIV, núm. 15, 1966, p. 547.

definición predicativa ni desde una interpretación ya fija de la naturaleza, del mundo o de su fundamento; pero tampoco desde lo que es su existencia como raíz de sí mismo y de todo lo formalmente humano ³²⁷. *Sobre la esencia* ve la realidad humana como una realidad en el ámbito estructural del todo de la realidad y la tipifica como esencia abierta al hilo del análisis de su realidad factual, de su animalidad física, que es de por sí una exigencia de apertura a la realidad para poder seguir viviendo; una animalidad que, en el caso concreto del hombre, está constituida estructuralmente, en unidad primaria con la inteligencia. Con ello se atiende al hombre como apertura, historicidad y transcendencia pero se los radica en una realidad física previa. Se cuenta con lo que hay de irreductible en la vida humana y en sus resultados, pero se la entiende formalmente como un poseerse, como una esencia que *de suyo* se comporta operativamente respecto de su propia realidad de un modo determinado, justamente porque es una esencia abierta. «La esencia abierta [...] es abierta, porque no es sólo tal como es, sino que a su talidad misma le compete de suyo pertenecerse en acto segundo según las notas que tiene y, muy particularmente, en vista de su propio carácter de realidad. Por esta apertura la esencia abierta es formal y reduplicativamente suya, se posee en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ser suyo [...] este modo de ser suyo es lo que constituye la persona» ³²⁸.

Esto no supone un esencialismo en el sentido peyorativo del término porque la esencia de Zubiri es un principio físico estructural de todo lo real y no una esencia universal o esencia *quidditativa* o específica ³²⁹; y sin que signifique, por otro lado, que la esencia quede determinada procesualmente por el mero existir, porque no se trata de una apertura absoluta e indiferenciada «de suerte que su carácter *en sí* fuera el precipitado de lo que ella es aperturalmente, con lo que el hombre sería puro suceder o

³²⁷ Cfr. «La religación, actitud radical del hombre», *Asclepio*, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología, Vol. 16, 1966, pp. 99-102.

³²⁸ «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 504.

³²⁹ Para comprender la diferencia entre esencia constitutiva y esencia *quidditativa* en ZUBIRI se puede consultar I. ELLACURÍA, *Índices. Sobre la esencia de Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965, pp 145-148.

acontecer³³⁰. La realidad humana aparece así como una realidad material vinculada estructuralmente a las demás realidades materiales del universo físico, pero a la vez como una realidad que en virtud de la inteligencia sentiente está abierta impresivamente a la realidad, impelida hacia ella y forzada a realizarse autopesosiva y transcurrentemente en el mundo de lo real. No es un mero fragmento del cosmos ya que su especial carácter de esencia abierta hace de él una realidad transcósmica³³¹; es decir, una realidad que está en el cosmos, en respectividad estructural con el resto de realidades, pero lo está en forma de *transcendencia* en virtud de su intrínseco carácter abierto y por su capacidad de autodeterminarse y darse su propia figura de realidad, aunque sea en forma limitada y condicionada. Desde un punto de vista evolutivo, representa la culminación del crecimiento en individualidad y sustantividad que se ha ido produciendo en el devenir cósmico, y por ello es la forma suprema de realidad. Desde un punto de vista factual-actual, es aquella forma de realidad en la que se hace presente la totalidad del mundo material en el nivel cualitativamente nuevo de realidad que instaura la persona humana y su realización *sucesiva* en el nivel biográfico y en el histórico³³².

³³⁰ «Antropología de Xavier Zubiri», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina* (6-7), Año XII, Tomo VI, Barcelona, 1964, p. 27.

³³¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, *op. cit.*, pp. 425-426. El hombre autodetermina parcialmente pero autodetermina su figura de realidad. Y por esto es por lo que es estricta sustantividad. Una sustantividad que emerge del cosmos, pero que se constituye en él como figura propia de realidad. Por ello no es una configuración vital más, sino que es figura de realidad propia en cuanto realidad. La respectividad humana no es mera respectividad para constituir un Todo; no es respectividad meramente cósmica. Es una respectividad transcósmica. Envuelve orgánicamente una estricta respectividad cósmica, pero en su realidad concreta, el hombre está en el cosmos trascendiéndolo. Lo material no es una limitación de lo humano, sino que por el contrario la materia es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de lo humano. Asumiendo de este planteamiento, ELLACURÍA afirmará que la trascendencia humana no es un salirse-de, como sostienen los fenomenólogos y los existencialistas, sino un definirse-en, no un trascender-de, sino un trascender-en. Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 78ss.

³³² Cfr. «Antropología de Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 56. En el pensamiento filosófico zubiriano tiene preeminencia la consideración estructural de la rea-

Ya en este planteamiento se prefigura lo que será la concepción ellacuriana de la historia como lugar pleno de realidad y como el ámbito privilegiado de su revelación. Desde el momento en que la vida humana aparece como siendo la totalidad de la realidad en su última realización y en su más concreta expresión, lo que sea la realidad y el conocimiento metafísico que se pueda producir de ella están ligados a la situación concreta y a la realización del hombre como aprehensor sentiente de realidad³³³. Y como esa realización es inexorablemente histórica resulta que la realidad y la revelación de esa realidad quedan afectadas por la radical historicidad del animal de realidades. Por ello Ellacuría puede afirmar:

Hoy ya no podemos seguir considerando la historia como una simple ciencia, ni como lo que pasa sobre el hombre afectándole tan sólo incidentalmente. Existe una realidad histórica, pues la historicidad es una dimensión real de la realidad que se llama hombre. Esta historicidad [...] no proviene exclusiva ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja hacia el porvenir [...] La verdad, por el contrario, consiste más bien en que una realidad

lidad y, en ese sentido, atiende a lo que son presente y actualmente cada una de las realidades en toda su concreción y en todas sus conexiones. Por ello le interesan las estructuras reales y los procesos de realización, en lo que estos procesos tienen de resultativos y no de originantes. Esto no excluye la pregunta de cómo han ido surgiendo las cosas por la razón de que es un buen método para saber lo que actualmente son. En este sentido, el estudio de la génesis de la realidad humana que realiza ZUBIRI en *Sobre la esencia* podría dar la impresión que es un estudio que se mueve todavía en el horizonte clásico de la naturaleza. Sin embargo, no es este el caso. Para ZUBIRI lo más concreto de lo real es su plasmación física estructural presente y actual. Y así lo entiende ELLACURÍA.

³³³ Cfr. «La idea de estructura en *la filosofía de Zubiri*», *op. cit.*, p. 124. En su artículo «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», *op. cit.*, pp 481-483, lo plantea así: «La mundanidad es, al menos inicialmente, la condición de acercamiento real, no puramente conceptual a la realidad, incluso a la realidad en cuanto tal [...] Desde este punto de vista el estudio de la realidad intramundana en cuanto realidad, aunque inmersa en mundanidad, es estrictamente hablando filosofía primera. Más aún, no hay otra forma de constituir filosofía primera, sino desde esta mundanidad confiésese explícitamente o no. La única metafísica que le es posible al hombre en su concreta situación mundana es una metafísica inicial y constitutivamente intramundana, aunque no cerrada sobre sí».

actual —por tanto presente— el hombre, se halla constituido parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra siendo lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro³³⁴.

Pero desde la consideración dinámico-trascendental de la realidad, formulada por Zubiri en el curso sobre la «Estructura dinámica de realidad» de 1968, aparece claramente el carácter constitutivamente histórico de la totalidad de la realidad. En la última parte de ese curso Zubiri intenta fundamentar la índole metafísica de la historia a partir del análisis del dinamismo histórico y de su especificidad respecto a los otros dinamismos de la realidad. La historia no es ni fluencia ni un devenir sin más. Tampoco es el desarrollo de un germen biológico o de un principio absoluto ni mucho menos es una mera prolongación de la evolución. La historia es una realidad cualitativamente nueva que, aunque surgida de la naturaleza y subtendida dinámicamente por ella, es *más* que naturaleza, un *más* debido a la apertura humana y a su realización autoposesiva manifestada en un hacer opcional de carácter cuasi-creador en el que se van actualizando las posibilidades objetivadas en las estructuras sociales. El dinamismo histórico es formalmente un dinamismo de actualización de posibilidades. Y esto es lo que hace que la historia sea una estructura abierta. «La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido»³³⁵. Y como estas posibilidades se fundan en última instancia en la realidad en cuanto tal, es la respectividad de lo real en tanto que real la que se ve afectada por el dinamismo histórico en tanto que dinamismo de la realidad. «Lo cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta la realidad constituyéndola en tanto que realidad»³³⁶.

³³⁴ «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», *op. cit.*, p. 544.

³³⁵ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p. 270.

³³⁶ *Ibidem*, p. 272.

A partir de estas tesis Ellacuría asumirá la historia como horizonte y objeto de la metafísica³³⁷. Si la metafísica pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad total en cuanto tal, «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 [...] Lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción. Que este máximo de realización suponga sólo un máximo de conciencia, un paso de lo que es en sí a lo que es además un para sí; que este para sí aumente o no la realidad del en sí, etc., son cuestiones discutibles [...] Basta con sostener que la ultimidad de la realidad está de algún modo relacionada con su total concreción y que esta total concreción es no sólo procesual —y en ese sentido, evolutiva— sino formalmente histórica [...] En la historia, que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí, según la feliz conceptualización de Zubiri, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real. Por eso el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía; querer relegar la concreción histórica al antiguo esquema naturalista sustancia-accidente y formas inmutables, es, ciertamente, una opción intelectual ya superada. De ahí que el logos adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico, que asume y supera al natural»³³⁸.

2. HISTORIA, VERDAD Y LIBERTAD

Este viraje de su pensamiento filosófico se consolida hacia finales de la década de los años sesenta en los que Ellacuría orienta

³³⁷ En una entrevista concedida al periódico *La Voz de Galicia* en octubre de 1968, ELLACURÍA declaraba cuál era su interés filosófico en ese momento: «Me interesa la zona fronteriza entre los problemas de la Filosofía y de la Teología, pasando por la realidad: en el límite que supone el hombre real, concreto, enmarcado en una situación socioeconómica. El hombre histórico».

³³⁸ «Filosofía y política», en I. ELLACURÍA, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, tomo I, UCA editores, San Salvador, 1991, pp 50-51. El artículo fue impreso originalmente en Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) Núm. 284, junio de 1972, pp 373-386.

su actividad intelectual hacia el análisis crítico de los problemas humanos y sociales que caracterizaban la realidad histórica de América Latina y del Tercer Mundo en aquella época³³⁹, especialmente los generados por la violencia revolucionaria y la violencia institucionalizada como expresiones de una situación de injusticia y opresión³⁴⁰. Es una época en la que Ellacuría participa en el movimiento de transformaciones que se están produciendo en la Iglesia latinoamericana después de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en la renovación de la Compañía de Jesús de cara al problema social en América Latina a partir de la «Carta de Río» de todos los provinciales latinoamericanos (mayo de 1968) y en la experiencia de las nuevas organizaciones eclesiales de base que alimentará el surgimiento de la teología de la liberación³⁴¹. Todo ello en un contexto de crisis social y política caracterizada por la emergencia de movimientos revolucionarios y de organizaciones populares que buscaban la transformación de las estructuras capitalistas vigentes hacia formas sociales y políticas de carácter socialista.

³³⁹ Cfr. «El hombre latinoamericano», lección de su curso de antropología filosófica impartido en la UCA en 1967. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador; «Seguridad social y solidaridad humana», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 253, 1969, pp. 357-366; «Los derechos fundamentales y su limitación legal y política», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 254, 1969, pp. 435-450.

³⁴⁰ En 1968 ELLACURÍA impartió en Bilbao una serie de conferencias sobre la violencia que después fueron recogidas bajo el título «Violencia y cruz» en el capítulo quinto de su libro *Teología política* publicado en 1973. También es importante mencionar el curso sobre teología de la revolución que dictó en el Centro de Estudios Superiores para el Desarrollo (CESDE) de Medellín, Colombia, en julio de 1968. El curso partía del estado de revolución mundial producto de las luchas anticolonialistas y antiimperialistas que llevaban a cabo diversos movimientos de liberación nacional y grupos insurgentes y continuaba con el análisis del concepto y la necesidad de la revolución y de la teoría marxista de la revolución. El curso finalizaba con un análisis y valoración de la violencia, juzgada desde la doctrina cristiana. Cfr. «Progreso y revolución», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 258, 1970, pp. 152-154; «Teología de la revolución y evangelio», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 266, 1970, pp. 581-584.

³⁴¹ Cfr. T. WHITFIELD, *Paying the price*, Temple University press, Philadelphia, 1994, pp. 35-40.

Tanto los documentos de Medellín como la «Carta de Río» proponían una redefinición de la Iglesia a la luz de la pobreza de la mayoría de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo y propugnaban el abandono del paradigma del «desarrollo» con su reformismo y su sustitución por el paradigma de la «liberación» con su consiguiente exigencia ideológica y política más radical para superar la injusticia estructural. Este cambio de paradigma estaba sustentado teóricamente por la llamada *teoría de la dependencia* que criticaba fuertemente el modelo de desarrollo de los países industrializados y la iniciativa desarrollista impulsada en América latina a través de la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy³⁴². Sus autores argumentaban que el desarrollismo había profundizado la dependencia estructural de los países subdesarrollados con relación a los países industrializados sin poder resolver sus problemas económicos y sociales³⁴³.

En este contexto histórico, Ellacuría asume la interpretación de la realidad histórica latinoamericana elaborada por el llamado socialismo latinoamericano, esto es, el pensamiento social y político generado por los intelectuales latinoamericanos influidos por la teoría de la dependencia y el análisis marxista de la sociedad y la historia³⁴⁴. Por muchos capítulos el análisis socioeconómico de la

³⁴² Cfr. J. HERNÁNDEZ-PICO, «Diagnóstico socio-teológico sobre la realidad de Centroamérica y Panamá», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 268, 1971.

³⁴³ Cfr. CARDOSO-FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, 3.^a edición, México, Siglo XXI, 1971. El trabajo de Cardoso y Faletto fue uno de los primeros que le dio *status* científico al concepto de dependencia al colocarlo en el centro de la discusión académica sobre el desarrollo. Este enfoque fue desarrollado por otros científicos sociales, entre los que destacaban: Aníbal Quijano, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Francisco Weffort y Samir Amín. Cfr. varios, *América Latina: dependencia y subdesarrollo*, San José Costa Rica, EDUCA, 1975.

³⁴⁴ En su curso «filosofía política» (1973), ELLACURÍA expuso en la lección XII las tesis básicas del socialismo latinoamericano. En la introducción señalaba que se trataba de un movimiento indiferenciado tanto en su pensamiento como en su realización, pero con algunos rasgos esenciales comunes, entre los cuales destacaba el contagio de sus autores a partir de la realidad histórica latinoamericana y su dependencia del análisis marxista de la sociedad y de la historia. El significado del término socialismo provenía del intento de superar el individualismo liberal dando prioridad a lo social. En esta línea el socialismo

teoría de la dependencia venía a confirmar la tesis filosófica de la importancia de la historicidad como ámbito privilegiado de la realización humana y de conocimiento de la realidad, al tiempo que su interpretación sociológica de la situación latinoamericana fundamentaba la racionalidad de la exigencia ética de liberación y la necesidad de que tanto la filosofía y la teología latinoamericanas se reconstituyeran en función liberadora para dar una respuesta efectiva a la situación fundamental de injusticia, realizando así su radical historicidad.

Hacer de la historia el horizonte y el objeto de la filosofía no era, pues, para Ellacuría una cuestión puramente teórica o conceptual producto de una interpretación del pensamiento zubiriano sino expresión de una cuestión vital, de una forma de vida filosófica que quiere responder a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación concreta para contribuir a su humanización. En Ellacuría no se puede disociar su reflexión filosófica de su biografía y de lo que en cada momento inspira su compromiso vital con la búsqueda de la verdad y su realización en la vida humana. Si en su etapa juvenil Ellacuría afirmaba la intención humanista y liberadora de su filosofar frente a la inautenticidad de la existencia y el vacío espiritual en las sociedades capitalistas occidentales³⁴⁵, desde ahora

latinoamericano propendía a la búsqueda y realización de formas políticas socialistas aunque no necesariamente de estricta realización marxista. Aceptaba el planteamiento estructural del marxismo que postula la estructura económica como la instancia fundamental que condiciona no sólo direcciones estructurales sino también los comportamientos subjetivos, pero admitía la complejidad de la estructura: lo económico tiene una importancia singular pero deben considerarse otras variables, cuya dependencia de la variable económica no es fija ni unívoca. En cualquier caso, era el análisis de la realidad lo que debe dirigir la teoría y no viceversa. A partir de aquí el socialismo latinoamericano insistía en la actuación directa sobre la conciencia de las masas populares, con lo que se reconocía explícitamente la autonomía relativa de lo subjetivo respecto de las estructuras objetivas, contrario a lo postulado por el marxismo ortodoxo. Además expresaba a la vez un escepticismo ante la afirmación de que el mero cambio de estructuras cambiaría sin más la subjetividad. Por ello hacía hincapié en la concientización (Freire) como raíz de una plena liberación.

³⁴⁵ Cfr. *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996. En sus escritos juveniles ELLACURÍA expone su concepción de la filosofía como una forma de vida. La filosofía no es, desde este punto de vista, un mero ejercicio inte-

lo afirmará frente al hecho de la existencia de mayorías pobres y de pueblos oprimidos en el contexto de una estructuración mundial injusta en la que priman relaciones de dependencia y dominación. De cara a esta situación, es la totalidad de la historia la que debe ser liberada y humanizada.

En Ellacuría, este compromiso liberador respecto a la totalidad de la historia ya no se explica únicamente por razones éticas sino también por razones epistemológicas y metafísicas que tienen que ver con la forma en que concibe la índole del saber filosófico y la de su objeto. Si la historia como manifestación suprema de la realidad total es el objeto de la filosofía, ésta al inquirir en la verdad de su objeto dentro de una concreta situación histórica se verá necesariamente implicada en los dinamismos objetivos de la historia que portan las posibilidades más altas de liberación, de perfección y de revelación de la realidad. Y es que el realizarse y el manifestarse de la realidad no son ajenos a la realización plena del hombre y de la sociedad. La plenificación de la realidad y su revelación están ligadas a la situación concreta y a la realización histórica del hombre como aprehensor sentiente de realidad; realización que descansa en el sistema de posibilidades reales que se le ofrecen en cada momento y del grado de libertad con el que cuenta para ejecutar su hacer opcional. Por ello si la realización humana está bloqueada en una configuración histórica determinada también lo estará la apertura y la realización trascendental de la realidad. Esto es lo que ocurre en una totalidad histórica injusta en la que la riqueza y el desarrollo de unas naciones se realiza a costa del subdesarrollo y la pobreza de otras, conformando así un sistema opresor y dependiente.

En este sentido, a Ellacuría le gustaba citar el texto de Romanos 1, 18 para ilustrar el significado metafísico y epistemológico de

lectual «extrínseca», una actividad ajena a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación; o, en otras palabras, un mero ejercicio intelectual «externo» al filósofo, en el que éste sería un mero contemplador «objetivo» de la verdad. La filosofía es el producto de una inteligencia vital en el que la subjetividad del filósofo está involucrada existencialmente con la desvelación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital.

esta situación: «se está revelando además desde el cielo la reprobación de Dios contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquellos que reprimen con injusticias la verdad». En el texto se conectan la represión de la verdad y la afiliación a la injusticia. La injusticia es la gran represora de la verdad. En «Función liberadora de la filosofía», Ellacuría formula esta tesis así: «El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego sino iluminado; iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y la libertad, mejor dicho de la no-justicia y de la no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial; e iluminado en un segundo paso, por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, “la injusticia que reprime la verdad” (Rom, 1, 18)»³⁴⁶.

Aquí está expresado para Ellacuría el problema de la filosofía como buscadora de la verdad: en un sistema social donde predomina la injusticia no sólo es difícil anunciar, sino que se vuelve muy problemático encontrar la verdad, indagar la realidad y producir un saber verdadero y justo, precisamente porque no hay condiciones para el ejercicio pleno de la libertad ni para la actualización de posibilidades de realización humana. «Verdad y libertad están estrechamente enlazadas, aunque en el fondo sea más la verdad la que genere principalmente la libertad y no tanto la libertad la que genere principalmente la verdad, aunque la interrelación no puede romperse en modo alguno y cada uno de los extremos es necesario para el otro»³⁴⁷.

Desde esta perspectiva, Ellacuría hace depender la verdad de su realización en la praxis histórica tanto para encontrar esa ver-

³⁴⁶ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 60,

³⁴⁷ «Universidad, Derechos Humanos y Mayorías Populares», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 406, 1982, p. 794. Véase también «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 59: «tampoco se niega que la verdad hace libertad, aunque debe aceptarse también que sin libertad es difícil alcanzar la verdad, ya no digamos abrazarla; la verdad hace libertad, pero la verdad no se nos da gratuitamente, sino que debe ser buscada trabajosamente; por otro lado, cuando no hay libertad, las posibilidades de creación y de encuentro son mucho más reducidas».

dad como para probarla desde esa realización. La verdad no es algo hecho sino algo que se hace en la realidad y que hay que hacer en la realidad a partir de una praxis histórica liberadora de la cual la filosofía debe ser su momento teórico. El filósofo al estar comprometido ética y teóricamente con la verdad se ve forzado a buscar la transformación de la historia actual desde los dinamismos que le son propios para abrirle campo progresivamente a la posibilidad real de la verdad. «El quehacer filosófico implica, por tanto, un vivir en la realidad, por decirlo así, con todas las fuerzas de la inteligencia. Pero esto no implica que sea un quehacer puramente contemplativo. Los conceptos filosóficos deben ser históricos y totales, deben ser efectivos y reales»³⁴⁸.

De lo que se trata entonces es que la filosofía contribuya desde su propia especificidad a la liberación y a la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud. «La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es sólo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera [...] la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse [...] han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad»³⁴⁹.

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LIBERACIÓN

A partir de los presupuestos anteriores, Ellacuría orienta su reflexión filosófica hacia la construcción de una filosofía de la historia de base zubiriana con la intención de mostrar y fundamentar el *más* que la realidad puede ir revelando en su hacerse histórico. Es un esfuerzo que culminará con lo que hoy conocemos como *su Fi-*

³⁴⁸ *Teología Política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, p. 4.

³⁴⁹ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 979.

*lososofía de la realidad histórica*³⁵⁰, y en la que en su elaboración recoge muchas de las tesis metafísicas, epistemológicas y antropológicas del realismo materialista abierto, que ya estudiamos en el capítulo anterior. Su objetivo primario es lograr no sólo una teorización más sólida sino también un principio necesario para «la contemplación en la acción, que sería ante todo la acción histórica»³⁵¹. Como él mismo lo manifiesta, «la metafísica no es ajena a la realidad histórica y, por lo que toca a la filosofía, querer dedicarse al *tratamiento* de esa realidad sin una sólida metafísica y una no menos sólida antropología es como querer dedicarse al *tratamiento* de las enfermedades sin una sólida base científico-médica. Lo demás es puro curanderismo, que algunas veces resulta, pero que a la larga es catastrófico»³⁵².

3.1. El problema de la trascendencia histórica

Dentro de este esfuerzo, Ellacuría pretende al mismo tiempo dar una respuesta filosófica a dos problemas que se dan en la realidad y en la praxis latinoamericanas, que él valora como dos problemas cruciales en los que está en juego «la realidad misma de nuestra vida social e histórica»³⁵³. Uno de ellos se refiere al dualismo aparente que se encuentra en la experiencia histórica del cristianismo latinoamericano, que surge de dos momentos experienciales distintos, aunque profundamente interactuantes: el momen-

³⁵⁰ *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, 606 pp.

³⁵¹ «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», aparte de *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 340.

³⁵² «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 52. Esto explica la oposición de ELLACURÍA al ensayo como forma predominante para hacer filosofía: «El ensayo por su fondo y por su forma ha revalorizado la vida intelectual, pero amenaza ser la tumba de la filosofía; el periódico por su parte multiplica el influjo del filósofo, pero amenaza con trivializar lo más típico del filosofar». «Aproximación completa a la obra de XAVIER ZUBIRI», *op. cit.*, p. 966.

³⁵³ Cfr. Introducción del texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

to de la experiencia cristiana y el momento de la experiencia histórico-política, cuya síntesis o conjugación real u objetiva no resulta fácil dado que implica la síntesis entre lo que aparentemente es momento puramente humano o inmanente y el momento que aparentemente es puramente divino o trascendente ³⁵⁴.

Este problema no es primariamente para Ellacuría una cuestión conceptual, sino que es una cuestión real, que ciertamente necesita del uso de conceptos para ser resuelta teóricamente, pero que no es primariamente ni últimamente una cuestión teórica. Es fundamentalmente un problema práxico, que ha surgido de la praxis de los cristianos en América Latina que han querido participar cristianamente en las luchas populares por la liberación, y «han visto que con frecuencia quienes se dicen cristianos son responsables de muchos males que se abaten sobre los más pobres al tiempo que los que se dicen no cristianos se han dedicado con verdad y hasta el sacrificio total a la liberación de los más pobres y oprimidos. Ante esta terrible paradoja se preguntan cómo puede ser esto así y qué tienen que hacer con su fe y con sus obras para que no se siga dando este escándalo, que puede acabar con la fe, hoy todavía tan vigorosa, de las mayorías populares» ³⁵⁵. Desde esta óptica, el proble-

³⁵⁴ Cfr. «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, 340 ss. Este es un ejemplo típico en el que ELLACURÍA intentará fundamentar filosóficamente, a partir del pensamiento de ZUBIRI, una de las tesis fundamentales de la teología de la liberación, como lo es la historicidad de la salvación. Se trata de fundamentar la unidad real de la historia y la unidad real e indisoluble de Dios y del hombre en ella. No se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Como afirma ELLACURÍA, lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Para ver la importancia del concepto ellacuriano de historia para la teología de la liberación se puede consultar, A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la realidad histórica y liberación», en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993, pp. 109-115; y D. GRACIA, «Filosofía práctica», en J.A. GIMBERNAT-C. GÓMEZ (eds), *La pasión por la liberación*, Verbo Divino, Pamplona, Navarra, 1994, pp. 345-350.

³⁵⁵ «Historicidad de la salvación cristiana», *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 1, 1984, p. 8.

ma de la relación de lo humano y lo divino se puede plantear así: «¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso sociopolítica, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas?»³⁵⁶.

Ellacuría señala que esta relación de lo humano y lo divino se ha enfrentado inadecuadamente en la tradición filosófica y teológica al buscar solucionar el problema de una manera abstracta y ahistórica, al haber asumido lo humano y lo divino como dos conceptos adecuadamente distintos que tendrían como correlato realidades adecuadamente diferentes y separadas. «Dicho de otra forma, tras una larga elaboración conceptual, realizada a lo largo de siglos, se ha llegado a la separación conceptual de lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido; esa separación conceptual, no sólo se ha considerado como evidente, sino que se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad, que ya no es vista primigeniamente en sí misma, sino a través de la verdad atribuida al concepto»³⁵⁷.

Esta separación de los conceptos de la praxis histórica real no sólo no ha resuelto el problema sino que lo ha ideologizado, al construir una universalidad conceptual ahistórica puesta al servicio de instancias de poder, que no sólo encubre y deforma la realidad, sino que, además, «desconoce la dimensión propia de universalidad de la realidad histórica, apropiadamente conceptualizada»³⁵⁸. De esta ideologización se han nutrido tanto concepciones verticalistas (transcendentalistas o idealistas), que absolutizan el momento de trascendencia y de apertura, como concepciones horizontalistas (inmanentistas o naturalistas), que no dan razón del sentido último y absoluto de la propia realidad. En la práctica ambas concepciones se dan como formas predominantes de comportamiento y se oponen como si la acción histórica de liberación pudiera ser o puramente trascendente (o abierta) o puramente inmanente (o cerrada)³⁵⁹.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 7.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Cfr. «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 341.

Para Ellacuría la aproximación a la solución de este problema fundamental pasa, pues, por conceptualizar adecuadamente la trascendencia histórica, superando las concepciones abstractas e ideologizadas que se han dado de ella tradicionalmente³⁶⁰. Y es que hay otro modo radicalmente distinto de entender la trascendencia, que refleja mejor la manera en que se presenta en la realidad y que es más congruente con la forma de acción de Dios en el pensamiento bíblico. «Este modo consiste en ver la trascendencia como algo que trasciende “en” y no como algo que trasciende “de”, como algo que físicamente impulsa a “más” pero no sacando “fuera de”; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios —y lo mismo vale decir cuando se alcanza personalmente a Dios—, no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente y eficaz lo que estaba ya efectivamente presente. Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia. Y en la historia la trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia»³⁶¹.

3.2. El problema de persona-comunidad

El otro problema fundamental, de alguna manera vinculado al problema anterior, es el de individuo-sociedad o, mejor formu-

³⁶⁰ Como señala J. SOBRINO, esta visión de la historia siempre grávida de «más», si bien es una tesis que ELLACURÍA forja y fundamenta teóricamente desde la metafísica de ZUBIRI, responde primariamente a una honda convicción personal, determinada por su fe cristiana en el misterio de Dios, en el *Deus semper maior*, expresado en lenguaje de trascendencia, y en el Dios de Jesús, expresado en lenguaje bíblico. Cfr. J. SOBRINO, «Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado» (II), *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 33, 1994, p. 226. Esto explicaría la constancia en la evolución filosófica de ELLACURÍA de su esfuerzo por fundamentar la apertura humana a la trascendencia.

³⁶¹ «Historicidad de la salvación cristiana», *op. cit.*, p. 9. Desde el horizonte de la historicidad, la relación de lo divino y lo humano no puede pensarse en términos de naturaleza y sobrenaturaleza, que sería una racionalización

lado, el de persona-comunidad. La vinculación de los dos problemas radica en que las visiones trascendentalistas de la historia se han formulado, por lo general, en conexión con visiones individualistas, mientras que las concepciones inmanentistas o materialistas han tendido a reducir la historia a términos puramente colectivistas, como ha sido el caso del marxismo. Ahora bien, en este caso, al igual que en el problema de inmanencia-transcendencia, lo que importa en última instancia no es la conjugación teórica de dos conceptos «sino la conjugación real de dos realidades o de dos momentos de una misma realidad, cuya plena realización está en litigio y, al parecer, en contradicción: a mayor individualización menor socialización, a mayor socialización menor personalización»³⁶². Es un tema que tiene una larga tradición tanto en la marcha real de la historia como en el pensamiento filosófico. Pero ni la historia lo ha resuelto y es dudoso que el pensamiento filosófico lo haya resuelto de manera satisfactoria. «Unas veces ha predominado una concepción individualista y otras una concepción más comunitaria, respondiendo a intereses predominantes en cada una de las etapas históricas de los pueblos»³⁶³.

Ellacuría señala que en el momento presente (décadas de los setenta y de los ochenta) la contraposición aparece en términos políticos y en términos sociales. En términos políticos cuando se proponen sistemas políticos que ensalzan al individuo y su libertad como valores supremos o sistemas políticos que asumen el hombre social y la justicia como valores máximos. La contraposición histórica entre regímenes socialistas y regímenes capitalistas es un buen ejemplo de ello. En términos sociales cuando se contraponen medidas socializantes a los problemas de las mayorías o medidas de carácter individualista a los problemas de las minorías privilegiadas; casos como el de la medicina o el de la educación, son una

de esa diferencia en términos griegos, sino en términos de liberación y de transcendencia histórica, entendida ésta en términos estructurales, esto es, no como un salirse-de, sino como un ahondar y totalizar.

³⁶² Introducción del texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

³⁶³ *Ibidem.*

buena prueba de esta contraposición en el campo social. No se trata, por tanto, de un problema puramente especulativo, sino de un problema práctico, en el que está en juego la marcha de la sociedad y el destino de la historia. Pero el que sea un problema práctico, no significa que no sea al mismo tiempo un problema teórico, que exige un tratamiento riguroso. «Si el manejo de realidades puramente materiales exige tratamientos teóricos extremadamente difíciles y rigurosos, el manejo de realidades, mucho más complejas, como son la realidad del hombre y la realidad de la sociedad, ¿cómo no van a exigir un estudio profundo, incansable, en perpetua revisión?»³⁶⁴.

La búsqueda de un principio de solución, tanto teórico como práctico, para ambos problemas es lo que motiva, pues, a Ellacuría a construir una filosofía de la historia con una intención práctica y liberadora. Lo que intenta primariamente es alcanzar un concepto de historia que no haga de la acción histórica una «huida hacia una transcendencia idealista y/o individualista», pero a la vez que no la reduzca «a términos puramente intramundanos y/o colectivistas»³⁶⁵. Y es aquí donde Ellacuría encuentra útil el pensamiento de Zubiri, precisamente por la superación que éste ha llevado a cabo de los muchos dualismos que se han dado históricamente: inteligencia y sensibilidad, alma y cuerpo, humanidad y animalidad, realidad y ser, naturaleza e historia, transcendencia e inmanencia, etc. En los casos mencionados, tratar de reducir la transcendencia a la inmanencia histórica, o viceversa; o reducir la persona a la sociedad o la sociedad a la persona, es una simplificación y una falsificación de la realidad. Para Ellacuría el problema no es lograr una unidad conceptual, después de haber construido los conceptos, sino el mostrar una unidad real, por el reconocimiento pleno y enriquecido de ambos momentos que se manifiestan en la realidad. Y en esto es fundamental el aporte del realismo materialista abierto de Zubiri. «La metafísica entera de Zubiri explica lo más esencial de la realidad en términos de unidad, pero de unidad estructural. Su

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 343.

marcha en busca de la unidad no es la de anular o disminuir las peculiaridades y diferencias, no es la de reducir un término al otro. No son las unidades monistas ni las unidades indiferenciadas, las que explican mejor la riqueza y la complejidad de lo real»³⁶⁶.

Es importante destacar que en este intento de construir una filosofía de la historia de carácter liberador se da una clara evolución en el planteamiento filosófico de Ellacuría. En un primer momento lo que Ellacuría buscaba era construir una antropología o filosofía del hombre bajo el supuesto, fundamentado en el realismo materialista abierto, de que la persona humana es la forma suprema de realidad y, por tanto, la culminación de la metafísica intramundana. Bajo esta óptica, el estudio de la persona era a la vez un estudio de la realidad total, por cuanto en ella se da la culminación y presencia del proceso de realización de la realidad, de toda la unidad procesual del cosmos. Así, lo social y lo histórico quedaban subsumidos en el estudio de la persona humana. La persona, en su realidad concreta, se da realmente en sociedad y en historia, así como se da en naturaleza. La persona es a la vez persona animal, persona social y persona histórica. Esta perspectiva fue la que presidió sus estudios de la antropología de Zubiri, específicamente los que realizó en el período 1968-76³⁶⁷. Incluso su intención primera era la de escribir un libro que sistematizara los distintos aspectos de la antropología zubiriana³⁶⁸.

Este planteamiento empezó a modificarse a partir de 1974, a medida que se fue perfilando y asentando en su reflexión filosófica el horizonte de la historicidad por el reconocimiento del carácter conformador y englobante que tiene la historia sobre la persona y la sociedad³⁶⁹. Si bien es cierto que el hombre sólo se da *en*

³⁶⁶ Introducción del texto «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

³⁶⁷ Cfr. Curso «Antropología de Xavier Zubiri», CESDE, Medellín Colombia, 1968; «La antropología filosófica de Xavier Zubiri», en P. Laín Entralgo (ed), *Historia Universal de la medicina*, Vol. VII, Editorial Salvat, Barcelona, 1975, pp 109-112; «Introducción crítica a la antropología de XAVIER ZUBIRI», *op. cit.*

³⁶⁸ Cfr. «Presentación» en *Realitas I*, *op. cit.*

³⁶⁹ Cfr. Texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.* Este texto se puede considerar como el primer borrador de su *Filosofía de la realidad histórica*. En dicho texto, ELLACURÍA comienza con el estudio de la socie-

sociedad y sólo se da *en* historia, la pregunta filosófica sobre persona y comunidad debe dirigirse forzosamente a saber lo que es la realidad histórica como conformadora de esa unidad que es la persona en la comunidad. Sólo comprendiendo lo que es la historia y lo que es el hombre como realidad histórica, se puede situar debidamente tanto el problema de persona y comunidad como el problema de la transcendencia histórica. A partir de aquí, el esfuerzo de Ellacuría por construir una antropología se traducirá en el esfuerzo por hacer una filosofía de la historia³⁷⁰ que, por su mismo carácter englobante y totalizador, se concretará como una filosofía de la realidad histórica; esto es, en un análisis de las distintas estructuras y los dinamismos que componen la realidad histórica, considerada en su totalidad y en su plena concreción, con el objetivo principal de iluminar los supuestos requeridos para que se pueda dar, real y plenamente, una praxis histórica de liberación³⁷¹.

4. EL DIÁLOGO CON HEGEL Y MARX

En este esfuerzo, Ellacuría dialoga con aquellas filosofías que han conceptualizado la historia como ámbito de máxima densidad de lo real, a la vez que han pretendido dar una solución a los dos pro-

dad y de la historia como marco para entender en su concreción lo que es la realidad personal; prosigue con el estudio de la persona, su estructura y sus dinamismos, y concluye con el estudio de las dimensiones individual, social e histórica del ser humano. En el texto de filosofía de la historia de 1975 aparecen prácticamente los mismos contenidos sólo que ahora reestructurados en sentido inverso: inicia con el análisis de la materialidad de lo real y prosigue con el estudio de la persona y la sociedad, para concluir con el análisis de la estructura de la historia.

³⁷⁰ Este cambio lo destaca en su artículo «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *op. cit.*, p. 97, nota 62.

³⁷¹ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* p. 596. De acuerdo a su proyecto original, su libro habría de haber abarcado varios capítulos además de los cuatro contenidos en el texto original. ELLACURÍA pensaba dedicar uno de ellos al tema del sujeto de la historia, otro al sentido de la historia y un último capítulo conclusivo sobre la praxis histórica de la liberación. Véase el anexo 2 de la tesis.

blemas fundamentales señalados. En esta línea sus principales interlocutores son Hegel y Marx. En el caso de Hegel, el diálogo y la confrontación con su metafísica se vuelve imprescindible a la hora de fundamentar una filosofía de la historia de base zubiriana. Y esto por dos razones principales: en primer lugar, porque Hegel es uno de los principales interlocutores de Zubiri, además de las similitudes *a contrario* que tiene su teoría de la realidad con el realismo materialista abierto, en la que desaparecen zonas específicas de lo real para convertirse la estructura dinámica de la realidad en el objeto de la metafísica; y, en segundo lugar, porque si bien es cierto que en Hegel se da la culminación última del movimiento filosófico europeo, que se inició con Descartes, influido por el horizonte cristiano de la creación ³⁷², es por Hegel que la historia entra de lleno en la metafísica, al postular que al ser le compete intrínsecamente la historicidad; que la realidad es histórica y no natural ³⁷³. Con ello, según Ellacuría, «se supera no sólo una interpretación puramente natural y biológica de la historia, sino que ésta deja de ser una sucesión arbitraria y superficial de vicisitudes que dejarían intocado lo que es el hombre y lo que es el ser entero para convertirse en algo absolutamente esencial y principal tanto en el caso de la realidad humana como en el de la totalidad de lo real. La historia entra de lleno en la *Lógica*, porque las marchas del *logos*, del ser, del espíritu absoluto, son marchas históricas. La unidad profunda del espíritu absoluto con el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, sitúan a la historia en el plano último de la realidad y de la unidad del todo. Este aporte hegeliano, por mucho que se pueda discrepar de su ulterior elaboración conceptual, es decisivo para el problema de la historia y para el problema de la metafísica» ³⁷⁴.

En el caso de Marx, la búsqueda de eficacia histórica liberadora que Ellacuría pretende para la filosofía le lleva a la necesidad de establecer conexiones teóricas con el marxismo, especialmente con el marxismo que se expresa en el socialismo latinoamericano y en

³⁷² Cfr. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, pp. 248-249.

³⁷³ Cfr. Introducción del curso «Hegel y el método dialéctico» (1973), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

³⁷⁴ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 535-536.

la teoría de la dominación-dependencia. Ellacuría distingue el marxismo latinoamericano del marxismo que se ha dado en otros continentes. Por lo menos la práctica marxista del subcontinente no tiene unas lacras iguales o semejantes a las que se han dado en otras parte del mundo. Ellacuría menciona el período staliniano en la Unión Soviética de 1937-1938, los graves fallos de los socialismos reales en el Este europeo, el ahogamiento en sangre de los intentos de apertura a formas políticas democráticas en Hungría y Checoslovaquia, los excesos de la revolución cultural en los últimos años de Mao (1966-1969) o las purgas de Pol Pot en Camboya (1976-1978), entre otros casos. «Sin exageración, antes con plena objetividad histórica, puede decirse que el marxismo ha cometido muchísimos menos crímenes y atropellos en América Latina que los perpetrados por el capitalismo y que ha sido mucho más respetuoso de los derechos fundamentales básicos de lo que han sido los regímenes capitalistas, como los de Argentina, Uruguay, Chile, Guatemala, Haití, etc., aunque en otros lugares de Latinoamérica no haya sido tan sanguinario, sin olvidar por eso que la catastrófica situación de las mayorías latinoamericanas ha sido el resultado histórico de regímenes capitalistas y del orden capitalista mundial»³⁷⁵.

Ellacuría señala que, históricamente, el marxismo ha sido el gran contradictor de los sistemas capitalistas en América Latina, por su crítica radical al espíritu del capitalismo y el análisis que realiza de los mecanismos que lo sustentan, así como por su anuncio de la liberación humana a partir de la liberación del trabajo. «El momento inicial del marxismo es la vivencia de la injusticia social, entendida no como algo periférico y dependiente de la malicia de algunos hombres, sino como algo que determina esencialmente nuestra fase histórica [...] la historia y la política aparecen como lugar privilegiado de la ética, pues la transformación de lo que es malo en lo que debe ser, no es ya un problema puramente tecnológico sino algo que exige y multiplica energías éticas. Se da así la posibilidad de aunar la acción histórica con el perfeccionamiento ético,

³⁷⁵ «La desmitificación del marxismo», Revista *Estudios Centroamericanos*, núm. 421-422, 1983, p. 928.

superando así el dualismo entre la realización personal y la realización histórica»³⁷⁶.

Al margen de estas razones prácticas e históricas, el diálogo con el marxismo se vuelve necesario para Ellacuría por cuanto ha sido Marx el gran realizador de la idea hegeliana del carácter histórico de la realidad y del conocimiento como parte y momento de ella. El materialismo histórico, a diferencia de la transfísica del materialismo dialéctico de Engels, lleva a una metafísica en la que se le da a la historia el valor profundo que ya había recibido de manos de Hegel, aunque interpretada materialísticamente; es en la materia dinámica donde se expresa el principio de lo real, pero la explicación última no está en el principio de la materia sino en su proceso y en su última etapa de realización, que es la realidad socioeconómica en su proceso dialéctico-histórico³⁷⁷. Por otro parte, en el campo epistemológico, el análisis marxista lleva a preguntarse por el lugar adecuado para hacer una teoría desideologizada. El lugar adecuado es ponerse en el lugar de las clases dominadas en cuanto pretenden contradecir esa dominación. Si de lo que se trata es de crear nuevas expresiones teóricas más inmunes a la ideologización, el lugar apropiado será el que patentice mejor las necesidades objetivas, tal como se aprecian en las mayorías oprimidas³⁷⁸.

Finalmente, para Ellacuría hay una razón más que justifica el diálogo con Marx, y que tiene que ver con la necesaria dimensión política de toda filosofía por el mismo carácter histórico y político de la totalidad de realidad. Marx lleva a la práctica filosófica la tesis de que tanto la realidad en su última concreción, como la configuración histórica de toda aproximación real, se estructura desde lo político. En esta línea Ellacuría señala que Marx no se contentó con ser un filósofo especulativo, sino que desde la forma concreta en que se le presentaba la realidad en la que estaba inmerso intentaba interpretarla en vista de su transformación. Pero se trataba de la inmersión en una realidad política, a la que buscaba interpretar-

³⁷⁶ «Teología de la liberación y marxismo», *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 20, 1990, p. 118.

³⁷⁷ Cfr. «La metafísica del marxismo», lección del curso *Metafísica I* (1974), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

³⁷⁸ Cfr. «Teología de la liberación y marxismo», *op. cit.*, p. 121.

la en vista a una transformación sociopolítica. Por ello se puede decir que el filosofar de Marx es un modelo de un filosofar político ejercitado desde un logos histórico, esto es, de un logos que sintetiza la necesidad de comprensión y de transformación de la realidad histórica. En el desarrollo de su pensamiento se muestra la necesidad de ir a una praxis política, como condición *sine qua non* para la realización misma de la realidad y, por ende, de la filosofía³⁷⁹.

Desde un punto de vista histórico-metafísico, Ellacuría ubica a Hegel y Marx en la corriente de la filosofía moderna, que se inició con Descartes, en la que se le da más densidad metafísica a la historia que a la naturaleza. En efecto, Ellacuría señala que desde Descartes, pasando por Kant, cada vez más se ha ido dando una preferencia ontológica a la historia, desechando más la naturaleza. Y si bien se ha ido entendiendo por historia un concepto muy equívoco y ambiguo, éste ha sido lo suficientemente amplio como para indicar un ámbito distinto al de naturaleza, que sería el ámbito de la interioridad, la subjetividad³⁸⁰. Así el *cogito* cartesiano supone una vuelta a la subjetividad como lugar propio de la filosofía y, por ende, de la metafísica; el estudio transcendental kantiano de la razón humana deja en claro, finalmente, que para hacer metafísica hay que regresar al hombre como realidad personal y libre³⁸¹. Por ello no es arbitrario afirmar que hay un esfuerzo en todo el subjetivismo postcartesiano por querer montar una metafísica, ya no sobre la naturaleza, que es una realidad pobre, sino sobre la realidad humana, que es donde se expresa más realidad. Donde hay más realidad es en la persona humana, la sociedad y la historia.

Y es que, para Ellacuría, con el descubrimiento de la subjetividad se pasa a concebir lo último de la realidad en términos más subjetivos, por el radical cambio que se da en la concepción del sujeto desde el *hypokeimenon* griego al *Subjekt* germánico como *Ich*

³⁷⁹ Cfr. curso de Marx en la historia de la filosofía: «Marx y los jóvenes hegelianos» (1973), UCA, San Salvador, archivo personal. El tema de logos histórico lo estudiaremos en el siguiente capítulo.

³⁸⁰ Cfr. «La salida de la incertidumbre de Descartes», lección del curso de *Metafísica I* (1974), *op. cit.*

³⁸¹ Cfr. «El tema de lo transcendental en Kant», lección del curso *Metafísica I* (1974), *op. cit.*

o *Bewusstsein*³⁸². Esto, visto en retrospectiva y a la luz del horizonte de la historicidad, no hay que interpretarlo falsamente como el paso de realismo al idealismo, sino como el paso del fisicismo al subjetivismo real; por lo tanto, como una ampliación y un perfeccionamiento del concepto mismo de lo último; esto es, como una aproximación histórica a la historicidad como concepto de lo último, la cual, tras el s. XIX, habría adquirido plena vigencia como horizonte de la filosofía. Lo cual ocurre justamente a partir de Hegel, quien recupera para la metafísica la historicidad como lugar por excelencia de realización y plenificación del Absoluto³⁸³.

En este sentido, Ellacuría ve su propuesta de la realidad histórica como objeto último de la filosofía como una continuación, pero a la vez como una superación de esta tradición filosófica. De ahí que afirme que su concepción no es un capricho ni un *a priori* dogmático: «Ha sido labor de la historia de la filosofía misma, que paulatinamente ha ido descubriendo y mostrando dónde y en qué forma se da la realidad por antonomasia, donde se da la mayor densidad de lo real. Los que sostenían que la persona humana como realidad metafísica era el *summum* de realidad; los que sostenían que lo era la existencia humana o la vida humana; los que defendían que era la historia..., todos ellos se acercaban a la definición del objeto de la filosofía como realidad histórica»³⁸⁴.

En esta tradición filosófica lo que el materialismo histórico aporta, según Ellacuría, es que la interpretación de la realidad de la filosofía moderna no tiene por qué ser idealista, aunque lo sea normalmente en la filosofía moderna. Ellacuría considera que el materialismo histórico es un intento de interpretación materialista o realista de la modernidad a diferencia una interpretación subjetivista o idealista de la misma. En efecto, lo que Marx aporta es una interpretación materialista de la historia, a diferencia de la interpretación idealista de Hegel. Pero no se trata, según Ellacuría, de una interpretación a la manera de un materialismo naturalista, ni siquiera en el sentido de que a la materia le pertenece por sí

³⁸² Cfr. «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 52.

³⁸³ Cfr. «La razón y el absoluto en la dialéctica de Hegel», lección del curso *Metafísica I* (1974), *op. cit.*

³⁸⁴ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 977.

misma un dinamismo dialéctico, sino que se trata de otro tipo de materia cuya investigación correcta se logra a través de las ciencias sociales, especialmente de las ciencias económicas. El materialismo histórico es una concepción materialista de la historia y no una concepción fisicista de la materia natural, que sería la propia del materialismo dialéctico, en el que la metafísica se convierte en una filosofía positiva de la naturaleza. En este sentido, para Ellacuría el materialismo histórico es la mejor expresión de la filosofía marxista ³⁸⁵.

4.1. **Materialismo dialéctico y materialismo histórico**

Ellacuría entiende que afirmar lo anterior supone romper con aquellas interpretaciones marxistas que conciben la dialéctica materialista como una visión unitaria que abarca tanto el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, pero que reducen el materialismo histórico al materialismo dialéctico o, incluso, que conciben el materialismo dialéctico como una especie de metafísica general en el sentido clásico, en la que el materialismo histórico queda asumido como una filosofía regional. Por ello Ellacuría ve necesario analizar el planteamiento metafísico de ambos y ver si el materialismo histórico pende o no de las tesis metafísicas del materialismo dialéctico.

Para Ellacuría el planteamiento radicalmente metafísico tanto del materialismo dialéctico como del materialismo histórico estaría en la pregunta sobre la relación del pensar y del ser, tal y como la plantea Engels, en aquel famoso texto de su *Ludwig Feuerbach*: «El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser [...] El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía [...] problema que, por lo demás, tuvo gran importancia en la escolástica de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia,

³⁸⁵ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?»³⁸⁶.

Lo propio del materialismo dialéctico, a diferencia del materialismo histórico, está en que entiende el espíritu como pensar y el ser como naturaleza. El materialismo histórico no admitiría en varios sentidos esta disyunción de espíritu y naturaleza y, desde luego, no dejaría a la naturaleza la prioridad en la explicación de la verdadera realidad, si es que se entiende por naturaleza aquello que es objeto de las ciencias físicas. Para Ellacuría el problema principal del materialismo dialéctico es que maneja un concepto de materia muy pobre, tal y como se deduce de la definición que de ella da Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*: «La materia es una categoría filosófica que caracteriza la realidad objetiva, la que se le da al hombre en sus sensaciones, la que es copiada por nuestras sensaciones, fotografiada y reproducida, y que existe con independencia de ellas [...] La única propiedad de la materia, que el Materialismo se ve obligado a reconocer, es la propiedad de ser realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia»³⁸⁷.

Aquí se expresa una visión muy reducida de la materia que la entiende únicamente como aquello que puede percibirse por los sentidos, como un hecho bruto comprobado por lo que determinan objetivamente de ella las ciencias naturales. Pero los sentidos, afirma Ellacuría, nunca nos darán lo que es la materia por más que se pudiera admitir que toda materia fuera captable por los sentidos. «Hoy sabemos más de la materia, pero este saber ha ido enriqueciendo de tal modo el concepto de materia que ésta no sólo aparece hoy más plena, sino también más enigmática. Pensar que sabemos ya lo que es la materia y cuáles son sus límites, manejar el concepto de materia a partir de lo que son las cosas materiales perceptibles por nuestros sentidos, es cerrarnos a una comprensión

³⁸⁶ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editorial Progreso, Moscú, 1975, pp. 15 y 16. Cfr. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, p. 15. Citado por ELLACURÍA en «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

³⁸⁷ V.I. LENIN, *Materialismo y Empiriocriticismo*, Ediciones Tecolot, San Salvador, 1971, pp. 98 y 207. Cfr. *Materialismus und Empiriokriticismus*, Moskau, 1947, pp. 22 y 247. Citado por ELLACURÍA en «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

adecuada de la realidad. Creer que la materia ha de ser imaginable, representable porque lo sean las cosas materiales, es salirse del recto camino. La materia como principio de lo que son las cosas materiales no es ni puede ser una especie de entelequia inmateral, que nada tenga que ver con lo que son las cosas materiales; pero tampoco tiene por qué ser —y las ciencias lo van mostrando día a día- algo *semejante* a las cosas materiales. Ni el embrión es un homúnculo ni la materia un corpúsculo»³⁸⁸.

Además, afirmar que la única propiedad de la materia es la de ser realidad objetiva, es una afirmación injustificada, muy vaga y superficial, que no aclara lo que es la materia como realidad³⁸⁹. El problema básico en el materialismo dialéctico, igual que en el materialismo decimonónico, es que parte de un concepto muy pobre de sensibilidad como reflejo objetivo de la materia exterior, oscureciendo la diferencia radical entre la sensibilidad meramente animal y la sensibilidad humana, cuyo constitutivo formal es la impresión de realidad. La sensibilidad animal en tanto impresión de estimulación actualiza las cosas como algo meramente «objetivo», pero nunca como «de suyo», como realidad. El «de suyo» absorbe y supera la objetividad, pero la mera objetividad no alcanza el «de suyo». Según Diego Gracia³⁹⁰, esta tesis fundamental del «sensismo realista» de Zubiri proporciona la base para una fundamentación más radical del materialismo filosófico a la proporcionada por el «sensismo objetivista» de la doctrina de los materialistas del s. XIX y del materialismo dialéctico. La determinación de la realidad de la materia, del «de suyo» material, sólo puede hacerse desde la realidad que se actualiza en la sensibilidad humana de las cosas materiales. Pero no a la manera de un acto de abstracción u organización de la inteligencia desde el caos de las sensaciones ofrecidos por los sentidos, bajo el supuesto de la presunta independencia y objetividad de la materia externa, sino siguiendo el hilo de la verdad real, como análisis de la realidad actualizada en la aprehensión sentiente. En este sentido, la determinación de lo que sea la

³⁸⁸ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 54.

³⁸⁹ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

³⁹⁰ Cfr. D. GRACIA, «Materia y sensibilidad», en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*, Editorial Labor, Madrid, 1976, pp. 224-241.

realidad de la materia allende de lo actualizado en la aprehensión —esto es, de sus notas constitutivas o esenciales— es obra de la razón y, por ello, es una tarea abierta. Apoyado en esta tesis Ellacuría acusa a Engels de ingenuidad, por creer que lo que decían las ciencias naturales de su época sobre la materia era ya saber lo que es la materia ³⁹¹.

Lo más grave es que a la materia así entendida se le dan características metafísicas, incluso con características semejantes a lo que es el Absoluto en Hegel, o a lo que es Dios en la teología: la materia es eterna, increada, imperecedera ³⁹². Para explicar el movimiento intrínseco de la materia se recurre a la dialéctica. La dialéctica supone que la realidad no es un agregado de cosas sino un todo unitario interdependiente, que está en perpetuo movimiento y actividad. Ambas características son esenciales a la dialéctica hegeliana, pero en el materialismo dialéctico se aplican primariamente a la naturaleza ³⁹³. Las mismas leyes de la dialéctica son tomadas tal cual de la *Lógica* de Hegel y propuestas como las leyes más generales de la naturaleza y de la historia ³⁹⁴.

Ellacuría destaca que en el marxismo ortodoxo (especialmente en el marxismo soviético) la raíz filosófica —metafísica— de toda la concepción marxista está en esta interpretación dialéctica de la materia natural. A esta materia natural se accedería a través de las ciencias naturales, que serían las más aptas para superar toda forma de idealismo y aun toda forma de ideología. La metafísica sería, entonces, una especie de trans-ciencia donde el *trans* está dado principalmente por la interpretación dialéctica de la materia, pero

³⁹¹ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 54.

³⁹² La triple contraposición que establece el materialismo dialéctico, pensar-ser, espíritu-naturaleza, Dios creador-materia o mundo eterno, indicaría que éste no sólo está influido por el horizonte de la naturaleza sino también por el horizonte cristiano de la creación, dentro del cual busca una vía no teológica. La eternidad de la materia se propone como alternativa al acto creador. Lo mismo se puede decir de su tesis sobre el movimiento de la materia. Cf. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 58.

³⁹³ Cfr. F. ENGELS, *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1961, pp 41-62. Cfr. *Dialektik der Natur*, en K. MARX y F. Engels, *Werke*, t. 20, Berlin, Dietz, 1969, p. 311-327.

³⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 41.

también por una especie de absolutización de las ciencias naturales³⁹⁵. En este sentido, puede hablarse de una reducción científica de la metafísica, principalmente porque la realidad última y total está entendida desde la captación de las ciencias naturales. Ciertamente en esta metafísica hay una concepción dialéctica de la materia con posibilidades para entender la materia social e histórica como una realidad cualitativamente distinta —en virtud, sobre todo, de la ley del paso de la cantidad a la cualidad—, pero en realidad esta última propende a quedar entendida o desde la materia natural o como una mera regionalización del concepto general de materia.

Para Ellacuría, el materialismo histórico, por el contrario, tiende a concebir —*more* hegeliano— la realidad como totalidad unitaria y dialéctica del proceso material que abarcaría a una el momento natural y el momento histórico, siendo la metafísica la conceptualización de esa unidad dinámica real. Desde este punto de vista la metafísica no sería ya una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica pero dependiente fundamentalmente de los aportes de las ciencias naturales, sino una concepción de la realidad material que la entiende desde su última aparición en su forma histórica, con el consiguiente abandono de cualquier inspiración fisicista³⁹⁶. Por consiguiente, el materialismo histórico entiende la pregunta por la relación entre el pensar y el ser de una forma más radical a como la entiende el materialismo dialéctico, pues el ser no sería la materia natural sino la materia histórica. A esta pregunta el materialismo histórico respondería que hay unidad a pesar de la distinción: «el pensamiento y el ser son pues ciertamente distintos, pero al mismo tiempo forman juntos una unidad»³⁹⁷.

Según Ellacuría, esta unidad del pensamiento y del ser ha tenido una doble superación: una primera superación hegeliana de Parménides y una segunda superación marxiana de Hegel. El problema ha tenido, pues, por lo menos tres etapas: una etapa

³⁹⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁹⁶ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

³⁹⁷ K. MARX, *Manuscritos de 1844*, citado por JAKUBOWSKI, F., *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, Madrid, 1973, p. 19.

parmenídea, una etapa hegeliana y una etapa marxiana. La superación hegeliana de Parménides, entre otras muchas diferencias, radicaría en la introducción de la dialéctica. Pensar y ser no son de inmediato una identidad, porque entonces el Absoluto sería absoluto desde su primer momento y no tendría nada que hacer. Precisamente lo que ocurre en el proceso necesario del Absoluto, que es el proceso necesario de toda la realidad, es que en ese primer momento no hay identificación estática o contemplativa entre lo que es y el pensar de eso que es. Hay una dualidad fundamental, y es justamente esa dualidad la que va a obligar a una serie de alienaciones y recorridos. Se trata de una identificación, pero de una identificación activa y procesual, esto es, de una identidad que se hace y se va haciendo en proceso. Pero esta superación hegeliana de Parménides no le satisface a Marx y por ello ve la necesidad de superarla.

La superación marxiana de Hegel estriba, según Ellacuría, en la comprensión de la conciencia desde el ser y no el ser desde la conciencia. Pero este ser tiene unas características determinadas y su producción no sería la naturaleza sin más, sino la realidad socioeconómica en su proceso dialéctico histórico. La naturaleza es asumida en esa realidad socioeconómica como un momento intrínseco de ella, pero irreductible a ella. Es una concepción materialista porque es en la materia dinámica donde se expresa el principio de lo real y no en un espíritu o autoconciencia. Pero es un materialismo *histórico*, porque la explicación última de lo real no está en el origen de la materia, sino en su progreso y en su última etapa de desarrollo, que por ello es la más concreta. Si la materia no se hubiera convertido en historia no tendríamos la explicación real y profunda de la realidad total³⁹⁸.

Para Ellacuría este es el punto arranque de la filosofía marxiana que parte de una inspiración hegeliana tanto en lo que tiene de dialéctica como de totalidad. La máxima densidad metafísica está en el proceso real en lo que tiene de formalmente histórico, y no en una presunta consideración de la materia a partir de lo que de ella dicen las ciencias naturales del s. XIX.

³⁹⁸ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

4.2. El materialismo histórico como filosofía de la praxis

Para entender este planteamiento metafísico del materialismo histórico, Ellacuría analiza la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana en los *Manuscritos de 1844*³⁹⁹. Aquí Marx parte de la crítica de Feuerbach a Hegel: «La gran realización de Feuerbach es: 1) haber demostrado que la filosofía no es más que la religión hecha pensamiento y desarrollada a través del pensamiento y que debe ser igualmente condenada como otra forma y modo de existencia de la enajenación humana; 2) haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia positiva al hacer de la relación social del «hombre con el hombre» el principio básico de su teoría; 3) haber opuesto a la negación de la negación que pretende ser el absoluto positivo, un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo»⁴⁰⁰.

Según Marx, lo propio de Feuerbach consiste en afirmar que la filosofía (hegeliana) no es más que la religión puesta de una manera racional. Si esto es así, esa forma del pensamiento sigue siendo tan alienante como la religión. Pero se trata de la filosofía en sí y con independencia de sus condiciones reales. Este sería el primer aspecto en el que Feuerbach superaría la dialéctica hegeliana. Su segundo aporte es la fundamentación del verdadero materialismo y de la ciencia real como superación de las formas de pensamiento idealistas y alienadas, lo cual consiste en hacer de la relación del «hombre con el hombre» el principio fundamental de la teoría. Y el tercer aporte se refiere al método de esta nueva ciencia, que no puede ser el de la negación de la negación abstracta, sino algo radicado en un «principio autosuficiente», real, que se fundamente a sí mismo, aunque en Feuerbach esto se entiende genéricamente como lo «perceptible e indubitable»⁴⁰¹.

Ellacuría señala que Marx, al asumir la crítica de Feuerbach a Hegel, no está en contra de darle realidad a la historia sino está en

³⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰⁰ K. MARX, *Manuscritos de 1844*, UCA Editores, San Salvador, 1987, p. 115. Cfr. «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt», en *Frühe Schriften*, I, Darmstadt, 1971, p. 639. Citado por ELLACURÍA en «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

⁴⁰¹ *Ibidem*.

contra de la concepción de la historia que tiene Hegel. Marx reconoce expresamente que el fallo de Hegel está en haber concebido el movimiento de la historia en forma idealista, pues «ha descubierto simplemente una expresión *abstracta, lógica y especulativa* del proceso histórico, que no es todavía la historia real del hombre como sujeto dado, sino sólo la historia del *acto de creación*, de la *génesis del hombre*»⁴⁰². Por esta razón, Hegel no reconoce que el extrañamiento de la autoconsciencia se origina en el extrañamiento de la vida real. El extrañamiento no es un problema de consciencia sino un problema de la vida real, y fundamentalmente del trabajo, que sería la expresión fundamental de la vida real. «Toda la *historia de la enajenación* y de la *revocación* de esta enajenación es, por tanto, sólo la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, del pensamiento absoluto, lógico, especulativo. El *extrañamiento*, que constituye el interés real de esta enajenación y de la superación de esta enajenación, es la oposición del *en sí* y el *para sí*, de la *conciencia* y la *conciencia de sí* del *objeto* y el *sujeto*, es decir, la oposición en el pensamiento mismo entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible o la existencia real sensible [...] No es el hecho de que el ser humano se *objetive inhumanamente*, en oposición a sí mismo, sino que se *objetive diferenciándose* y oponiéndose al pensamiento abstracto, lo que constituye la enajenación tal como existe y como debe ser superada»⁴⁰³.

Aparentemente, Marx contradice su visión histórica de la realidad, cuando afirma: «Ahora vemos cómo el naturalismo o humanismo consecuente se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora. Vemos también cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el proceso de la historia universal»⁴⁰⁴.

Ellacuría entiende que en esta afirmación «naturalismo» no significa de ningún modo la naturaleza que está dada en las ciencias naturales (este es justamente el «materialismo» que debe ser superado), sino que se refiere al ámbito de realidad configurado por los individuos humanos concretos, tal y como éstos se expresan en

⁴⁰² Ibidem, p. 116.

⁴⁰³ Ibidem, pp. 118-119.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 125.

la actividad material que llevan a cabo con el fin de hacer sus vidas, a partir de sus condiciones reales de existencia. El materialismo (incluyendo el de Feuerbach) que critica Marx propendería a creer que lo que ocurre en la historia y en la sociedad es lo mismo que lo que ocurre en la realidad física de la naturaleza, haciendo del individuo humano un ser pasivo, que solamente realiza en la historia lo que las leyes naturales ya le han determinado a realizar⁴⁰⁵. «Naturalismo» significa para Marx lo mismo que «humanismo», y en él ve la superación tanto del materialismo como del idealismo. El materialismo consiste aquí en no ver cómo de la naturaleza surge la historia como algo cualitativamente distinto, que debe ser tratado de otra forma distinta a lo meramente natural. El idealismo consiste aquí en no ver la historia surgiendo de la naturaleza sino verla como pura posición del espíritu. El «naturalismo», que luego se llamará materialismo histórico, es la verdad unificante de estas dos concepciones parcializadas: da razón del momento de conciencia y da razón del momento natural, precisamente porque los unifica. Espíritu y naturaleza forzosamente van juntos, el momento físico material más determinado, y el momento ideal más libre; van unificados pero de tal manera que el elemento consciente depende del momento material, aunque una vez que están constituidos se codeterminan estructuralmente porque forman una totalidad. En este sentido el naturalismo «es capaz de comprender el proceso de la historia universal», pero por lo mismo —afirma Ellacuría— es en términos de historia universal como debe explicarse el dinamismo procesual de la materia⁴⁰⁶.

No hay, pues, una contradicción en la posición de Marx, sino una confirmación de la superación del materialismo natural o fisicista en un materialismo social e histórico. En el materialismo histórico la realidad humana no está considerada como pura realidad natural, aunque, y en eso radica su realismo, sostiene que el ser histórico implica el ser natural, pero este ser natural es entendido en términos al menos prehistóricos: «El *hombre* es directamente un *ser natural*. Como ser natural y como ser viviente natural está dotado, por una parte de *fuerzas y facultades naturales*, que existen

⁴⁰⁵ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

⁴⁰⁶ Cfr. *ibídem.*

en él como tendencias y capacidades, como *impulsos*. Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es un ser *sufriente*, condicionado y limitado, como los animales y las plantas. Los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él mismo como objetos independientes de él, y no obstante son objetos de sus *necesidades, objetos* esenciales indispensables para el ejercicio y la confirmación de sus facultades»⁴⁰⁷.

La realidad humana se parece a los animales y a las plantas en cuanto ser paciente, condicionado y limitado, pero tiene un momento de actividad que le es propio, irreductible a ese momento natural; su carácter natural estriba en que tiene físicamente fuera de sí lo que intrínsecamente necesita, y por ello este ser natural nunca quedará negado pero sí superado en la concreta realidad del ser humano: «[...] el hombre no es simplemente un ser natural; es un ser *humano* natural. Es un ser para sí y, por tanto, un *ser genérico*, y como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento. En consecuencia, los objetos *humanos* no son objetos naturales como se presentan directamente, y el *sentido humano*, tal como se da inmediata y objetivamente, no es sensibilidad *humana* ni objetividad humana. Tampoco la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva se presentan directamente en una forma adecuada al ser *humano*. Y como toda cosa natural debe tener su *origen*, el hombre tiene su proceso de génesis, la *historia*, que es para él, sin embargo, un proceso consciente y, como tal, que se supera conscientemente a sí mismo»⁴⁰⁸. La realidad humana tiene su ser natural pero su ser natural es propio y distinto de todo otro ser, es un «ser humano natural». Esto propio y distinto consiste en que el saber pertenece esencialmente a su esencia, que sólo se actúa y se confirma en ese su saber de sí. La novedad consiste en que sus objetos y su modo de enfrentarlos es algo específico de él, y esta especificidad consiste en que sus objetos propios no se le dan inmediatamente, inmediatez que es lo propio de lo meramente natural. Como lo propio de la naturaleza es originar, también esta naturaleza hará

⁴⁰⁷ K. MARX, *Manuscritos de 1844*, *op. cit.*, p. 125. Citado por ELLACURÍA, en «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 127. Citado por ELLACURÍA, en «La metafísica del marxismo», *op. cit.*

brotar algo; pues bien el acto propio de este brotar humano es la historia, a la cual Marx interpreta aquí como superación de la naturaleza en la conciencia. Se concibe así la historia como una historia natural, es decir, como una historia que procede de la naturaleza, con lo cual se implica la historia con la naturaleza, aunque a través del saber y la conciencia.

Para Ellacuría la lección que se puede sacar de este planteamiento de Marx para la constitución de una auténtica filosofía de la historia es que se debe superar un doble peligro: el concebir la realidad como pura naturaleza o el concebir la historia como puro resultado del hombre abstracto que sería el extremo idealista, que ignora las condiciones reales sin las que la negación de la negación, que es la superación de la enajenación, no es sino un regreso ideal e ilusorio, que deja intacta la enajenación real. Para Marx la forma plenaria en que se da la realidad es el hombre social en su proceso histórico; él es el principio de la realidad y, por tanto, el lugar al que hay que acudir para explicar todo lo demás. La realidad se da plenamente en la historia y en ella está el principio que explica toda la realidad ⁴⁰⁹.

Así la filosofía de Marx supone para Ellacuría la constitución de un materialismo *sui generis* que, a la vez que critica y supera al idealismo, no recae en el naturalismo que ha caracterizado a los distintos tipos de materialismo, incluido el materialismo dialéctico. Un materialismo, por tanto, muy afín y en la línea del materialismo abierto zubiriano. «El Marx científico social [...] hará de toda

⁴⁰⁹ Cfr. «La metafísica del marxismo», *op. cit.* Justamente por ello, Marx explica, a partir de esa realidad principal, todas las otras formas sociales superestructurales y las ideologías: «En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a las que corresponden formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia; es, por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia». K. MARX, «Prólogo a la contribución de la economía política», citado por Jakubowski, *op. cit.*, p. 47.

la realidad económica una sola unidad real, de modo que esa realidad no será inteligible sino en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad; no solo eso, sino que hará de esa realidad económica la última instancia de toda la realidad social e histórica, haciendo por tanto de toda la realidad natural e histórica, una sola realidad»⁴¹⁰.

La crítica de Marx a la concepción hegeliana de la historia y a su concepto de enajenación, en el sentido de que son resultado de una enorme mistificación de la realidad que sustituye la práctica real de los seres humanos concretos por la actividad de la Idea o del pensar abstracto, le lleva no sólo a oponer una mera interpretación materialista a una interpretación idealista de la historia, sino a superar tanto el horizonte griego de la naturaleza y la movilidad como el horizonte de la nihilidad y la subjetividad que caracteriza a la filosofía europea desde Agustín a Hegel⁴¹¹. El principio de lo real no está ni en la naturaleza ni en ningún tipo de subjetividad, sea ésta individual, transcendental o absoluta, sino en la vida práctica y sensible de los seres humanos. El materialismo de Marx se configura como un materialismo histórico por cuanto es una filosofía de la actividad humana, y no porque sea la aplicación a la historia de unas presuntas leyes dialécticas que regirían la evolución universal de la materia. «No es vana por ello la sustitución gramsciana del término *marxismo* por el de *filosofía de la praxis*, ni lo es tampoco la tesis de Labriola sobre la autonomía de la filosofía de la praxis respecto al idealismo y al materialismo clásicos: frente al materialismo determinista se afirma el carácter activo y práctico de la realidad humana. Frente al idealismo, se sostiene que este carácter activo no reside en la actividad de un supuesto entendimiento transcendental, sino en la actividad sensorial, en la descuidada *Sinnlichkeit* de los clásicos»⁴¹².

⁴¹⁰ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 965.

⁴¹¹ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Prólogo» en K. MARX, *Manuscritos de 1844*, *op. cit.* De acuerdo al autor, esto sitúa a Marx en el horizonte de la filosofía contemporánea, a la altura de pensadores como Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger o ZUBIRI, en quienes es central el problema de la superación de la «metafísica de la subjetividad» de la era cartesiana. Y en este sentido lo interpreta ELLACURÍA.

⁴¹² *Ibidem*, p. 19.

5. LA PRAXIS HISTÓRICA

Del análisis precedente podemos concluir que Ellacuría ve su concepción de la realidad histórica más en la línea de lo realizado por Marx que en lo hecho por Hegel, a pesar de que le reconoce a éste su enorme contribución a la constitución del horizonte de la historicidad. Esta interpretación es avalada por el testimonio de Diego Gracia⁴¹³, según el cual, tanto él como Ellacuría asumieron —a diferencia de otros zubirianos de la misma generación de *Sobre la esencia*, que creyeron ver en la obra la última expresión renovada del viejo realismo— la hipótesis de que la «aprehensión de realidad» estaba más cerca de las afirmaciones de Feuerbach y de Marx que de Hegel o de santo Tomás. Y por ello se lanzaron al intento, no tanto de marxistizar a Zubiri cuanto de zubirizar a Marx mediante la reinterpretación de algunas de las tesis principales del joven Marx. Pensaban que la praxis como origen del conocimiento no tenía por qué conducir necesariamente al materialismo dialéctico e histórico, y que, por tanto, podía ser reinterpretada con ventaja en el sentido del realismo *sui generis* de Zubiri. El supuesto del que partían era que la «impresión de realidad» de Zubiri ofrecía la expresión filosófica más evolucionada y precisa del concepto marxiano de praxis.

Antonio González también ha señalado la afinidad de la inteligencia sentiente zubiriana con el concepto de sensibilidad elaborado por el joven Marx en su crítica al idealismo y al materialismo precedente. En Zubiri la sensibilidad no es primariamente receptora, sino constitutivamente activa en su relación con el medio. «De ahí que la relación del hombre con su 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 está radicalmente unido al inteligir usa el término nada caprichoso de *inteligencia sentiente*»⁴¹⁴.

⁴¹³ Cfr. D. GRACIA, «Filosofía práctica», en J.A. GIMBERNAT-C. GÓMEZ (eds), *La pasión por la libertad*, Verbo Divino, Pamplona, Navarra, 1994, pp. 336-340.

⁴¹⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *op. cit.*, p. 986. Para profundizar en la afinidad de la «impresión de

En esta línea el gran empeño de Ellacuría fue explotar la veta práxica de la filosofía zubiriana y proponer desde ella un modelo de filosofía realista y práctica superior a los ahora vigentes, cuya expresión máxima fue precisamente su *Filosofía de la realidad histórica*⁴¹⁵. De hecho, el mismo Ellacuría reconoce que Marx está presente implícitamente en muchos de los enfoques y contrastes que realiza en su obra, pero sin que ello signifique que se trate necesariamente de un revisionismo de Marx. «La razón es obvia: aquí no hemos pretendido una ciencia de la sociedad y de la historia sino, más modestamente, exponer principios metafísicos para la interpretación cabal de la persona en la sociedad y en la historia. Las matemáticas no son física ni técnica, pero ay de la física y de la técnica sin matemáticas»⁴¹⁶.

A pesar de que Ellacuría reconoce que, a nivel teórico, el marxismo es una enorme contribución al campo de una filosofía de la praxis, lo valora más como una crítica científica del capitalismo, como una ciencia social e histórica, que si bien ha proporcionado un valioso método de análisis científico para entender la sociedad y la historia, sobre todo en lo que tiene de dimensión económica-social, no se compara con la radicalidad de la metafísica zubiriana a la hora de fundamentar una teoría del hombre, de la sociedad y de la historia⁴¹⁷. Además, para Ellacuría la praxis marxista es una praxis cerradamente inmanente y, por tanto, incompatible en este sentido con sus propias convicciones y con su propósito de fundamentar teóricamente una praxis política liberadora de carácter abierto o trascendente:

realidad» de ZUBIRI» con el concepto marxiano de «sensibilidad», también se puede consultar: A. GONZÁLEZ, «El hombre en el horizonte de la praxis», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 459-460, 1987, pp. 57-89; D. GRACIA, «Filosofía práctica», *op. cit.*, pp. 329-352; D. GRACIA, «Materia y sensibilidad», *op. cit.*, pp. 203-243.

⁴¹⁵ Cfr. D. GRACIA, «Filosofía práctica», *op. cit.*, p. 340.

⁴¹⁶ En la nota de pie de página 145 del texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

⁴¹⁷ Cfr. «La desmitificación del marxismo», *Revista Estudios Centroamericanos*, núm. 421-422, 1983, pp. 923 ss.

Ciertamente Marx ha puesto en claro que el hombre no debe reducirse a interpretar y contemplar el mundo sino que debe transformarlo; que la principal misión ética del hombre reside en su esfuerzo de transformación; que el objetivo ineludible de la acción social es la construcción de una sociedad humana y que ello implica una humanidad social; que si el hombre no realiza esta nueva humanidad, nadie la va a realizar por él; que en la realización de la nueva humanidad está la salvación o la condenación del hombre [...] Pero lo que no ha puesto en claro es que las exclusivas alternativas sean la politización religiosa judía, la interiorización feuerbachiana, y la praxis marxista ⁴¹⁸.

Ahora bien, con relación a Hegel, Ellacuría destaca, especialmente, su aporte a la teología de la liberación en la fundamentación de la tesis de la historicidad de la salvación. Por ello valora como de gran importancia la afirmación hegeliana de que la historia mucho más que la naturaleza es el lugar propio de la revelación y de la comunicación de Dios ⁴¹⁹: «como dice Hegel [...] el verdadero milagro no está en la irrupción de tal o cual ley de la naturaleza; el verdadero milagro está en la irrupción de la historia en la naturaleza, de la libertad personal en el curso fijo de la naturaleza» ⁴²⁰. En esta línea también aprecia el esquema «alienación-reconciliación» que propone Hegel en su dialéctica histórica como algo que ilustra el pulso de la realidad en su dinamismo hacia la plenitud en una humanidad reconciliada con Dios y consigo misma ⁴²¹. «Para Hegel la negación es una fuerza creativa, la negación crea lo opuesto. Este es un punto que asusta a muchos cristianos porque les parece que va contra la lógica del amor y de la paz. Y, sin embargo, es algo originalmente cristiano, pues no es sino la universalización y conceptualización de la muerte que da vida, de la negación que es necesaria para el seguimiento. Que la negación cristiana haya sido entendida y desfigurada como “abnegación” no obsta a que pueda decirse que la negación puede entenderse cristianamente como

⁴¹⁸ *Teología política, op. cit.*, p. 9.

⁴¹⁹ Cfr. *ibídem*, pp. 5 ss.

⁴²⁰ *Ibídem*, p. 7

⁴²¹ Cfr. «Para una teología de la liberación», escrito inédito de 1973, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

principio positivo de vida, como principio dialéctico de realidad superada»⁴²².

En general, Ellacuría elogia a Hegel por haber configurado una concepción metafísica que busca la totalidad a través del proceso unitario de todas las cosas reales, y no a través de un principio de unificación lógica, como sería el caso de la Escolástica que unifica lógicamente todas las cosas mediante la noción de ente⁴²³. Si bien Hegel ve la realidad unificada idealmente en el absoluto, no significa que sea una unificación meramente conceptual en el sentido clásico. Para Hegel, la realidad entera, en lo que tiene de verdaderamente real, es un todo sistemático, dinámico y dialéctico. Por esta razón, para Ellacuría la metafísica hegeliana se puede ubicar en aquel tipo de filosofías que, como la de Marx y Zubiri, «mantienen vigorosamente la unidad física de todo lo real, no necesariamente una unidad monística e indiferenciada, pero sí una estricta unidad real, aunque el tratamiento de ese todo real, precisamente por sus diferenciaciones intrínsecas y cualitativas, deba ser asimismo un tratamiento conceptual diferenciado. En este caso no hay diferencia entre metafísica general y especial, filosofía primera y segunda, sino que hay una sola metafísica o filosofía en la que entra tanto la historia y la naturaleza, tanto el hombre como la sociedad [...] O para ser más estrictos y rigurosos, no puede tratarse de la naturaleza sin referirse a la historia, ni del hombre sin referirse a la sociedad y recíprocamente no puede hablarse de la historia sin referirse a la naturaleza, de la sociedad sin referirse al hombre»⁴²⁴.

Pero a pesar de estos aspectos positivos y de las similitudes que destaca de Hegel con Marx y Zubiri, Ellacuría está convencido de la inviabilidad del proyecto filosófico del idealismo, que encuentra en Hegel su máxima expresión. De aquí que sea completamente erróneo interpretar su filosofía de la historia dentro del horizonte y las categorías del hegelianismo, como si lo realizado por Ellacuría hubiese sido una especie de «hegelianización» de Zubiri. Esta aclaración no es gratuita ni ingenua, porque de hecho se ha criticado

⁴²² «El objeto de la filosofía», *op. cit.* p. 967.

⁴²³ Cfr. «La razón y el absoluto en la dialéctica de Hegel», lección del curso *Metafísica I* (1974), *op. cit.*

⁴²⁴ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 964.

a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de tener rasgos hegelianos en cuanto habría en ella una teleología implícita independiente de las acciones individuales o colectivas. El fin y la dirección general de la historia ya estarían dados de antemano en la propia estructura de la realidad humana, que configuraría una racionalidad inmanente orientadora del sentido de la totalidad del dinamismo histórico hacia la liberación y la plena humanización ⁴²⁵.

Pero esto no es así. Y es que antes de Marx, Ellacuría ya ha asimilado la crítica de Zubiri a la filosofía de la historia de Hegel y, en general, «a la filosofía decimonónica de la historia, según la cual tanto materialistas como idealistas habrían entendido la historia desde las categorías aristotélicas de potencia y acto» ⁴²⁶. Según Zubiri, la utilización de estas categorías les habría impedido explicar y fundamentar adecuadamente la novedad histórica al concebir la historia como el desarrollo de lo que al principio de la misma ya estaría dado potencial o *virtualmente* en la materia, en la naturaleza humana o en la lógica de la Idea ⁴²⁷. Precisamente por ello la historia aparece en estas concepciones como un proceso racional teleológico, como manifestación de una racionalidad intrínseca que, en su actualización, va conduciendo la totalidad de la realidad hacia su plenitud.

Por el contrario, Ellacuría, tal y como lo señalamos en el capítulo anterior, entiende la realidad histórica como apropiación y actualización de posibilidades y no como desarrollo en acto de lo que en potencia está ya dado al principio de la misma. Por ello la historia es siempre innovación y creación. Pero como vimos, se trata de una cuasi-creación, porque no es un proceso estrictamente creativo. No lo es, en primer lugar, porque el proceso creacional es un proceso histórico donde unas posibilidades sólo pueden venir después de otras muy precisas, y donde las posibilidades han de ser posibilidades reales y no puramente fantaseadas; estas posibilidades reales

⁴²⁵ Cfr. J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de ZUBIRI al debate ético contemporáneo*, tesis doctoral, UCA, San Salvador, 1998, pp. 167-175.

⁴²⁶ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993, p. 113.

⁴²⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p. 267 y «La dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, pp. 42-55.

no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que en cada momento pueden dar de sí las capacidades humanas. En segundo lugar, estas posibilidades lo son siempre dentro de un sistema de posibilidades; y el cambio de un sistema de posibilidades no sólo es difícil, sino que también supone el apoyo en otro sistema, que no permite cualquier cambio sistemático. «Toda posibilidad real lo es desde una realidad y para una realidad que como proceso tiene sus propias condiciones y su propia gradualidad procesual»⁴²⁸. Y si bien la posibilidad histórica es aquello que puede ocurrir en la historia por anticipación y opción humana, no es algo que se haya de quedar en un proyecto ideal puramente utópico, «sino algo que aunque sea real procesualmente tiene que incorporarse a lo que ocurra en la historia»⁴²⁹. Y en tercer lugar, el carácter sistemático del dar de sí de lo real no permite cualquier juego. El mismo carácter estructural-dinámico de la realidad hace patente que, incluso el dar de sí de la realidad puede ser frenado y que se dé depende en alguna medida de la configuración en que se esté. Por todo ello, para Ellacuría no es admisible un idealismo ni de la libertad ni del ser.

En esta línea Ellacuría insiste en lo que él llama materialidad o naturalidad de la historia⁴³⁰. La possibilitación real como modo propio de la actualización histórica no flota en el aire, sino que se asienta en la transmisión de caracteres genéticamente heredados. Cada sustantividad humana pertenece a una misma especie biológica, a un *phylum*, de tal modo que cada individuo se constituye en virtud de una continuidad o prospectividad genética por la cual se transmiten de modo natural las potencias y las facultades. Sin esta transmisión no habría historia. Ellacuría, al igual que Zubiri, se distancia de cualquier visión idealista que contrapone dualísticamente naturaleza e historia. En la visión ellacuriana, la historia no sólo no se opone a naturaleza, sino que se fundamenta y se constituye en unidad intrínseca con ella. Además, el sujeto histórico no es el Espíritu, sino la especie humana, el *phylum*, el cuerpo social. Ahora bien, que lo histórico se fundamente en la transmisión genética

⁴²⁸ «El problema del sujeto de la historia» (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador, 1987, p. 28

⁴²⁹ Ibidem, p. 29.

⁴³⁰ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 164 ss.

no significa que la historia sea una mera continuidad de lo natural o una prolongación de la evolución (Teilhard de Chardín), sino simplemente que lo histórico está subtendido dinámicamente por lo natural, pero constituido por un dinamismo cualitativamente distinto, que es el dinamismo de posibilidad en tradición. La naturaleza pertenece intrínsecamente a la realidad integral de la historia, pero no agota la plenitud de lo histórico, que no puede reducirse a pura naturaleza.

Basado en esta concepción de la historia, Ellacuría también puede criticar a Heidegger quien reduce el dinamismo histórico a la dimensión existencial del *Dasein*, a un *sentido* que es necesario comprender⁴³¹. En la historia no se transmiten primariamente sentidos, sino formas de estar en la realidad como posibilidades de vida, sobre las cuales se funda cualquier sentido. Ciertamente la historia humana tiene que ver con su propio sentido, pues una historia sin sentido no sería propiamente humana; además, es necesario que las acciones humanas tengan un sentido y por ello es importante indagar el sentido de las acciones humanas e históricas. Pero lo importante es entender que el sentido está radicado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real de los individuos y los grupos humanos. «La pregunta por el sentido remite siempre a la pregunta por la realidad sea en las cosas-sentido mismas, sea en lo que es la respectividad de las cosas para el hombre que ha de hacer con ellas su vida»⁴³².

Mediante este concepto de historia como apropiación y actualización de posibilidades, Ellacuría se aleja así de todos aquellos autores que han formulado una metafísica de la historia prefijada, cerrada o teleológica. La historia no hay que entenderla como un progreso continuo cuya meta fuese un *topos* ideal, porque esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice ni está determinada fatalísticamente hacia una determinada dirección. La historia se produce, se crea, mediante la actividad humana de transformación. Y por ello, Ellacuría, de la

⁴³¹ Cfr. *ibidem*, pp. 517-519.

⁴³² *Ibidem*, p. 519.

mano de Zubiri, critica las concepciones de la historia que la entienden como un proceso de maduración o de desvelación⁴³³.

La concepción de la historia como maduración es la que Kant presenta y que supone que el proceso histórico consiste en un mecanismo de maduración de la propia naturaleza, la cual a través del tiempo y de los hombres mismos de los que se sirve tiene por fin hacer germinar una sociedad plena y universal. La naturaleza, según Kant, se sirve para desarrollar las disposiciones racionales de la especie a través de un antagonismo de dichas disposiciones en la sociedad, que él llama «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*)⁴³⁴. El Estado universal será el que promueva el desarrollo de la especie humana valiéndose de la insociabilidad de los individuos. Se subordina así la historia a una ética del progreso. Para Kant el hombre tiene unas potencialidades naturales, y aquellas que apuntan al uso de la razón se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. Pero aun postulando la libertad individual, la historia de la especie humana sería para Kant la ejecución de un plan secreto de la Naturaleza, de tal modo que la historia no es sino un medio de maduración del que se sirve la naturaleza. Aunque en Kant la teleología propia de la historia no es determinista, sí hay una dirección racional y moral en el curso histórico que es necesario madurar. Mientras la especie no haya madurado suficientemente sus disposiciones naturales hacia la universalización, no será posible el advenimiento de un estado de paz que permita la realización plena de la condición universal que le compete al hombre⁴³⁵.

Frente a esta tesis, Ellacuría señala que la historia es irreductible a maduración natural. La historia no consiste en unas virtualidades que florecen, sino en unas posibilidades que se apropian. «La vida humana no es florecimiento de algo que está por debajo de ella, sino una apropiación de quien estando encima hace suyas unas posibilidades, que anteriormente no le pertenecían. El

⁴³³ Cfr. *ibídem*, pp. 532 ss.

⁴³⁴ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, 20, citado por José L. Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 304.

⁴³⁵ Cfr. JOSÉ L. VILLACAÑAS BERLANGA, *op. cit.*, pp. 301 ss.

problema histórico comienza cuando, con unas potencialidades ya florecidas, se enfrenta uno con la realidad a través de unas posibilidades»⁴³⁶. Y lo mismo debe decirse de la humanidad considerada en su conjunto. Por ello Ellacuría afirma que la metáfora biológica no refleja adecuadamente lo que ocurre en la historia. «Ni la tradición de formas de realidad ni la apropiación de las mismas se explican biológicamente, aunque impliquen esencialmente un momento filético»⁴³⁷. Lo histórico, en cuanto implica una edad y una altura procesual, no surge por maduración biológica o por mera evolución conforme a un plan natural. Así, los hombres de Cromagnon tenían las mismas potencias o las mismas disposiciones naturales que nosotros; lo que nos diferencia son las posibilidades que ahora poseemos. «Hay grandes diferencias entre el hombre de Cromagnon y el hombre actual, pero son diferencias históricas y no naturales. Con lo cual, por el camino de la germinación y de la maduración, el problema formal de la historia queda intocado»⁴³⁸.

Toda esta visión apriorística de la historia culmina con la concepción hegeliana según la cual la historia es desvelación, despliegue dialéctico de una razón lógica. Con ello se vuelve a explicar la historia en virtud de una totalidad de carácter teleológico. Según Hegel, la historia no es otra cosa que la progresiva desvelación o despliegue del Espíritu, un proceso que partiendo de la naturaleza ha de alcanzar el Espíritu absoluto. La historia toda es el progreso de la conciencia de libertad donde los protagonistas son los Estados. Si el sentido de la historia en Kant es una maduración moral a través de la especie humana, en Hegel consiste en un despliegue de la verdad y del Espíritu a través del Estado. En ambos hay una misma autodeterminación teleológica. Y, paralela a la *insociable sociabilidad* kantiana, existe en Hegel la *astucia de la razón* como momento dialéctico negativo que posibilita la desvelación.

Por el contrario, en la visión ellacuriana la historia no posee una direccionalidad teleológica y racional, sino que consiste en la

⁴³⁶ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 533-534.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 534.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 535.

actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento, obturación o regresión. La historia es *proceso de capacitación*: «La realización de una u otras posibilidades en la vida biográfica y en la vida social pende en gran parte del proyecto que se constituye con las posibilidades ofrecidas en cada caso; y la estructura misma del proyecto pende radicalmente de la altura en que se halle el proceso de posibilitación y capacitación [...] Pero lo dramático de este proceso es que el hombre pende en cada caso de las «posibilidades» con que cuenta. Y estas posibilidades pueden ser monopolizadas y pueden ser manejadas [...] La historia es realización radical, es hacer un poder y no un mero hacer; pero ese poder si depende de estructuras morfológicas, depende sobre todo de las capacidades que en cada momento sean posibles. La cuasi-creación en que consiste la historia es así el triunfo y la tragedia del hombre»⁴³⁹.

Toda la filosofía de la historia de Hegel se sustenta en una idea muy precisa del dinamismo de la realidad, a la que Ellacuría dedicará una extensa crítica con el propósito de dejar en claro el alejamiento de su visión de la historia de la concepción hegeliana y, en general, de las filosofías de la historia de la modernidad⁴⁴⁰. Y de hecho, lo que Ellacuría pretende conscientemente con su *Filosofía de la realidad histórica* es ofrecer «una filosofía de la historia que, sin renunciar al interés emancipativo de la ilustración, presente una alternativa *posmoderna* a las categorías *des-arrollistas* con las que la modernidad comprendió la realidad histórica. Este es el sentido fundamental del recurso de Ellacuría a una filosofía que, como la de Zubiri, pone en cuestión las categorías fundamentales que han determinado el pensamiento occidental desde los griegos hasta la modernidad»⁴⁴¹. El análisis de la crítica de Ellacuría a la visión hegeliana del dinamismo que haremos en el siguiente apartado, nos permitirá ver con mayor claridad este carácter posmoderno de su filosofía de la historia.

⁴³⁹ «Historia», capítulo cuarto del texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri* (1974), *op. cit.*

⁴⁴⁰ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 578-587.

⁴⁴¹ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», *op. cit.*, p. 112.

5.1. Dinamismo estructural y dinamismo dialéctico

Según Ellacuría, la aporía fundamental de la dialéctica hegeliana es que hace depender el dinamismo de lo real del proceso de autorrealización de la razón lógica, como esencia y supuesto del ser, algo totalmente contrario a la visión zubiriana del devenir de lo real, en la que el devenir no flota sobre sí mismo, sino que es *realidad deviniente*, aunque ignoremos cuál sea esa realidad que va deviniendo, pero que se muestra de diversas maneras en la intelección sentiente⁴⁴². El movimiento dialéctico hegeliano es un movimiento o un devenir de la razón y por eso le cabe una estricta negatividad; la razón, al envolver intrínsecamente su propia negatividad, no puede sostenerse a sí misma y por ello se ve forzada a salir de sí; de ahí que el ser para Hegel no sea reposo, sino proceso, devenir. Pero como se trata de una negatividad de la razón es una negatividad que no da paso a ninguna novedad ni a ninguna creación. En Hegel no hay en realidad un devenir físico y temporal⁴⁴³.

Ellacuría destaca que Hegel no es siempre fiel a esta línea fundamental de su metafísica y por ello se ve obligado a atender la historia real para ir viendo cómo lo que es en-sí va procesualmente constituyéndose en un para-sí. Con lo cual se muestra que es la realidad misma el principio de la novedad y que se ha de volver siempre a ella para ver cómo es en realidad el devenir⁴⁴⁴. Pero al no partir de la realidad, y al darle prioridad al devenir lógico sobre la realidad, Hegel es incapaz de dar cuenta del carácter creativo que le compete al dinamismo de lo real. En Hegel se da un empobrecimiento del devenir, porque se trata de una razón que no hace sino concebirse a sí misma en su devenir. De ahí que en realidad nada cambia, todo se conserva. «Es un devenir concipiente en el que no hay verdadera innovación ni verdadera creación, ni en las cosas ni en el propio espíritu humano. Es una ingente conservación de sí mismo en pura concepción. Si se quiere seguir hablando de deve-

⁴⁴² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 60.

⁴⁴³ Cfr. ibídem, pp. 61.

⁴⁴⁴ Cfr. «Unidad del dinamismo histórico, texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri* (1974), op. cit.

nir en Hegel, esto es, de un *movimiento real*, habrá de decirse que es un movimiento singular, una transformación que los matemáticos llamarían *automorfismo*. En nuestro caso un automorfismo logodinámico. Y esto es imposible»⁴⁴⁵.

Por esta razón fundamental, Ellacuría señala que la tesis de la desvelación hegeliana no le hace justicia al carácter creativo de la realidad histórica. El devenir hegeliano ni siquiera admite una verdadera sucesión de realidades, porque el despliegue es más aparente que real, pues la aparente diversidad de los momentos procesuales estaría asumida en la unidad previa del devenir mismo, que sería lo que es porque ya de antemano es lo que es. Y esto es válido para el conjunto de la realidad, porque aunque la realidad entera se nos presente como la autorrealización procesual de Dios mismo, esa autorrealización no es creativa, sino más bien desvelativa y tautológica en el orden de la conciencia y del saber absoluto⁴⁴⁶. De ahí que no sea casual que Hegel defina la historia como *evolución (Entwicklung)*⁴⁴⁷. «Parte de un núcleo germinal y consiste en evolución. Naturalmente Hegel no está apelando aquí a la evolución en el sentido biológico de la palabra; esto a Hegel le interesaba mucho en el momento en que esto comenzaba a agitarse en Europa, pero le importaba mucho más algo distinto: *la idea de que esta evolución es obra de la razón*. Ahora bien, por muy obra de la razón que se quiera, es una evolución; pero lo es de la razón y de la razón dialécticamente constituida. Con lo cual, en definitiva, todas las grandes creaciones de la historia están pre-incluidas en el germen del que dialécticamente salen; en este sentido, no se produce en la historia ninguna innovación radical [...] ¿Significa esto que la historia es la dialéctica de la virtualidad? Este es un grave problema que habría que plantear a Hegel: ¿y si la historia no fuese dialéctica de virtualidades y, por consiguiente de realidades, sino un sistema de creación y obturación de posibilidades? Entonces la historia sería otra cosa distinta, produciría justamen-

⁴⁴⁵ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 62.

⁴⁴⁶ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 582.

⁴⁴⁷ Vid. G.W.F. HEGEL, *La razón en la historia*, Seminarios y ediciones, Madrid, 1972. Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrg. G. Lasson, 3 Aufl., Leipzig, Meiner, 1930.

te la posibilidad antes de la realidad, con lo cual sería una casi-creación»⁴⁴⁸.

Frente a la concepción hegeliana del devenir, fundada en la marcha implacable de una razón lógica que en última instancia no puede salir de sí misma, Ellacuría afirma un devenir real, verdaderamente creativo, irreductible a un proceso en el campo ideal de la conciencia. El dinamismo está inscrito en la realidad misma de cada cosa y cada cosa es así transcendentamente dinámica. «La realidad es de por sí dinámica, de suyo dinámica, y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí. El mundo, como respectividad de lo real en tanto que real, no tiene dinamismo ni está en dinamismo, sino que es asimismo dinámico: la respectividad mundanal es esencialmente dinámica. Se trata, por tanto, de un dinamismo fundamental, que enlaza unitariamente todos los dinamismos de la realidad, de modo que los superiores no se reducen a los inferiores, sino que se apoyan en ellos y los reasumen. Todos ellos ofrecen en forma distinta el dar de sí, que es el fondo de todo dinamismo»⁴⁴⁹.

Esta dinamicidad de la realidad en tanto realidad no consiste en el paso de la potencia al acto ni necesita de nada exterior a ella para darse. El fundamento para entender este dinamismo no está en la estructura potencia-acto. En la visión zubiriana del dinamismo, las potencialidades del «dar de sí» no han de entenderse como «fuerzas», ni como potencias (activas o pasivas) que necesiten de una causa para pasar al acto, sino como «potentidad» o «calidad de ser potente» como *realización* de la realidad, que sale de sí y da de sí hacia sí misma⁴⁵⁰. «De ahí que pueda interpretarse la marcha de este dinamismo como una marcha en la línea de la mismidad [...] El dinamismo de la realidad hace que las cosas vayan deviniendo en mismidad, una mismidad que es doblemente deviniente: porque es resultado de un devenir y porque permanece deviniente en su mismidad»⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., pp. 312-313.

⁴⁴⁹ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 591.

⁴⁵⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 449.

⁴⁵¹ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 591-592.

Este dinamismo no es primariamente movimiento ni proceso. Si bien es cierto que en la realidad no podemos conocer dinamis-mos sin movimientos ni procesos, no significa que se identifiquen. En la visión zubiriana es la realidad la que tiene prioridad sobre el devenir y no el devenir sobre la realidad. Y la realidad como principio del devenir no es un mero soporte o sujeto del movimiento, sino algo intrínseca y formalmente envuelto en él. La realidad es en y por sí misma deviniente, de tal forma «que su momento de realidad no hace sino dar un contenido real y determinado al proceso»⁴⁵². Y esto es así porque la realidad no se entiende en Zubiri como un sujeto inerte, como una *physis* de la que surgen determinados dinamismos y que determina así los procesos que le son propios, sino como un «de suyo» cualificado por sus notas. Y es ese «de suyo», como estructura de notas, el que es principio de todo lo que es real en la cosa, incluyendo su dinamismo. Y si bien es cierto que las realidades que conocemos se han constituido procesualmente esto no significa que la realidad sea pura procesualidad sin momento real alguno que determine esa procesualidad. Las realidades que han aparecido evolutivamente se muestran como resultado de un proceso. Pero una vez constituidas como tales realidades hay una prioridad principal de lo que son sobre su propio devenir, esto es devienen lo que son en su mismidad y no de una manera absolutamente arbitraria. Y es este sistematismo resultante del proceso dinámico de lo real lo que prueba la prioridad del momento real sobre el momento del devenir. «Ni cada realidad puede devenir en sí misma en cualquier forma de ser, ni cada realidad puede dar paso productivamente a cualquier otra realidad»⁴⁵³.

Y como la realidad es intrínsecamente dinámica no hay necesidad de postular ni la contradicción ni la lucha o unidad de opuestos como causa del dinamismo de lo real. Ellacuría señala que la visión zubiriana es mucho más radical que la sustentada por Hegel, que necesita poner un principio de movimiento distinto de la realidad misma: «aquello mismo por lo que una cosa es real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es

⁴⁵² Ibidem, p. 583.

⁴⁵³ Ibidem, p. 584.

aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra»⁴⁵⁴. Este intrínseco carácter respectivo y dinámico de lo real es lo que fundamenta la funcionalidad de lo real en tanto que real, la funcionalidad de cada cosa real respecto a las demás. «Esta funcionalidad puede ser de muchos tipos y no se reduce a lo que pudiera denominarse una causalidad mecánica eficiente. Ya la determinación o co-determinación de unas cosas por otras es una forma de funcionalidad, quizá la más profunda pues lleva a un mayor carácter de unidad, donde por co-determinación se entiende formalmente el ser nota-de y no meramente el determinar algo en la otra cosa, se entiende el formar conjuntamente una unidad superior. Pero hay sin duda otras formas de funcionalidad y de dinamismo que no son codeterminación. Y es que la unidad de lo real por más que se conceptúe como sistemática y estructural no excluye que haya verdaderos sub-sistemas, cuyos componentes, elementos o momentos son más unitarios entre sí hasta formar sub-sistemas que son distintos de otros sub-sistemas, aunque formen con ellos un solo sistema»⁴⁵⁵.

Para Ellacuría hay profundas diferencias entre el dinamismo estructural de lo real zubiriano y lo que sería el dinamismo dialéctico hegeliano. «El dinamismo estructural afirma que cada cosa real es primariamente una unidad en el que las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo. Ya esto podría considerarse en algunos de los sentidos dialéctica, por cuanto partes y todo dan y reciben realidad entre sí en un sentido que no es unívoco. El dinamismo estructural afirma, en segundo lugar, que cada cosa real es originariamente dinámica y que, por tanto, no hay que buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la realidad. El dinamismo estructural afirma, en tercer lugar, que no sólo cada cosa real sino que la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica, aunque esa unidad, precisamente por ser estructural, admite y exige profundas diferencias en la forma de constituir esa unidad»⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 973.

⁴⁵⁵ *Ibidem.*

⁴⁵⁶ *Ibidem.*

Ellacuría señala que, generalmente, cuando se habla de dialéctica se afirma la unidad y el dinamismo de todo lo real. Las diversas concepciones de la dialéctica que se han propuesto coinciden en afirmar, frente a las visiones atomistas y estáticas de la realidad, el carácter unitario y dinámico de la realidad. Sin embargo, estas dos dimensiones no expresan para Ellacuría lo específico y formal de la dialéctica. Lo específico y formal de ella radica en «admitir no sólo la existencia de contrarios como principio de movimiento, sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad»⁴⁵⁷. En este sentido, el carácter estructural del dinamismo de lo real no es para Ellacuría sin más dialéctico. Puede serlo, pero no tiene por qué serlo. El carácter estructural y el carácter dialéctico coinciden en afirmar una unidad primaria de los elementos que forman una totalidad y una unidad dinámica, que no se reduce a una pura colocación sino que mantiene un dinamismo primario. Pero difieren, según Ellacuría, en que el carácter estructural no implica siempre que la posición misma de un elemento genere contraposición, que la afirmación, real antes que lógica, de uno de ellos genere la afirmación de su contrario en tanto que contrario. Esto puede darse, pero hay que probarlo en cada caso y no puede convertirse en ley absoluta de la realidad, ni siquiera en ley absoluta del proceso histórico⁴⁵⁸. En el caso de la existencia de contrarios tal vez donde pudiera tener mayor relevancia es en el análisis de la sociedad y de la historia, si es que se admite la teoría marxista de la lucha de clases⁴⁵⁹. Pero aun admitiéndola no se podría afirmar que la dialéctica sea un principio de todo lo real, sino a lo sumo de ese tipo de realidad que es la sociedad; pero incluso aquí sólo po-

⁴⁵⁷ *Ibidem.*

⁴⁵⁸ *Cfr. ibidem*

⁴⁵⁹ *Cfr. «Teología de la liberación y marxismo», op. cit., p. 122.* Para ELLACURÍA no se trata de absolutizar y universalizar indebidamente la teoría de la lucha de clases, pero sí de utilizarla como una hipótesis y una herramienta de trabajo. «Aún a sabiendas que la lucha de clases no es sin más un hecho, sino una interpretación de los hechos, no por eso pierde su eficacia heurística, siempre que no se haga de ella un dogma ni se la aplique mecánicamente, puntos en los que no debe caer un marxismo que pretenda ser científico».

dría afirmarse de algunos estadios del proceso histórico de la dialéctica social.

Aunque Ellacuría crítica la concepción hegeliana de la dialéctica, considera que hay muchos hechos reales, sobre todo en el ámbito personal, social e histórico, que no quedarían adecuadamente explicados si no se les enfoca desde una perspectiva dialéctica; especialmente cuando la acción humana se enfrenta con la realidad histórica del mal y el error:

La identificación del ser con lo bueno y lo verdadero, pero de suerte que sólo es lo que nos parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción ⁴⁶⁰.

El hecho mismo de la existencia de mayorías pobres y de pueblos oprimidos en el marco de una praxis histórica contrapuesta, hace necesario replantearse la cuestión de la dialéctica, pero sin caer en las aporías de la concepción hegeliana e incluso de la concepción marxista. De ahí que Ellacuría retome la cuestión de la existencia de los contrarios y de la negación desde la perspectiva del dinamismo estructural de lo real. En esta línea Ellacuría afirma que dado que lo real es siempre dinámico, «la cuestión metafísica que debiera plantearse no es por qué hay dinamismo, sino si el dinamismo viene de la no identidad de cada cosa consigo misma —lo que algunos llamarían contradicción— o si la no identidad viene del carácter esencialmente dinámico de la realidad» ⁴⁶¹. Desde esta perspectiva, cualquier momento posible de negación está fundado en la realidad misma de las cosas, que como realidades dinámicas, niegan y afirman a la par en su dar de sí lo que son en realidad. Se da así en la realidad misma «una cierta circularidad: el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo» ⁴⁶². La no identidad supone que en una determinada configuración del

⁴⁶⁰ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 980.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 972.

⁴⁶² *Ibidem*.

proceso el dar de sí de la cosa real está realmente frenado o bloqueado; supone, pues, una limitación, pero una limitación real —y no meramente lógica— de una realidad positiva, de una realidad dinámica.

La negación no es entonces un momento necesario del devenir de lo real hacia su plenitud, como sostiene Hegel. Para Ellacuría la negatividad se fundamenta en la realidad dinámica de las cosas y es el resultado de un juicio y de una acción humana sobre una situación concreta o sobre una determinada configuración procesual de la realidad histórica que obstaculiza, impide o limita real y efectivamente el dar de sí de una realidad. Entonces resulta claro que es el hombre el que pone el *no*, la negatividad, porque «sólo el hombre puede estrictamente negar y no meramente destruir»⁴⁶³. Y en este sentido, la negación significa ineludiblemente una referencia implícita a las posibilidades de una realización plena de acuerdo a lo que es la realidad en cuestión y a su peculiar dinamismo; es decir, implica una referencia a algo plenamente positivo.

Asumiendo este supuesto, Ellacuría sostiene que una situación histórica determinada, como por ejemplo la injusticia estructural y la violación de los derechos humanos en el actual orden mundial, sólo demuestra toda su negatividad cuando es contrapuesta «con alguna positividad más o menos atemáticamente apreciada»⁴⁶⁴. En el ejemplo mencionado, la negación supone dos condiciones para que se dé: la primera es la constatación efectiva de una negación, por cuanto es privación y violación; es decir, se constata efectivamente que se da una realidad negada, porque no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser, precisamente porque se lo impiden; se da, por tanto, un dinamismo real de superación de una realidad, que está siendo obstaculizado por la estructura mundial injusta. Y la segunda condición es que sin una cierta apreciación de un ideal utópico, no puede darse la toma de conciencia de que esa situación es negativa y que debe ser superada en una nueva uni-

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 975.

⁴⁶⁴ «La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, núm. 502, 1990, p. 592.

dad histórica mediante un proceso de liberación⁴⁶⁵. En este sentido, Ellacuría afirma que la «negación es la forma necesaria de hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo. Dicho de otra forma: es algo positivo “siempre mayor” que lo negativo, lo que hace positiva a la negación, lo que hace que la negación no sea aniquiladora de su contrario sino solamente anuladora y superadora»⁴⁶⁶.

En el pensamiento de Ellacuría la dialéctica encuentra su sentido pleno en la praxis histórica, y específicamente en las praxis de liberación, que mediante una «negación superadora de la negación» pueden dar paso a lo positivo y creador. La acción humana liberadora se puede así plantear en términos de *negación de la negación*⁴⁶⁷, siempre y cuando se le quite a esa expresión toda la connotación hegeliana que pueda tener: «La negación de la negación cuando no se reduce a una pura función judicial, en donde al ser se le antepone un no ser, al es un no es, se va abriendo paulatinamente a un proceso afirmativo, sólo que condicionado y a la vez posibilitado por el punto negativo del cual se parte»⁴⁶⁸.

Para Ellacuría el hacer humano como negación de la negación consiste metodológicamente en la puesta en marcha de un proceso teórico-práxico que va creando afirmaciones, las cuales a su vez deben ser superadas. Se trata de un «dinamismo fundamentalmente positivo y se apoya últimamente en la intolerancia del mal y de lo negativo», juzgados desde un horizonte de plena positividad⁴⁶⁹. Su carácter positivo radica en que no busca quedarse en la negación sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, «porque mantiene en sí mismo, más que como dinamismo lógico como dinamismo real total, el principio de superación»⁴⁷⁰. Esto implicará que en cada situación concreta se niegue lo negativo y se afirme lo positivo, buscando a su vez la superación de lo positivo

⁴⁶⁵ Cfr. *ibídem*.

⁴⁶⁶ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 974.

⁴⁶⁷ Cfr. «Ética Fundamental», lección del curso de Ética (1977), *op. cit.*

⁴⁶⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶⁹ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁴⁷⁰ «La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *op. cit.*, p. 592.

afirmado en una nueva situación. «En una consideración estructural estos tres momentos no son separables como no es disociable en una realidad dada lo negativo, lo afirmativo y lo superable, sino que su negación, afirmación y superación llevan a una unidad distinta»⁴⁷¹. Pero como se trata de un proceso práxico, radicado en el dinamismo de posibilitación y capacitación, este proceso liberador no tiene garantizado metafísicamente su éxito, sino que puede terminar en el fracaso. Y esto así por el carácter irreductible de la actividad sentiente del animal humano. En la visión ellacuriana «la praxis histórica no es reducible ni a las leyes del mundo natural ni a los saltos dialécticos de algún presunto espíritu»⁴⁷². Por lo que el mal que se da históricamente no queda justificado ni legitimado como un momento lógico en el desarrollo de una totalidad teleológica, sino como un límite real y definitivo; por lo tanto, como un desafío permanente a una praxis histórica de liberación. Esto nos quedará más claro en el análisis que haremos en el siguiente apartado sobre del carácter transcendental e irreductible de la praxis.

5.2. El carácter transcendental e irreductible de la praxis histórica

Para Ellacuría la praxis histórica hay que entenderla en el conjunto del todo dinámico de la realidad. Como ya se ha dicho repetidamente, para Ellacuría la realidad es una unidad respectiva y dinámica, esto es, una totalidad compleja y diferenciada que se va constituyendo dinámicamente sin más orientación o sentido que el determinado por su propia factualidad dinámica, que no es, por otro lado, una factualidad arbitraria. Este todo de lo real no es el resultado de una vinculación de cosas en mera conexión ordenada (la *taxís* aristotélica), ni de una unión de mónadas, en la que cada una representara y apeteciera la totalidad de las demás (Leibniz), ni de un horizonte hacia el cual está vertido mi ser y desde el cual se bosqueja unitariamente el sistema de posibilidades de encuen-

⁴⁷¹ «Ética Fundamental», *op. cit.*

⁴⁷² A. GONZÁLEZ, «Prólogo», *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 11.

tro y acción (Heidegger). Más radical que todo esto es la respectividad remitente y dinámica de todo lo real en cuanto real, capaz de fundamentar tanto el orden cósmico como el horizonte de los proyectos humanos: «Ninguna cosa es tal como es, ni posee las propiedades suyas, sino en respectividad con todas las demás. Y esta respectividad no la tiene cada cosa por poseer unas u otras propiedades [...] sino por tener tal realidad. Esa realidad en tanto que respectiva es el fundamento del ser de las cosas, y en cuanto las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta, que es el hombre, tienen en sí mismas la condición de convertirse en sentido para el hombre: es el sentido de las cosas para el hombre, que está fundado en la realidad en cuanto es respectiva con el hombre como esencia abierta. La condición radical que tienen las cosas de formar un constructo con el hombre es así principio radical de posibilidades, con las cuales el hombre hace su vida biográfica y con las cuales el cuerpo social hace su historia»⁴⁷³.

Justamente por ser la realidad respectiva y dinámica, el orden trascendental es un orden abierto. Esto significa que no es un orden *a priori*, una totalidad lógica y cerrada, determinable conceptualmente. El orden trascendental se transforma en dependencia de lo que ocurra en la realidad. Tanto nuestro conocimiento del orden trascendental como el orden trascendental mismo dependen de lo que vayan siendo las cosas reales. Pues bien, es en este fondo trascendental donde se define para Ellacuría el carácter trascendental de la praxis histórica.

5.2.1. *La praxis histórica como actualidad última de la apertura dinámica de la realidad*

Para Ellacuría la historia se puede considerar como la culminación de la apertura dinámica del orden trascendental⁴⁷⁴. Si vemos en retrospectiva la realización que ha seguido la realidad, se puede decir que «el orden trascendental aboca en la historia y en

⁴⁷³ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 587.

⁴⁷⁴ Cfr. «El sentido del hacer histórico», en el texto del curso *Persona y Comunidad en Zubiri* (1974), *op. cit.*

la historia tiene el camino de su subsiguiente realización»⁴⁷⁵. O dicho de otra manera, la historia es el modo último y total de realización de la realidad.

Por otra parte, y dado el carácter estructural de lo real, en la historia cobran su realidad plena y también su sentido pleno todo el resto de la realidad histórica, al menos en cuanto entran a formar parte o pueden formar parte de la historia. La realidad natural misma está presente en la historia, la cual no es posible sin aquélla, una presencia que va desde ser exigencia de la historia hasta subtenderla dinámicamente y abrirse cada vez más como posibilidad ante el crecimiento de las capacidades estrictamente históricas: la naturaleza no da todo de sí ni cobra su pleno sentido mas que cuando va siendo paulatinamente transformada y actualizada en la historia, pues su intrínseco dinamismo natural cada vez más se ve afectado de lo que refluye sobre ella en razón de la acción histórica de los individuos y los grupos humanos⁴⁷⁶.

Y lo mismo se puede decir de la persona y de la vida humana en general. Situados en la realidad histórica, ésta exige para su explicación última, el estudio de las otras formas de realidad; pero la recíproca no es cierta: un estudio de la persona y de la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal. Aunque se da una interacción entre historia y persona, que no es unívoca ni unidireccional, las relaciones que establece la historia con las personas son más englobantes que las relaciones que establecen las personas con aquélla. «Así tenemos que personas egregias no han podido dar todo de sí por cuanto han vivido en momentos históricos que no lo posibilitaban. Por otro lado es distinta la creatividad innovadora de la persona que la apertura y la creatividad de la historia»⁴⁷⁷. De ahí que Ellacuría afirme que si hay una apertura y una realización transcendentales de la realidad es «precisamente porque la historia es abierta, porque la realidad es en sí misma dinámica y abierta, lo ha sido hasta llegar a la historia y desde la historia está abierta a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano. Se dirá que esta apertura es propia de la persona. Y

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁷ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 978.

así es. Pero ninguna persona puede desde sí misma dar cuenta de toda la apertura de la realidad. Hay una experiencia de la realidad, hay una praxis real y, consecuentemente, hay una apertura que no puede ser agotada por una sola persona ni por la suma de todas las personas separadamente consideradas. La realidad histórica no se reduce a ser la suma de personas; es como realidad una realidad unitaria *sui iuris*, que es creadora en las personas, pero que posibilita esa creación de las personas»⁴⁷⁸.

Desde esta perspectiva, no es exagerado afirmar que el orden transcendental sea un orden histórico y, consiguientemente, que la historia pertenezca de lleno al orden transcendental. La praxis histórica acentúa aún más el carácter abierto del orden transcendental; al dinamismo siempre abierto del orden transcendental se añade en la historia una reduplicación de su apertura, al ser la historia formalmente abierta y al no ser posible determinar apriórica y conceptualmente sus límites.

Esto es así porque a la historia no le son dadas de una vez por todas las posibilidades, y la actualización de esas posibilidades la empuja hacia la constitución de otras, incluso de un nuevo sistema de posibilidades. Precisamente porque las posibilidades no están dadas sin más y porque la realidad humana es una realidad sentientemente abierta a la realidad, esta apertura es necesaria, pero es asimismo procesual y necesariamente práctica. Dicho de otro modo, no es sólo una apertura contemplativa, sino necesariamente transformadora; podría ser contemplativa y de una praxis reducidamente interior si la realidad humana fuera pura inteligencia, pero no lo puede ser desde el momento en que es inteligencia sentiente, una realidad sentientemente abierta. «En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deviniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que la libere de toda posible mistificación»⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 979.

⁴⁷⁹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 596.

5.2.2. *La praxis histórica como principio de personalización y de libertad*

Para Ellacuría la praxis histórica no sólo es la actualidad última de la apertura y la realización transcendentales de la realidad, sino que también es principio de personalización⁴⁸⁰. Al ser la historia un proceso de capacitación puede conducir a una realización más plena de la persona. En este sentido, se puede afirmar que la historia es un proceso de personalización, a pesar de tener un formal carácter impersonal. Al englobar la historia otros procesos no formalmente históricos, lleva consigo una serie de fuerzas, que no son de suyo personalizadoras; incluso el mismo *opus operatum* de la historia puede llegar a dominar la actividad de las personas y, en ese sentido, puede llegar y de hecho llega, a despersonalizar a las personas. Pero, por otra parte, sólo contando con la historia es posible el acrecentamiento de capacidades y, por tanto, sólo con ella es posible un acrecentamiento en la realización personal y en la realización de la persona. Además, es la historia como sistema de posibilidades a donde deben acudir los individuos y los grupos sociales que pretenden liberar y humanizar a la humanidad; del sistema de posibilidades ofrecido en cada momento penderá en gran medida el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar⁴⁸¹.

Es en la historia donde encuentra su mejor expresión el carácter absoluto que le compete al hombre que no sólo determina su ser propio frente al todo de la realidad, sino que de una y otra forma crea sus propias capacidades en referencia a las posibilidades que le son ofrecidas. Y cuando esta creación de capacidades se refiere al cuerpo social entero, entonces la creación ya no queda reducida a tal o cual posibilidad sino al sistema mismo de posibilidades. Es aquí cuando la historia cambia de edad y los seres humanos empiezan a vivir otra altura de los tiempos.

Ahora bien, afirmar que la praxis histórica es principio de personalización no significa que los individuos humanos sean hoy

⁴⁸⁰ Cfr. «El sentido del hacer histórico», *op. cit.*

⁴⁸¹ Cfr. *Ibidem.*

más personales que los de ayer, sino que significa tan solo que al conjunto de la humanidad se le ofrecen en principio formas nuevas y superiores de personalización. Y si se considera este proceso de personalización desde el punto de vista de la libertad, se puede decir que en la historia se da un largo proceso de liberación de la naturaleza. Como ya se señaló, para Ellacuría esta liberación de la naturaleza no implica su abandono, sino tan sólo su dominio; además, el sistema de posibilidades que lleva a la dominación de la naturaleza puede convertirse, a su vez, en una especie de segunda «naturaleza» que conduzca a una nueva dominación y opresión de los seres humanos. Pero, en principio, la dominación de la naturaleza por la praxis histórica lleva a una posibilidad radical de crecimiento de la libertad real. «No sólo como liberación de la naturaleza sino como creación positiva de posibilidades es la historia principio de libertad; principio ambiguo [...] porque la historia social tiene ese estricto carácter de impersonalidad, esa reducción de personalidad, que debe ser superado en un difícil ejercicio de opción personal, de apropiación personal»⁴⁸².

La historia puede dar paso así a modos de ser muy distintos. Al ser la historia principio de personalización y lugar del ejercicio de la libertad social, «pueden darse en ella modos de ser muy distintos, cuya mensura transcendental debe hacerse con los criterios de individualización y de liberación; en definitiva, con criterios de personalización»⁴⁸³.

5.2.3. *La praxis histórica como principio de situacionalidad*

Para Ellacuría, según se apuntó en el capítulo anterior, la historia como proceso temporal tiene edad, lo cual permite hablar de *altura de los tiempos*. En este sentido, se puede decir que «la historia pone las cosas en su lugar, da a las cosas su posición en la realidad»⁴⁸⁴. De hecho, esto no es exclusivo de la historia; también es algo propio del proceso evolutivo: hay distintos tipos de materia,

⁴⁸² «El sentido del hacer histórico», *op. cit*

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ «El sentido del hacer histórico», *op. cit*.

cuyo orden de aparición no es arbitrario y cuya posición en la estructura actual de la materia tampoco lo es. La evolución es sistemática, sean cuales sean los mecanismos de la misma; lo cual significa que las realidades cualitativamente distintas aparecen por su orden y en un momento preciso del proceso, y que las inferiores se mantienen en las superiores. Pero en la historia se da esta ordenación de modo distinto.

Se podría pensar que al ser la historia lugar del ejercicio de la libertad humana, desaparecería en ella todo principio de ordenación posicional de tal manera que en ella cualquier acontecimiento podría ocurrir en cualquier momento del proceso histórico. Pero esto no es así. Para Ellacuría no es admisible un idealismo de la voluntad. La historia tiene también un carácter sistemático, en el que unos momentos se apoyan formalmente en los otros. «Precisamente porque las posibilidades históricas forman un sistema de posibilidades y porque el dinamismo de posibilidades es también sistemático, la historia es principio de ordenación posicional. Una realidad se vuelve formalmente histórica sólo en un momento determinado; las potencias y facultades llegan a capacitarse sólo en un momento dado. Todas las realidades tienen su *kairós* propio y este *kairós* no es algo casual o impuesto desde fuera, sino que nace de las cosas mismas, del proceso real de las cosas en su respectividad a un hombre determinado y más en general a un momento determinado del cuerpo social. El *kairós* no es, entonces, más que el momento posicional propio de un acontecimiento en virtud del proceso sistemático de la historia»⁴⁸⁵.

Por ello se puede afirmar que la praxis histórica es principio de situacionalidad. Cada persona vive siempre situacionalmente, pero las coordenadas de su situación son siempre en una u otra medida históricas; no sólo vive en un tiempo determinado y en un lugar preciso sino que lo es dentro de un sistema de posibilidades y con un acceso muy preciso a este sistema. Ciertamente hay principios naturales de situacionalidad, porque el acceso a unas u otras realidades e incluso a unas y otras posibilidades está de hecho condicionado por factores naturales, aunque en la marcha histórica es

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

difícil encontrar algún elemento natural que no tenga alguna presencia de lo histórico. Pero los más importantes principios de situacionalidad son históricos. La razón de ello radica en que las potencias y las facultades son siempre y esencialmente las mismas; son las posibilidades y las capacidades las que pueden ser y son radicalmente distintas. Y es justamente el sistema de posibilidades ofrecido en cada momento lo que define la situación histórica de la actividad humana. «Por tener historias distintas, por ocupar una posición distinta en el proceso de la historia, más allá de toda cronología unificadora, son los pueblos distintos, están los pueblos y las personas en distinta situación y a ello se debe en definitiva que hagan cosas tan distintas»⁴⁸⁶. Sólo por la historia y en la historia quedan plenamente ubicados los seres humanos y con ellos el resto de la realidad. «La historia ordena en cada momento el universo entero como sistema de posibilidades»⁴⁸⁷.

Este planteamiento tiene consecuencias a la hora de interpretar el sentido de un acontecimiento histórico. Dar sentido a un hecho histórico sería mostrar cómo ese suceso tuvo que aparecer en ese momento o, al menos, que sólo pudo aparecer en ese momento. Y esto es así, porque «la historia no es el reino de la casualidad ni es el reino de la necesidad; es el reino de la posibilidad desde el que se puede llegar a cuantificar una probabilidad»⁴⁸⁸. En la historia las cosas aparecen por su orden y esta ordenación es lo que permite dar un sentido concreto a la historia. En esta ordenación intervienen las distintas opciones que se hayan tomado, pero interviene también el proceso, el momento procesual del sistema de posibilidades; de ahí que el cálculo histórico sea posible a partir de los sucesos pasados y de las leyes que puedan desprenderse de ellos, pero entendiendo que estas leyes son siempre históricas y, por lo tanto, nunca iguales en cada momento del proceso histórico. «Las leyes históricas no serían históricas por referirse a contenidos históricos sino porque ellas mismas serían históricas, tendrían estructura histórica, nunca utilizables como leyes naturales»⁴⁸⁹. De ahí

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

⁴⁸⁷ *Ibidem.*

⁴⁸⁸ *Ibidem.*

⁴⁸⁹ *Ibidem.*

que una presunta ciencia de la historia no pueda construirse con el mismo estatuto epistemológico que una ciencia de la naturaleza; y, a su vez, la diferencia entre lo que es la ciencia de la historia y la ciencia de la naturaleza evidencia que la historia es algo irreductible a la naturaleza. «Podrán descubrirse antecedentes y consecuentes, podrán establecerse leyes históricas, podrán arbitrase esquemas interpretativos y proyectivos... pero todo será de modo distinto al que es propio de las ciencias naturales. A diferencia de lo que ocurre en éstas, será indispensable el estudio cada vez nuevo de los datos concurrentes, de modo que el análisis histórico ha de ser tan creativo como lo es la historia misma. Basta con que las circunstancias coyunturales hayan sufrido un cambio importante para que las leyes históricas sufran asimismo cambios importantes. Nada más alejado de una concepción científica de la historia que cualquier forma de mecanicismo»⁴⁹⁰.

5.2.4. *La praxis histórica como principio de totalización*

Para Ellacuría la historia es un proceso de totalización. Pero la totalización que aporta la historia es una totalización abierta y no significa la llegada a una totalidad quieta como una especie de *tota simul et perfecta possessio*⁴⁹¹. La realidad se va totalizando históricamente a través de la unificación fáctica que ha ido experimentando la humanidad a lo largo del proceso histórico. Cada vez más se ha ido constituyendo una sola historia, un solo mundo histórico, en el cual se le ofrece a la humanidad actual un único sistema de posibilidades, independientemente que dentro de ese sistema no a todos los individuos ni a todos los grupos les sean asequibles del mismo modo todas y cada una de las posibilidades. En este sentido se puede decir que la historia es un proceso de unificación, en la que los seres humanos unitariamente van disponiendo de un mismo mundo histórico y van siendo configurados unitariamente por lo que va siendo ese mundo histórico⁴⁹². «La mundanidad que

⁴⁹⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 576.

⁴⁹¹ Cfr. «El sentido del hacer histórico», *op. cit.*

⁴⁹² Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 448.

unifica todos los cosmos es aquí una mundanidad histórica que unifica todos los cosmos históricos y hace hoy de ellos un solo cosmos histórico»⁴⁹³.

Ellacuría señala que en virtud de este hecho ocurre una doble totalización de la realidad⁴⁹⁴. Por un lado, se constituye un nuevo principio de totalización en consonancia con la unidad nueva de una única historia. Por otro, la totalidad de la realidad recibe una nueva actualización de su propia totalidad al convertirse en un único sistema de posibilidades. «Esta nueva totalización no se debe a una nueva forma de conocimiento; no se trata de que se conozca una totalidad que antes no se conocía, sino de una totalización real, de algo que ocurre en la realidad por su especial respectividad a una esencia abierta, que cada vez más se presenta como una unidad histórica de esencias abiertas»⁴⁹⁵.

Es claro que esta totalización no niega la diversidad, antes la exige, porque se trata de una totalización estructural en la que la unidad de la estructura implica la diversidad de los elementos estructurales y la posición propia de cada uno de ellos tanto estática como dinámicamente. Además, es una totalidad procesual, cuyos contenidos talitativos y sus formas no están fijadas de antemano sino que penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Es decir, talitativamente esta totalización puede presentarse de formas muy diversas: puede ser una unidad conflictiva o puede ser una unidad más o menos pacífica, etc. Y como se trata de una totalización abierta, no lleva inscrita en ella la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una Identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus elementos o momentos constitutivos. «Nosotros no somos monistas, somos estructurales, que es otro tipo de cosa distinta. Admitimos una estricta unidad en la historia, pero no porque haya en la historia una sola cosa, sino porque todas las cosas que hay en la historia

⁴⁹³ Cfr. «El sentido del hacer histórico», *op. cit.*

⁴⁹⁴ Cfr. *ibidem.*

⁴⁹⁵ *Ibidem.*

forman una unidad estructural, que es distinto [...] No se trata ni de monismo ni de dualismo. Y tampoco hay dos cosas separadas que luego se relacionen entre sí, sino de unidad estructural. Y la unidad estructural, por su propia definición, exige pluralidad cualitativa de elementos. Y esa pluralidad cualitativa de elementos enriquece la unidad, pero de modo que todas esas cosas distintas son del todo y constituyen una unidad primaria»⁴⁹⁶.

5.2.5. *La praxis histórica como principio de revelación de la realidad*

Ellacuría, apoyándose en Zubiri, define la historia como la revelación en acto⁴⁹⁷. En Zubiri la expresión tiene un sentido teológico. Presupone que la creación entera no es sino la plasmación *ad extra* de la vida misma trinitaria en que consiste la esencia real de la divinidad⁴⁹⁸. Con la aparición de la historia, esa vida personal se exterioriza personalmente y se recibe personalmente, con lo que pasa de la pura manifestación a una verdadera revelación. Con la aparición de Jesucristo en la plenitud de los tiempos y constituyendo en algún modo la plenitud de la historia, se hace presente en persona la vida misma de Dios.

Ellacuría, sin dejar de reconocer la importancia que tiene esta tesis de Zubiri para una teología de la historia, la utiliza primariamente en un sentido filosófico, aplicado a la realidad intramundana. Hay que aclarar que «revelación» no significa aquí «desvelación». Ni en el sentido de una realidad que ya era y que sólo en un momento determinado sale a la luz, ni tampoco en el sentido de algo oculto que se manifiesta. La revelación no ocurre en el plano de la verdad como desvelación, sino en el plano de la verdad real como actualización. Para Ellacuría la revelación en que la historia consiste es una revelación de realidad. Lo que se revela en la historia es la realidad. Y esto significa, en primer lugar, que la realidad va dan-

⁴⁹⁶ «El desafío cristiano de la teología de la liberación», *Carta a las iglesias*, Año XII, núm. 264, 1992, p. 11.

⁴⁹⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997, p. 71.

⁴⁹⁸ Cfr. ibídem, pp. 174 ss.

do más de sí, va haciéndose más real; y en este dar de sí y en este hacerse más real es como se va revelando. «La realidad va actualizándose como verdad, bondad y belleza por un lado, y como sistema de posibilidades por otro en su respectividad a esa esencia abierta, históricamente abierta, que es el hombre»⁴⁹⁹. Lo que se revela es la realidad misma, la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va haciendo el poder hacerse a sí mismo. Por eso, la revelación de la historia no sólo revela la realidad, no sólo revela el poder y la riqueza de la realidad, sino que es la revelación de la realidad humana. «Sólo en la historia y por la historia sabremos lo que es la realidad y sólo en la historia y por la historia sabremos lo que es el hombre. Y esto no primariamente porque vayan aumentando los conocimientos del hombre sino porque la realidad misma va dando más de sí y porque el hombre mismo, el género humano, va haciéndose más real, en virtud del acrecentamiento de sus capacidades»⁵⁰⁰.

Ahora bien, afirmar que la historia es el acto mismo de la revelación, significa que la realidad sólo se revela formalmente en la praxis histórica. Y esto es así, porque sólo al convertirse en historia la realidad da de sí plenamente lo que es y sólo entonces puede, además, ser reconocida como realidad. De ahí que la praxis histórica no es sólo manifestación de la realidad, «sino que es algo más: es revelación y principio de revelación»⁵⁰¹. La realidad que se va revelando históricamente se convierte así en verdad histórica. La historicidad de la verdad no radica en que sea cambiante, sino en el carácter de revelación de la praxis histórica. Por este carácter, algunas verdades sólo pueden aparecer en un momento determinado de la historia. Estas verdades son cumplimiento de posibilidades, el cual pudo no darse, si los seres humanos no hubieran tomado determinada vía de actitud ante la realidad y de acceso a ella. Todo esto depende de la historicidad de la revelación que constituye en históricas las verdades humanas. «El carácter radical de la historicidad de la verdad hay que ponerlo en ese ir dando más de

⁴⁹⁹ «El sentido del hacer histórico», *op. cit.*

⁵⁰⁰ *Ibidem.*

⁵⁰¹ *Ibidem.*

sí de la realidad tanto en sí misma como en su actualización en la inteligencia humana. La progresiva actualización de la realidad en el curso de la historia va enriqueciendo el acervo de verdades, bondades y bellezas, y este acervo enriquecido va revelando más y más lo que es la realidad. La historia es así el acto mismo de la revelación de la realidad»⁵⁰².

6. CONCLUSIÓN: LA PRAXIS COMO DINAMISMO DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Si consideramos la historia como la forma concreta en que se presenta el proceso dinámico de la realidad, en ella se pueden ver unificados todos los dinamismos de la realidad. En la historia se hacen presentes todos estos dinamismos y la unidad de las fuerzas de la historia sería en definitiva la unidad de los dinamismos de la realidad⁵⁰³. El carácter esencialmente respectivo y dinámico de la realidad hace que los distintos procesos y fuerzas de la historia constituyan una estructura unitaria.

Este dinamismo se presenta en cada cosa en distintos niveles en función de las distintas notas de cada cosa. Así tendríamos en un nivel básico el mero cambio o *variación*, referido a las notas adventicias o adherentes de las sustantividades⁵⁰⁴. La *variación* significa que cambian justamente las notas adherentes que tiene una realidad en su respectividad con otras. Este sería el dinamismo más elemental, pero también el más radical por cuanto todo dinamismo más complejo se funda en él. Cuando el dinamismo no sólo afecta a las notas adherenciales, sino a la estructura misma de la sustantividad, tenemos un grado mayor de dinamismo. Se trata del dinamismo de *alteración*⁵⁰⁵. Lo más propio de este dinamismo es el de constituir la realidad misma de la cosa. Aquí se inscriben la transformación, la repetición y la génesis evolutiva de las sustantividades.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 564 ss.

⁵⁰⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad, op. cit.*, p. 107.

⁵⁰⁵ Cfr. *ibidem*, p. 131.

Además de estos dinamismos, también se presenta el dinamismo de la *mismidad* o *estabilización*⁵⁰⁶, el cual se da en aquellas sustantividades que tienen una estructura estable. Este dinamismo abarca progresivamente desde aquellas sustantividades cuya actividad consiste meramente en mantener la propia identidad material, hasta las sustantividades vivas que mantienen un equilibrio dinámico, esto es, un dinamismo de conservación. «La vida es un dinamismo para poder seguir siendo el mismo precisamente no siendo lo mismo. El poseerse, en que consiste la vida, es la ejecución formal de la propia mismidad»⁵⁰⁷.

En la sustantividad humana el dinamismo de la mismidad se convierte en un dinamismo de *suidad*. Se trata del dinamismo que supone el paso de un animal formalizado, cuyas acciones están aseguradas por las propias estructuras del animal, a un animal hiperformalizado (animal de realidades), en el cual sus estructuras no garantizan ya la adecuación de las respuestas. El dinamismo de la suidad consiste en que el hombre trasciende animalmente en su pura animalidad, para hacerse un animal personal. Así «su estar entre las cosas es un estar en la realidad; su poseerse no es sólo mantenerse activamente en sus estructuras individuales, sino ser su propia realidad. En esta activa reversión sobre la propia realidad consiste la intimidad, que no es así lo que el hombre oculta, sino aquel carácter metafísicamente personal por el cual es «mío» reduplicativamente lo que realmente me pertenece. Este autopoerse, en que consiste la vida humana, es un realizarse como persona en la inexorable configuración de la propia personalidad»⁵⁰⁸.

Este dinamismo de la persona adquiere un carácter especial en el dinamismo de la *convivencia* o de la impersonalización, que consiste en estar afectado por los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. En la convivencia se co-actualiza la autoposesión en forma de versión mutua radicada en la respectividad personal. «Aquí radica el principio de comunización, la posibilidad radical de poner en común la propia vida y lo que se hace en la vida: en el orden transcendental lo que se pone en común es la realidad mis-

⁵⁰⁶ Cfr. *ibidem*, p. 199.

⁵⁰⁷ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 591.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 592.

ma de lo que está en común, lo cual permite estar a la par unido y desunido vivencialmente en aquello que es común. Toda posible comunicación radica en este radical dinamismo de la comunización»⁵⁰⁹. Este dinamismo cuando es estrictamente social constituye el cuerpo social, caracterizado por ofrecer un sistema común y comunicado de posibilidades. La actualización de este sistema de posibilidades sociales lleva a la constitución del mundo social, en el cual están las personas en forma dinámica, aunque no necesariamente absorbidas en él. Por esto «es posible, sin salirse del mundo social, una comunión personal; los contenidos talitativos en que se realice la comunión personal y la comunidad podrán estar determinados por lo que es la naturaleza orgánica del hombre y por los esquemas del mundo social, pero el carácter transcendental, que da su última radicalidad personal a esos contenidos, será todo lo contrario de la topicidad, será ejercicio pleno de la persona humana en tanto que persona»⁵¹⁰.

Todos estos dinamismos quedan integrados en el dinamismo de la historia, que es el dinamismo de la *posibilitación* y la *capacitación*. En él se hacen presentes todos los demás. La realidad, por su intrínseco y esencial dinamismo, se presenta así como praxis inexorable. La praxis histórica hay que entenderla, por tanto, en el conjunto del dinamismo de la realidad. «Nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que está constituido. La dinamicidad de la realidad es tan transcendental como la realidad misma, con lo cual toda concepción quieta y quietadora no es sólo una huida de la realidad, sino una reacción contra ella, una verdadera contra-realización. Este devenir de la realidad es siempre un devenir en respectividad, un devenir estructural, que es el principio de la funcionalidad; la praxis, en consecuencia, habrá de entenderse desde esta conexión esencial no sólo de realidad, sino de dinamismos reales. Pero todo esto es supuesto de la praxis, pero no la praxis misma»⁵¹¹.

La praxis histórica recoge en sí todos los dinamismos pero los unifica en su formal carácter de praxis histórica, lo cual no supone

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 593.

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ Ibidem, p. 594.

la anulación de las leyes propias de cada dinamismo, sino tan sólo su integración estructural. La praxis histórica es así una unidad estructural que se diversifica en una pluralidad ilimitada de dinamosos relativamente autónomos. Pero todos ellos son *notas-de*, momentos o subestructuras de esa unidad radical y superior que es la *praxis* en cuanto acción propia de la realidad histórica⁵¹². Aristóteles distinguía entre una *poiesis*, que es la actividad que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, y una *praxis*, como actividad en acto, como mera *energeia*, como una actividad que no tiene más fin que sí misma⁵¹³. Con ello suponía que el ser humano puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro que sí, que puede crearse sin crear. Ellacuría no acepta esta posición aristotélica. Todas las actividades humanas, incluidas las más interiores, espirituales o contemplativas, implican de alguna manera una transformación del contexto natural, social e histórico en el que están insertas. En este sentido no habría *praxis* sin *poiesis*⁵¹⁴. «Sólo el hombre *realiza* formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este *más* es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso siempre dinámico de la realidad»⁵¹⁵.

Ellacuría distingue dentro de la praxis histórica dos niveles fundamentales: el de la praxis biográfica o personal y el de la praxis social que se corresponden al componente personal y al componente social de la realidad histórica. Para Ellacuría la praxis bio-

⁵¹² Cfr. M. DOMÍNGUEZ MIRANDA, «Aproximaciones al concepto de *praxis* en IGNACIO ELLACURÍA», *Universitas Philosophica*, núm. 21, 1993, p. 50 ss.

⁵¹³ Cfr. X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 19 y 47.

⁵¹⁴ Cfr. M. DOMÍNGUEZ MIRANDA, *op. cit.* p. 51.

⁵¹⁵ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 594.

gráfica es praxis en cuanto es histórica y repercute en la totalidad del dinamismo de la historia. «Aun cuando la praxis aristotélica o la razón práctica kantiana no tengan la debida cuenta de sus condicionamientos materiales y de todos sus supuestos, no por ello debe negarse carácter de praxis a lo que es transformación y realización personal»⁵¹⁶. El que la praxis biográfica sea personal no significa que sea una actividad puramente espiritual o meramente contemplativa, ni que sea una actividad aislada o individualista, segregada de la totalidad concreta de la que forma parte: «toda biografía es la biografía de un individuo vertido a los demás, constituyente de un cuerpo social y situado en un determinado contexto histórico; de todo lo cual no sólo recibe condicionamientos y posibilidades, sino que es su campo real de inserción»⁵¹⁷. No es tampoco una actividad puramente contemplativa y espiritual en el sentido de una praxis que no transformara de alguna manera la realidad histórica. Dado que la apertura humana es siempre una apertura sentiente, no hay biografía sin materia, y «la materia como principio de presencialidad y principio de organización son condiciones transcendentales para que el hombre pueda ser lo que es, y porque toda intelección, toda contemplación es actividad sensible y principio de acción o de reacción frente al dinamismo de la realidad y frente al dinamismo de otras praxis biográficas»⁵¹⁸.

También la praxis social es praxis en cuanto es histórica, esto es, en cuanto incorpora en su dinamismo el momento de realización personal. «Por mucho que sea el cuerpo social el sujeto de la praxis social, para hablar formalmente de praxis y no meramente de ejecución natural, es menester que haya un momento de opción junto con un momento de creación»⁵¹⁹. La transformación más o menos profunda de un sistema de posibilidades, necesita ser de un modo o de otro apropiación de posibilidades, irrupción en el proceso meramente natural. De lo contrario no habría formalmente historia. Si a la praxis personal la historia le aporta su realidad concreta y total, sin la cual sería algo irreal, a la praxis social le adjun-

⁵¹⁶ Ibidem, p. 595.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ Ibidem.

ta el momento personal, sin el cual se corre el peligro de mistificarla en un sentido materialista o naturalista: «el olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas»⁵²⁰. Así, para Ellacuría la praxis se identifica con el proceso histórico mismo en cuanto este proceso es productivo y transformativo. «Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica: en ella, las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no sólo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso»⁵²¹.

Desde esta perspectiva, Ellacuría afirma que «el sentido aristotélico de la *praxis* como inmanencia podría ser recuperado si entendemos la realidad social e histórica como un todo, porque entonces la inmanencia de la *praxis* socio-histórica se mantendría y cobraría pleno sentido de autorrealización»⁵²². La praxis sería entonces una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su devenir procesual. «La praxis, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis, entendida como totalidad dinámica»⁵²³.

Ahora bien, que la praxis tenga un carácter creativo y transformador no significa para Ellacuría que sea *per se* liberadora en términos de humanización y personalización. Y no es así, en primer lugar, porque la praxis es una realidad compleja y en el momento presente de la historia es una praxis contrapuesta. La reduc-

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 596.

⁵²¹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 57.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ *Ibidem*, p. 63.

ción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. «Hay una praxis intelectual, hay una praxis tecnológica, hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas, sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales»⁵²⁴.

La unidad de la praxis, por tanto, no es una unidad uniforme ni es una identidad estática, sino que es unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. «Lo grave de estas praxis es que son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permite aislacionismos robinsonianos, pues entra en el juego por presencia, pero también por ausencia. Así, por ejemplo, que la filosofía o la teología no hablen de la violación de los derechos humanos, degrada la importancia de esta cuestión y por lo mismo contribuye a su más fácil violación; que la Iglesia como institución no lo haga, lleva el mismo efecto. Al contrario si la filosofía y la teología lo toman como punto relevante de la praxis social, dan a esa realidad histórica una relevancia que de otro modo se mantendría disfrazada para conveniencia de las clases o grupos dominantes»⁵²⁵.

Pero, en segundo lugar, como ya se ha mencionado, las posibilidades reales con las que puede contar la actividad humana no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que pueden dar de sí las capacidades adquiridas históricamente por los individuos y los grupos sociales. Las posibilidades, además, se apoyan en lo que la realidad es a cada momento. «Cierto que la realidad es abierta y puede ir dando de sí, pero este dar de sí es sistemático y no permite cualquier juego. Incluso si el hombre va alcanzando un mayor dominio sobre la naturaleza y una mayor capacidad de manipulación sobre ella, no cualquier cambio es posible. Las aspiraciones fáusticas del hombre y de la humanidad podrán ser realmente in-

⁵²⁴ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 596.

⁵²⁵ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 58.

definidas, pero tienen que contar con los límites de juego que ofrece la realidad natural»⁵²⁶.

Y es que, en definitiva, no hay nada externo o interno a la praxis que la determine inexorablemente en un sentido u en otro; en lo que llevamos analizado ha quedado suficientemente claro cuál es la posición de Ellacuría en esta cuestión. La praxis entendida en términos de inteligencia sentiente no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual debe tender: «el destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica»⁵²⁷. Pero esto no es ninguna garantía de éxito en términos de personalización y humanización. Una cosa es reconocer el carácter abierto y creacional de la historia y otra muy distinta dar por buenos los resultados del proceso histórico. «Mirada la realidad histórica en su conjunto, es imposible negar que se han acrecentado los poderes de la humanidad: la humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos; en este sentido el cambio ha sido sobrecogedor. Pero esto no anula ciertas sospechas: ¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun con aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que lo han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento?»⁵²⁸.

Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, mas que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca podemos estar

⁵²⁶ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 562-563.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 561.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 563.

seguros que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización. «No sólo la historia biográfica, sino la historia como totalidad es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras»⁵²⁹. Y si vemos la actual situación mundial, este riesgo es cada vez más grave, porque las posibilidades son cada vez más englobantes, mientras que las oportunidades más escasas y difíciles: «La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables. Porque en definitiva, las capacidades no son tan sólo capacidades intelectuales, sino también volitivas, emocionales, valorativas, etc.»⁵³⁰.

La apertura de la historia es, por tanto, un desafío permanente para la actividad humana. Ello plantea el problema de cuál sea la praxis histórica adecuada en cada momento del proceso histórico, para posibilitarlo y realizarlo. Lo cual lleva a preguntarse en cada caso «cuál es la índole de ese proceso, qué juicio merece, en que etapa se está y cómo se puede colaborar a su marcha»⁵³¹; y esto requiere de la búsqueda de la explicación más racional y científica posible, tratando de superar las apariencias, prejuicios ideológicos o emotividades subjetivas.

Para Ellacuría no solamente la praxis histórica no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macrosujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto liberador. El «desarrollo» o «progreso» en la historia no está últimamente originado ni garantizado por un principio o por una substancia universal, llámese «materia», «naturaleza» o «es-

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 551.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ «Ética fundamental», *op. cit.*

píritu»⁵³². No hay, para Ellacuría, ni siquiera un «hombre abstracto», entendido como un sujeto anterior a la historia, que le pretermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad. La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia, haciéndolas así parte de su realidad⁵³³. En este sentido, Ellacuría prefiere hablar de la acción humana en su triple carácter unitario de agente, actor y autor, buscando evitar así un recaída en cualquier forma de idealismo del sujeto o en la dualidad sujeto-acción.

Todo esto pone de relieve la necesidad de la intervención humana para que la historia pueda «llegar a humanizar a los seres humanos una vez que éstos la hayan humanizado»⁵³⁴. Aunque con la conciencia de que esa intervención puede acabar en el más rotundo fracaso, precisamente porque los hombres nunca podrán estar seguros de que la trayectoria emprendida por sus opciones no haya obturado en un momento dado las mejores posibilidades para la existencia humana. De ahí que sea importante el máximo de previsión sobre decisiones futuras, aunque siempre es inevitable el riesgo histórico.

La concepción ellacuriana de la realidad histórica es, pues, poshegeliana y posmoderna y de ninguna manera se la puede encajar en los moldes de las filosofías de la historia de la modernidad. La propuesta de Ellacuría no cae en las aporías de los proyectos modernos de emancipación, basados en la idea de un fundamento inmutable, teleológico como fin, sentido o plenitud de la realidad, que hace de la historia un proyecto lineal y progresivo, orientado a la culminación en un final reconciliador. Se puede decir que la filosofía de la historia de Ellacuría se concreta como una filosofía de la praxis. Y esto por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque es una reflexión filosófica sobre las diferentes formas de la praxis; y, en segundo lugar, porque es un intento de fundamentación teórica del concepto de praxis histórica a partir

⁵³² Cfr. A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», *op. cit.*, pp. 113-114

⁵³³ Cfr. *Ibidem.*

⁵³⁴ «Ética fundamental», *op. cit.*

del análisis estructural de los elementos y los dinamismos que la integran⁵³⁵, con el objetivo de mostrar «a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica»⁵³⁶. La filosofía de la praxis histórica de Ellacuría se convierte así en el fundamento para construir una filosofía de la liberación a partir de la constatación de lo que es hoy la unidad del mundo humano, una unidad que cada vez es más *una*, pero una unidad «estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad»⁵³⁷.

Las características principales de este proyecto de filosofía de liberación las analizaremos en los siguientes capítulos. En un primer momento (década de los setenta) este proyecto está formulado en términos de una filosofía política como una filosofía histórica; y en un segundo momento (década de los ochenta), como una reflexión sobre la función liberadora de la filosofía con el objetivo de constituir una auténtica filosofía en su nivel formal con relación a una praxis histórica de liberación y desde las mayorías populares y los pueblos oprimidos como substancia de esa praxis.

⁵³⁵ Cfr. A. GONZÁLEZ, «prólogo», *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 10.

⁵³⁶ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 596.

⁵³⁷ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 980.

CAPÍTULO IV LA FILOSOFÍA POLÍTICA COMO FILOSOFÍA HISTÓRICA

En este capítulo estudiaremos los aspectos principales del proyecto de filosofía de la liberación que Ignacio Ellacuría desarrolló en la década de los setenta. En esta época, el esfuerzo de Ellacuría se puede caracterizar, en términos generales, como el intento de fundamentar teóricamente la politicidad de filosofía con el fin de hacerla efectiva respecto al cambio sociohistórico en América Latina. Lo que busca en última instancia es hacer que la filosofía se constituya en un saber operante y efectivo en la historia a través de su aporte en los procesos teóricos y prácticos de liberación⁵³⁸. Y esto pasa por repensar la dimensión política de la filosofía en un mundo humano que, en cuanto totalidad, se presenta como un mundo formalmente político: «Lo político, hoy más que nunca, es una dimensión englobante de todo lo que el hombre padece más que hace. No es sólo que lo político incida sobre toda otra dimensión, es, más bien, que todo lo que se hace y lo que se deja de hacer repercute en una medida o en otra en la configuración de lo político. Y, a su vez, esto que llamamos lo político a diferencia de la política, configura de modo singular lo que va a ser la vida personal. Creer que se puede llevar una vida personal al margen de lo

⁵³⁸ Para ELLACURÍA el objetivo de una filosofía latinoamericana no debe radicar tanto en la búsqueda de una estricta originalidad mediante la vuelta a valores culturales latinoamericanos, sino en la búsqueda de una estricta eficacia respecto de la situación del pueblo latinoamericano. Lo que debe buscarse no es primariamente originalidad teórica, sino eficacia histórica.

político, es una grave equivocación, más o menos culpable según los casos»⁵³⁹.

Para Ellacuría la politización del mundo histórico adquiere mayor relieve en el caso de América Latina a partir de la índole estructural de su situación de dependencia y subdesarrollo, como situación condicionante que determina los límites y posibilidades de acción y comportamiento de los individuos y del desarrollo de los pueblos involucrados y las formas que éste adquiere; pero también, a partir de la emergencia de movimientos populares de liberación en el continente que han buscado transformar la realidad sociopolítica para propiciar una nueva totalidad histórica.

Como ya se mencionó al comienzo del capítulo anterior, en esta década el continente latinoamericano era cada vez más una exigencia de liberación política, económica y social ante el fracaso del desarrollismo, la extensión y profundización de la pobreza y la entronización de dictaduras militares que aplicaban indiscriminadamente la represión como método preponderante para acallar la protesta y la agitación de los movimientos populares organizados y el accionar de los movimientos guerrilleros de izquierda. En el caso de El Salvador, a comienzos de la década de los setenta era un país agrario, pobre, con profundas desigualdades en la distribución de la riqueza. Su economía estaba basada en el cultivo y exportación de café, algodón y caña, y el proceso de industrialización incipiente padecía crecientes dificultades a consecuencia de la ruptura del Mercado Común Centroamericano en 1969, a raíz de la guerra contra Honduras. Así, crecimiento demográfico, vivienda, educación, salud y desempleo eran graves problemas sociales. Todo esto en el contexto de un dictadura militar que venía gobernando el país desde 1932, cuando los militares asumieron la gestión estatal después del aplastamiento de la insurrección de indígenas y campesinos, ocurrida en ese año. En esta década se da también en El Salvador la emergencia y consolidación de los grupos guerrilleros y la formación de un poderoso movimiento de masas organizado, como reacción a los continuos fraudes electorales, la represión y la exclusión social y política de las grandes mayorías pobres, en un pro-

⁵³⁹ «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, núm. 268, 1971, p. 61.

ceso socio-político que culminará en el estallido del conflicto armado en 1981.

La filosofía de Ellacuría nace de una experiencia personal enmarcada en este contexto histórico, y su reflexión no sería inteligible sin tener en cuenta esto. Ellacuría que había regresado a El Salvador en 1967, después de haber realizado su tesis doctoral con Zubiri, se encuentra con un continente convulsionado, con movimientos sociales y fuerzas políticas de izquierda que exigen un cambio radical en las estructuras económicas, sociales y políticas. Ante esta situación y en un país marcado por una crisis social y política profunda, Ellacuría no podía permanecer impasible ni mucho menos soslayar lo que estaba pasando. A Ellacuría le conmovió profundamente esta exigencia histórica de liberación:

El tercer mundo es la gran denuncia profética de lo mal orientados que tenemos los hombres las cosas de este mundo. Una sociedad que posibilita el tercer mundo es sin más una sociedad injusta, una sociedad inhumana, una sociedad pésimamente orientada. Y ése es el caso de la sociedad de consumo, que es la que ha llevado a la constitución del tercer mundo como tal [...] Pero no es solamente que el tercer mundo posibilite y exige la vuelta a los pobres. Es que además exige urgente e inmediatamente, a la par que ofrece las condiciones mejores para un cristianismo auténtico. Como tarea es, desde luego, una de las más grandes y entusiastamente que humanamente se pueda concebir. Es una tarea inmensa y urgente sin abstracciones y sin necesidad de pureza de intención, porque es en sí tarea esencialmente pura y purificadora; es una tarea de protesta, de rebelión contra la injusticia, es una tarea de solidaridad y entrega, de construcción de un nuevo mundo verdaderamente humano⁵⁴⁰.

Si se nos preguntara qué es lo que llevó en última instancia a Ellacuría a enderezar su reflexión filosófica hacia la liberación, hay que decir claramente que no fue ni la filosofía de Zubiri en sí misma, ni el cambio de la Iglesia a partir del concilio Vaticano II o la teología de la liberación, ni los movimientos populares de izquier-

⁵⁴⁰ «Ponencia sobre vida religiosa y tercer mundo», en *Reunión de Madrid: Primera reunión de los jesuitas centroamericanos en Europa*, Madrid, 26-30 de junio de 1969, citado por T. WHITFIELD, *op. cit.*, p. 41.

da; ni siquiera su pertenencia a una determinada generación de intelectuales latinoamericanos inquieta por los cambios políticos, como lo fue la generación de las décadas de los sesenta y setenta. Aunque todos estos factores hayan influido de una u otra forma, lo más determinante hay que buscarlo en lo que Jon Sobrino describe como la profunda compasión de Ellacuría por la tragedia de los pobres:

Serviste en la UCA, pero no últimamente a la UCA. Serviste en la Iglesia, pero no últimamente a la Iglesia. Serviste en la Compañía de Jesús pero no últimamente a la Compañía de Jesús. Cuanto más llegué a conocerte, más llegué a la convicción de que serviste a los pobres de este país y de todo el tercer mundo, y de que este servicio es lo que dio ultimidad a tu vida. Eras discípulo fiel de Zubiri, filósofo y teólogo de la liberación, teórico de movimientos populares, pero no peleabas por esas teorías como si fuesen un «dogma». Más bien cambiabas tus puntos de vista —tú, inflexible— y cuando lo hacías una sola cosa era lo que te hacía cambiar: la tragedia de los pobres. Por eso, pienso, que si algún «dogma» inamovible tuviste, éste fue sólo uno: el dolor de los pueblos crucificados [...] Y esto me llevó a la conclusión de que ante todo y por encima de todo eras un hombre de compasión y de misericordia, de que lo último dentro de tí, tus entrañas y tu corazón, se removieron ante el inmenso dolor de este pueblo ⁵⁴¹.

Así, en este contexto histórico, Ellacuría orienta su reflexión hacia lo político, por cuanto la apertura a la realidad en América Latina pasa por lo político como dimensión condicionante de cualquier proceso particular y de cualquier otra dimensión, sea social, económica o cultural. A los ojos de Ellacuría, la politización que experimenta la realidad latinoamericana verifica en la praxis la tesis de la importancia metafísica de la historia, a la vez que pone en evidencia la insuficiencia y la parcialidad de las posiciones naturalistas o subjetivistas:

El mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de esa historia es la sociedad y el objeto de ella el proceso socio-polí-

⁵⁴¹ J. SOBRINO, «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado» (II), *op. cit.*, p. 240.

tico entero. Hay un claro sobrepasamiento de posiciones subjetivistas hacia la objetividad y realidad de lo histórico. Frente a la coseidad objetiva del mundo natural se afirma la especificidad de lo humano, pero frente a la subjetividad de lo humano-individual se afirma lo humano histórico. Esta dimensión de lo humano histórico engloba la dimensión natural y la dimensión individual. No es idealista-subjetivista, pero tampoco materialista-colectivista ⁵⁴².

Desde el hecho de la politización —entendida como el último carácter concreto y definitorio que tiene la sociedad como proceso dinámico y como totalidad condicionante de cualquier proceso particular—, la «cuestión social» ya no aparece como una cuestión más, sino como la cuestión por antonomasia, «en la que toman su realidad y significado total y concreto todas las demás cuestiones» ⁵⁴³. Por lo mismo, la cuestión social es la cuestión de la realización plena del hombre y de la historia, es el problema de la liberación histórica como proceso de revelación y realización de la realidad. En este sentido, la politización se identifica para Ellacuría con «el intento de redención de la situación catastrófica de la humanidad, del hombre social [...] de querer salvar a los hombres en su más concreta realidad histórica» ⁵⁴⁴. Si la historia ha surgido como un proceso de liberación desde la naturaleza, la politización debe dar paso a una nueva totalidad que haga irrumpir «en la naturaleza no sólo una libertad individual sino una libertad colectiva o social —con sus condiciones— sin las que aquella es pura ficción formal» ⁵⁴⁵.

1. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA

Es la implicación de lo político con la totalidad del mundo humano lo que justifica para Ellacuría la relación de la filosofía con lo político. Lo que importa ahora es determinar el sentido específico de esa relación. Este es el tema central que Ellacuría desarro-

⁵⁴² «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 339.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 340.

⁵⁴⁴ *Teología política, op. cit.*, p. 5

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

lla en su artículo «Filosofía y política» de 1972⁵⁴⁶. Ellacuría busca determinar la politización de la filosofía a partir del concepto mismo de filosofía y no de consideraciones extrínsecas al quehacer filosófico o de consideraciones puramente éticas. Es la filosofía misma, en una determinada situación histórica, la que lleva al filósofo a enfrentar el problema de la sociedad y del estado, y de la vida pública en general —los modos de vida social y colectiva— en cuanto éstos afectan la realización personal de los individuos.

Ellacuría reconoce que en la historia de la filosofía ha habido una estricta filosofía de la política que se ha dado en llamar filosofía política. La mayoría de los filósofos han tomado como objeto de estudio la política en cuanto tal y han buscado estudiar y esclarecer temas políticos e, incluso, la dimensión política del hombre. Problemas como los del Estado, la ley, la autoridad, las formas de gobierno, el derecho a la rebelión, entre otros, han sido tratados teóricamente por los filósofos desde la base de cada una de las metafísicas propias. Este saber teórico sobre la política ha tenido una dimensión práctica, en cuanto se ha pretendido un saber dirigido a una práctica en el sentido de una filosofía normativa que anuncia el ser como un deber ser político. Además, en algunos casos, se ha buscado —al considerarse el filósofo en la cumbre de la racionalidad— la dirección inmediata de la gestión pública. «Así, Platón buscaba dónde poner en práctica sus ideas políticas y Tomás Moro fantaseaba un reino, donde pudieran ponerse en ejercicio sus utopías políticas como ideal de la acción humana comunitaria. Platón acabará viendo que a los filósofos algo les falta para ser gobernantes y reclamará, entonces, que los gobernantes procuren ser filósofos»⁵⁴⁷.

Para Ellacuría estos planteamientos —el tratamiento teórico de la política y el sentido práctico, como gestión activa de la política— no son lo suficientemente radicales para enfrentar el tema de filo-

⁵⁴⁶ Filosofía y política», en I. ELLACURÍA, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, UCA editores, San Salvador, 1991, pp 50-51. El artículo fue impreso originalmente en Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) Núm. 284, junio de 1972, pp 373-386. Aquí citaremos la reimpresión de 1991.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 49.

sofía y política. El primero, porque asume lo político como una región específica de la realidad con sus propias particularidades, separada del resto de realidades. Lo cual supone en el fondo una consideración destotalizada y ahistórica de la realidad. «Los filósofos separan trozos de la realidad: la zona de lo material, la zona de lo orgánico, la zona de lo humano, etc., y la zona de lo político. A estas zonas, a estas regiones dicen enfocar desde el ser, desde la idea, desde el sentido, desde el ente, etc., y con ello piensan que filosofan sobre la realidad y piensan que entran más realidad en su filosofar»⁵⁴⁸. El planteamiento implicado en la filosofía de la política es, pues, un planteamiento idealista porque no se instala en la realidad misma en su total y concreta realización, que es el ámbito de la historicidad y de la praxis. En este sentido, las filosofías idealistas son filosofías que pretenden separarse de la realidad concreta y total de modo que pretenden ser no «históricas»; pero el dinamismo histórico de la realidad es condición esencial de la realidad misma y es en cuanto dinamismo histórico algo político⁵⁴⁹. El segundo, porque la efectividad política de la filosofía no puede entenderse como una acción inmediata ni como dirección de la gestión estatal o de la acción política restrictivamente entendida, reduciendo así el aporte específico de la filosofía al impedirle o limitarle su capacidad crítica y creativa. Ciertamente la filosofía debe enfrentar e intervenir en la realidad sociopolítica, pero la justificación de esa intervención y el modo de realizarla exige que se redefina de manera distinta el problema de la politicidad de la filosofía a la luz del horizonte de la historicidad.

Por ello Ellacuría propone pasar de la filosofía de lo político a la filosofía política: «Entenderíamos como filosofía de lo político lo que tradicionalmente ha sido la política como parte de la filosofía, como parte del saber teórico que pretende ser la filosofía; entenderíamos como filosofía política la necesidad que tiene toda filosofía —por el mero hecho de ser filosofía— a tener toda ella una dimensión política»⁵⁵⁰. La propuesta está enmarcada dentro de su

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁴⁹ Cfr. Curso «Antropología política» (1972). *Archivo Ignacio Ellacuría*. Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.

⁵⁵⁰ «Filosofía y política», *op. cit.*, p. 49.

concepción histórica de la realidad y es desde ella que Ellacuría la fundamenta. En esta línea apela a dos razones: una, referida a la historicidad intrínseca de la filosofía; la otra, al objeto mismo de la filosofía, que como ya sabemos, para Ellacuría se identifica con la historia.

Con relación a la primera razón, Ellacuría señala que el carácter mismo de lo que es el filósofo hace que toda su actividad filosófica sea de una u otra forma algo político:

El filósofo —si realmente lo es— filosofa desde su situación, y esta situación es hoy más que nunca una situación pública y política, configurada últimamente por esta dimensión de publicidad política. Hoy más que nunca, la situación del hombre y la situación del pensador vivo están condicionadas por esa especial totalidad totalizante que es lo político. Que condicione su pensamiento no significa, por lo pronto, que lo deforme, pero, para evitar esa posible deformación, el filósofo debe tomar conciencia activa de ese necesario condicionamiento⁵⁵¹.

Pero en un nivel más radical, la experiencia histórica de la que parte el filósofo no es solamente mera circunstancia condicionante, sino el lugar fundamental del teorizar filosófico y sólo instalado vitalmente en ella podrá producir una filosofía operante y efectiva⁵⁵². Por ello «así como sería absurdo filosofar desde la propia situación al margen de lo que han alcanzado las ciencias positivas, las realizaciones técnicas, las experiencias poéticas, etc., también lo es filosofar al margen de lo que es en cada caso la actual experiencia histórica, y esta experiencia es ciertamente política»⁵⁵³. Además, el filósofo es un factor determinante de esa experiencia histórica; cada filósofo produce un pensamiento público que actúa efectivamente sobre la constitución de la sociedad. «Del filósofo se espera una interpretación de la realidad total y, en cuanto total, concreta; de ahí que, por comisión o por omisión, en la totalidad de esa concreción opera sobre la sociedad. Si su interpretación no in-

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² Cfr. Curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

⁵⁵³ «Filosofía y política, *op. cit.*, p. 50.

terviene como fermento crítico de esa situación, la acción teórica del filósofo es operativa en su omisión, porque esa situación ha quedado robustecida»⁵⁵⁴.

La segunda razón apela a la historia como objeto de la filosofía. En este sentido, para Ellacuría la filosofía política sería más bien una *filosofía histórica*, esto es, una filosofía que asume la historia como objeto y punto de partida, si es que por historia se entiende la totalidad procesual de la realidad humana en su más real concreción. Y en cuanto la historia es forzosamente política, debido al carácter público y social del dinamismo de actualización de posibilidades, «no puede menos de ocurrir la politización también de la metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad»⁵⁵⁵. El carácter histórico y político de su objeto obliga, pues, a la filosofía a historizarse y politizarse participando activamente en un proceso que en su transformación debe ir revelando y plenificando la realidad, y que se seguirá revelando en el proceso abierto de la historia.

Si esto es así, lo que hay que determinar ahora es «la recta politización de la filosofía», esto es, su contribución efectiva —como modo de saber— al proceso de liberación y de apertura de la historia. Esta politización no puede consistir en algo que le impida por subordinación o por limitación su entrega plena y libre a lo total y último de la realidad. Ellacuría considera que ciertas politizaciones del quehacer filosófico impiden de hecho la misión fundamental de la filosofía. Esto ocurre siempre que se subordina la filosofía a una instancia extraña a ella o cuando se cultivan problemas filosóficos para que después puedan ser utilizados por los políticos. Los ejemplos históricos de la escolástica católica y de la escolástica marxista-leninista muestran ese tipo de subordinación que lleva a la negación de la filosofía, pues se trata de una politización negadora de la autonomía del quehacer filosófico, que si bien es relacional a una praxis, lo es de distinta manera a como lo han practicado esos ejemplos históricos. «La razón última para negar esta forma de politización estribaría en que tal cultivo de la

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 51.

filosofía no es posible por carecer de la debida situacionalidad, pero aunque esto fuera posible no sería una politización de la filosofía en sí, sino de la filosofía en otra instancia extraña a ella. En este planteamiento suele haber dos peligros que no por opuestos entre sí dejan de tener la misma raíz: uno, el de encerrarse en la torre de marfil que posibilita la huida del compromiso real; otro, el de entregarse, de hecho, al servicio del grupo dominante en la propia cultura»⁵⁵⁶.

Pero aparte de esta limitación fundamental, Ellacuría señala que la politización de la filosofía puede caer en otras limitaciones más circunstanciales, pero igualmente peligrosas para el quehacer filosófico por cuanto impiden que la filosofía se constituya en un saber riguroso de la realidad. Entre ellas estarían: la superficialización inmediatesta de sus temas, de modo que sólo sea tratado lo que es inmediatamente útil para una acción política, «sin permitir el enfoque desde algo que no es en sí mismo inmediato y que como tal necesita de un determinado tratamiento teórico»⁵⁵⁷; la utilización y valoración de sus desarrollos por su efectividad inmediata «en beneficio de una ideología preconcebida y extraña al hallazgo filosófico»⁵⁵⁸; y la falta de distancia crítica del acontecer político que lleva a su reducción —implícita o explícita— a ser mera justificación teórica de una estructura social.

Estas mismas ideas son expresadas por Ellacuría en un texto inédito de 1986⁵⁵⁹. El compromiso ético y teórico con lo político no debe implicar la politización total de la filosofía, pues con ello se pervertiría su mismidad histórica al privar al filósofo de su independencia y de su sometimiento a la verdad en aras de una causa política o de una ideología determinada. Esto no significa que la filosofía no deba politizarse, pues lo político «no cobra toda su dimensión ni es iluminado convenientemente si la filosofía no da su

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ «La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política».

Texto que sirvió de introducción a un curso sobre el problema centroamericano, que ELLACURÍA impartió en 1986, en la UCA. Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

aporte propio». Pero lo que la filosofía nunca puede olvidar en su necesaria politización es la función que desempeña en la sociedad sea por lo que hace o por lo que deja de hacer. Y al tener esta función debe intentar realizarla de la mejor manera posible buscando constituirse en «conciencia crítica desde una ciencia crítica de la praxis».

En esta línea Ellacuría propone una síntesis o codeterminación estructural de los dos tipos de vida, para que cada uno en sí mismo sea lo que debe ser en una unidad superior que los potencie a ambos. «Un *bios politikós*, sólo o casi exclusivamente *politikós*, carece de las condiciones y fuerza necesaria, para realizar el bien. Un *bios theoretikós* sólo o casi exclusivamente *theoretikós* corre el peligro de quedar sin raíces y de no dar frutos: un *bios theoretikós* que no pone un ojo en la realidad sociopolítica corre el peligro de ideologizarse; un *bios theoretikós* sobre temas que no afectan al hombre carece de raíces que le dan vida y contenido; un *bios theoretikós* que no vaya a la realidad, al menos personal, dejar de ser fructuoso»⁵⁶⁰.

Según Ellacuría, esta síntesis superior del *bios-theoretikós* y del *bios-politikós* puede hacerse con predominancia de uno de los dos *bios*, porque se trata de una codeterminación estructural, más que de una relación dialéctica. Pero en conjunto debe haber una potenciación mutua, aunque en lo individual o grupal pueda haber diferenciaciones. Para Ellacuría esta misma síntesis también puede ser válida para iluminar la actuación del conjunto de la universidad en un contexto histórico-social determinado: aunque en la universidad hay diversas funciones, unas más teóricas y otras más prácticas —docencia, investigación y proyección social, con su propia autonomía y especificidad—, el planteamiento teórico y políticamente correcto es qué debe hacer el conjunto, la totalidad de la universidad, en y a través de sus elementos y actividades diferenciadas que la constituyen y la dinamizan, para contribuir a la transformación de la sociedad⁵⁶¹.

A partir de estas consideraciones, Ellacuría afirma que la realización adecuada de la politicidad de la filosofía exige que ésta se

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ Cfr. «Universidad y política», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 383, 1980.

instale en la realidad misma en su total y concreta realización, esto es, en el ámbito de la praxis transformadora, de la historicidad de la realidad. El lugar filosófico de máxima densidad de lo real no es ni la naturaleza ni la subjetividad individual, sino la realidad histórico-social que las supera a ambas pero asumiéndolas positivamente en una unidad superior⁵⁶². Si se parte de la naturaleza como lugar preeminente de realidad y de objetividad, la filosofía se ideologizaría al abstraer y fijar la realidad, y sufriría una politización por escape de la realidad política. Si bien la objetividad de la naturaleza tiene su valor al poder ofrecer un apoyo independiente de toda subjetividad idealista, de hecho lleva a planteamientos estáticos sobre la realidad, ajenos a la praxis. Si se parte de la subjetividad personal como la realidad por excelencia, también la filosofía se ideologizaría al hacer al mundo y a la historia añadidos extrínsecos al hombre, y la llevaría a una politización inadecuada al propender a concebir individualmente la realización humana y al no llevar de por sí a una praxis social e histórica. «A partir de la realidad histórico-social, en cambio, se asumen los valores de las otras dos vías en la negación de sus límites; la realidad personal y comunitaria del hombre histórico y social supera la objetividad de la naturaleza y la subjetividad transcendental personal; la realidad del hombre social excluye que la coherencia immanente con el proceso histórico se diluya en subjetividad idealista, y esa misma realidad como personal y comunitaria excluye el extrinsecismo estático de la objetividad de la naturaleza»⁵⁶³.

En esta línea la debida politización de la filosofía consistiría en «pensar con total radicalidad a la altura del tiempo en que se vive en la línea de la creación de una nueva conciencia de por sí transformadora más que en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política»⁵⁶⁴. Es decir, la politización de la filosofía debe ir orientada a que la filosofía, sin dejar de ser filosofía, busque una acción transformadora del mundo y de la sociedad para posibilitar la revelación cada vez mayor de la realidad

⁵⁶² Cfr. *Teología política*, *op. cit.*, pp. 47-50.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁶⁴ «Filosofía y política», *op. cit.*, p. 54.

a través de una conciencia hecha crítica en la praxis. Y para ello se requiere, a juicio de Ellacuría, «hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta» y con relación al dinamismo de la realidad concreta⁵⁶⁵.

1.1. El logos histórico como el logos adecuado para la politización de la filosofía

Conforme al planteamiento anterior, se trata para Ellacuría de ejercitar un *logos histórico* que indague la realidad, pero que la indague en su acción y concreción histórica. Y en este sentido, es un *logos* histórico que supera a un logos puramente contemplativo y a un *logos* puramente transformativo o práxico. Ciertamente el *logos* o la inteligencia contemplativa es un valor en cuanto considera que el saber es una condición indispensable del hacerse humano y del hacer histórico; pero es principio de mistificación en cuanto no capta los condicionamientos del saber y/o en cuanto se reduce a un saber por saber, desvinculado de la praxis. Una filosofía producida desde un *logos* meramente contemplativo queda cuestionada desde la realidad histórica o como abstracta o como potenciadora de una situación falsa e injusta, sin que esto implique minusvalorar el aporte que puede tener el saber filosófico, sobre todo cuando se constituye en un saber crítico, en el cambio estructural de la sociedad.

Por su parte, el *logos* o la inteligencia práctica si bien busca primordialmente la dirección sabia de una acción transformadora de la propia vida y del mundo, corre el peligro de ideologizarse y de politizar falsamente la realidad en la medida que no sea la inteligencia la que dirige sino otros intereses que utilizan la inteligencia como puro factor técnico. Es la praxis la que verifica la teoría, pero es la teoría verdadera la que debe intentar realizarse; y esto exige una autonomía del momento teórico que puede quedar anulada al absolutizarse el carácter práxico de la inteligencia. Ciertamente la filosofía cultivada desde un *logos* práxico es fundamental en la crítica y en la dirección ética de todo aquello que está en proceso y

⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 53-54.

de la realidad humana misma como realidad en proceso y como realidad intrínsecamente procesual. «Es la filosofía la que puede en parte indicar el sentido y tender a la totalidad del sentido, lo cual da su puesto a los sentidos particulares y totaliza el valor último de esos sentidos particulares»⁵⁶⁶. Sin embargo, el saber del sentido no es un saber puramente ético, sino que es también un saber teórico, aunque en relación con una praxis ética, una praxis política.

El *logos* o inteligencia histórica, en cambio, es «una inteligencia situada, es decir, una inteligencia que sabe que no puede 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, supone e implica que la realidad es histórica y que, por tanto, sólo un *logos* de la historia, un *logos* histórico, un *logos* dinámico puede dar razón de la realidad»⁵⁶⁷.

Por esta razón, el *logos* histórico no sólo se sitúa en la propia circunstancia histórica y en ella se instala y se radicaliza sino que es quien más realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de la aparición de la realidad. Necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práxica y las sintetiza en cuanto intenta la transformación de la historia, pero buscando a la vez su comprensión y la iluminación de esa transformación. En cuanto síntesis del *logos* contemplativo y del *logos* práxico es el *logos* propio para la recta politización de la filosofía por cuanto busca una transformación de la historia desde los dinamismos que le son propios, pero la busca conforme a su propio *logos*, es decir, un *logos* que no es meramente natural pero que tampoco es un mero reflejo de lo que ocurre en otros niveles, en cuanto asume conscientemente sus condicionamientos biográficos e históricos.

Desde esta perspectiva, la reflexión filosófica ejercitada desde un *logos* histórico, «no intenta tan sólo determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe verificar, hacer verdadero y real lo que

⁵⁶⁶ Curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

⁵⁶⁷ «Filosofía y política», *op. cit.*, p. 60.

ya es en sí principio de verdad»⁵⁶⁸. En esta interacción entre la necesaria realización del concepto y su carácter verdadero es donde radica, justamente, su efectividad tanto política como filosófica:

El pensar debe ser efectivo, pero la efectuación debe ser verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación⁵⁶⁹.

Evidentemente esto implica que se filosofa efectivamente desde una situación real y concreta en función de posibilitar el acceso a la totalidad de la realidad. «Que esta totalidad de lo real no esté dada, sino que haya que hacerla, que sólo en este hacer podamos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad —en el doble sentido de que el hacer sea la condición de la iluminación real y de que lo hecho en el hacer pueda ser una aparición nueva de realidad— es cierto, pero no excluye, antes exige una profunda dedicación y una captación técnica para que la contribución a esa efección de la realidad y a esa iluminación sea estrictamente filosófica»⁵⁷⁰ Y es que si la filosofía pretende constituirse en conciencia crítica de la praxis, ello exige que se constituya en un saber riguroso de la praxis, «que debe ser más que nunca ciencia, y la ciencia nunca se improvisa»⁵⁷¹.

1.2. Sócrates como modelo de filósofo político

Para Ellacuría la filosofía así entendida encuentra en Sócrates el modelo de lo que debe ser un filósofo político en la línea de un

⁵⁶⁸ «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 346.

⁵⁶⁹ «Filosofía y política», *op. cit.*, p. 54.

⁵⁷⁰ *Ibidem.*

⁵⁷¹ *Ibidem.*

filosofar ejercitado desde un logos histórico, que sintetiza la necesidad de saber y la necesidad de actuar⁵⁷². Efectivamente lo que Sócrates aporta primariamente, según Ellacuría, no es un estricto saber político sino las condiciones para un hacer político justo:

Quería saber, pero lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer a la ciudad. Su saber es, por tanto, un saber humano y un saber político, no sólo porque el objeto de ese saber sea el hombre y la ciudad sino porque su objetivo era la recta humanización y la recta politización [...] no le importaba tan sólo saber cómo son las cosas [...] sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas⁵⁷³.

Ellacuría destaca que con esta dedicación al conocimiento y a la transformación del mundo humano-social, lejos de trivializarse la filosofía, Sócrates y sus discípulos inician un verdadero pensar teórico sobre algunos de los temas fundamentales de la realidad política, tal y como se puede ver ya organizadamente en Platón y Aristóteles, aunque éstos, a diferencia de aquél, se dedicaron más a hacer filosofía de la política y no filosofía política. Y es que el modo de intervención de Sócrates es específicamente filosófico y no estrictamente el propio de los políticos. No quiere ocupar ninguno de los cargos políticos, porque lo que busca no es ejercitar el poder sino que el poder se ejercite bien⁵⁷⁴; pero se trata de una

⁵⁷² Cfr. Curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*, lección primera: el ejemplo de Sócrates; y «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, pp. 42-44.

⁵⁷³ «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 43.

⁵⁷⁴ *Apología de Sócrates*, 31 d-e: «Ahora bien: tal vez parezca chocante el hecho de que yo, como es sabido, vaya por doquier aconsejando en privado del modo referido y metiéndome en cosas ajenas, y, en cambio, no me atreva a subir ante vuestra Asamblea para aconsejar públicamente a la ciudad. Mas la causa de ello es lo que muchas veces me habéis oído decir en muchos lugares, que sobre mí siento la influencia de algún dios y de algún genio [...] se trata de una voz que comenzó a mostrármese en mi infancia, la cual siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello. Eso es lo que se opone a que yo me dedique a la política, y me parece que se opone con sobrada razón. Podéis estar seguros, atenienses, de que, si yo me hubiese puesto hace tiempo a intervenir en la política, tiempo ha que se me habría dado muerte y ni a vosotros ni a mí mismo habría sido útil en cosa alguna». Citado por ELLACURÍA, curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

intervención filosófica en la realidad sociopolítica que resulta estrictamente política por cuanto se convierte en una fuerza pública, no en cuanto pura teoría, sino en cuanto teoría comunicada; es decir, desata comportamientos individuales, que son comportamientos hechos públicos y, consiguientemente, incidentes en la realidad pública. Para Ellacuría la muerte de Sócrates, tal y como la presenta Platón, es prueba de la peligrosidad pública de un pensamiento filosófico político y políticamente efectivo.

En esta línea Ellacuría ve en Sócrates un ejemplo concreto de su visión de lo que debe ser la práctica filosófica como una forma de vida entregada a la transformación y a la humanización de la realidad social e histórica. Para Ellacuría la originalidad de Sócrates radica en haber convertido la filosofía misma en una existencia ética caracterizada por el olvido de sí y de lo suyo para dedicarse al bien de los otros y de la ciudad; es la propia vocación filosófica y la fidelidad a sí mismo lo que le lleva a ocuparse con la realidad política para lograr su transformación. Y el gran testigo de su dedicación desprendida es, precisamente, su propia pobreza⁵⁷⁵.

En esta visión, la autenticidad de la filosofía reside en su carácter de terapéutica de la razón, apartándola de una orientación puramente especulativa con el fin de dirigirla al análisis de los hechos concretos vividos por los hombres y llegar, de este modo, a una valoración del recto comportamiento humano. Su modo específico es el de despertar la conciencia tanto de los individuos como del pueblo.

Según Ellacuría, la conciencia tiene en Sócrates una clara dimensión de saber pero también una dimensión de querer hacer lo

⁵⁷⁵ *Apología*, 31 a-c: «Que hay una perfecta armonía entre mi conducta y el hecho de haber sido entregado a la ciudad por el dios, podéis conocerlo por esto: no cuadra bien a cosa humana el que yo no me haya cuidado de ninguno de mis intereses y haya permanecido indiferente durante años ante el descuido de todo lo de mi casa y, en cambio, haya trabajado siempre en interés vuestro, acercándome en privado a cada uno de vosotros [...] para tratar de moveros a prestar atención a la virtud. Y si yo hubiese obtenido de esto algún provecho y os hubiese dado estos consejos a cambio de una paga, habría tenido alguna razón personal para obrar así [...] Y de que esto es así presento un testigo que considero fehaciente: mi pobreza». Citado por ELLACURÍA, curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

justo⁵⁷⁶. Y este intento de despertar la conciencia de la ignorancia y de la injusticia es lo que le causa la enemistad y la persecución⁵⁷⁷. Lo que Sócrates busca es que la ciudad y los ciudadanos se comporten éticamente, con lo que su percepción de la política está más relacionada con lo ético que con lo técnico. Pero para Sócrates lo ético es un saber estricto, que necesita de un especialista por la dificultad y gravedad del problema político⁵⁷⁸. Es un saber que debe construirse a partir de una revisión crítica del código de ideas morales de la *polis* y de aquellas creencias que impiden el acceso al conocimiento verdadero. A esto apunta, justamente, la *ironía* socrática que en realidad es un estímulo y una exhortación a la re-

⁵⁷⁶ *Apología*, 29 d-e: «Agradezco vuestras palabras y os estimo, atenienses, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquél de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado, y así, seguiré diciendo: *Hombres de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad, y porque tu alma sea lo mejor posible?*, y si alguno de vosotros se muestra en desacuerdo conmigo y asegura preocuparse, no lo dejaré marcharse al punto ni yo me alejaré, sino que le haré preguntas, lo examinaré, le pediré cuentas, y, si no me parece estar en posesión de la virtud, aunque lo diga, le echaré en cara su poco aprecio de lo que más vale y que estime en más lo que es más vil [...] Pues eso es lo que ordena el dios, sabedlo bien, y yo considero que no habéis tenido en la ciudad hasta la fecha un bien mayor que mi labor al servicio del dios». Citado por ELLACURÍA, curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

⁵⁷⁷ *Apología*, 36 b-c: «[...] qué castigo debo sufrir o qué multa pagar por no haber tenido en la vida punto de reposo, por haberme despreocupado de aquello que constituye la preocupación de la mayor parte de los hombres, las ganancias, el gobierno de la casa, el generalato, los discursos ante el pueblo, todos los cargos públicos, las conjuraciones». Citado por ELLACURÍA, curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

⁵⁷⁸ *Apología*, 38 a: «[...] Porque si digo que eso es desobedecer al dios y que por esa razón es imposible renunciar a esa actividad, no me creeréis, por considerar que se trata de una evasiva mía; si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo y a los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida, eso me lo creeréis todavía menos». Citado por ELLACURÍA, curso «Antropología política» (1972), *op. cit.*

flexión crítica de las cuestiones humanas como base preparatoria para una investigación teórica del sentido y del contenido de las diversas virtudes:

Como decía Sócrates delante de sus acusadores él hacía algo excepcional, algo que no hace todo el mundo. Poseía una sabiduría, pero una sabiduría humana, la que le compete al hombre y la que por tanto, todo hombre debiera pretender en alguna medida. Cuando un hombre no se preocupa de ella, lo que es peor, cree poseerla no poseyéndola, cae en delito de inhumanidad y debe considerarse como peligroso, sobre todo si está a cargo de otros o está al frente del estado⁵⁷⁹.

Ahora bien, a diferencia de Sócrates, para Ellacuría hacer de la liberación una forma de vida no es solamente un problema ético o político, es más radicalmente una cuestión filosófica, porque toca al punto de partida del filosofar mismo. Es la misma historicidad de la filosofía y la de su objeto lo que lleva al filósofo a politizarse y a vincularse históricamente a una praxis liberadora⁵⁸⁰. Precisamente sobre la base de esta concepción, Ellacuría escribe en 1976 el artículo «Filosofía ¿para qué?», que se puede considerar como el primer escrito en el que expresa explícitamente su intención de constituir una filosofía de la praxis liberadora. En dicho artículo la filosofía aparece como un ejercicio estrictamente racional vinculado a una praxis histórica transformadora, para posibilitar la liberación de los individuos y de los pueblos mediante «la búsqueda y el anuncio de la verdad frente a lo que la impide»⁵⁸¹. El aporte de la filosofía en este proceso es fundamental, porque si bien es cierto que nuestros pueblos necesitan de transformación, ésta tiene que ser una «transformación llena de verdad; de lo contrario no vamos a la liberación del hombre sino a su alienación»⁵⁸². Se trata, por tanto, de buscar y de posibilitar la plenitud de la verdad, «esto, es, no de la mera ausencia del error sino de la presen-

⁵⁷⁹ «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, pp. 45-46.

⁵⁸⁰ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *op. cit.*, p. 987.

⁵⁸¹ «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 48.

⁵⁸² *Ibidem*.

cia plena de la realidad» como ingrediente indispensable en la liberación integral de la humanidad⁵⁸³. En este esfuerzo la filosofía no es la única instancia teórica, sobre todo cuando han surgido y proliferado grupos de ciencias que han sustituido con ventajas el saber “especulativo” que han profesado los filósofos; pero aunque esto sea así, la radicalidad del saber filosófico por su orientación hacia la ultimidad y totalidad de lo real, hacen de él un momento teórico insustituible «sin el que a la postre le faltaría a la humanidad racionalidad y criticidad»⁵⁸⁴.

2. LA METAFÍSICA COMO BASE METODOLÓGICA E INSTRUMENTAL DE LA FILOSOFÍA

Para Ellacuría, consecuente con el método filosófico zubiriano de «positividad talitativa-talidad-función trascendental», las ciencias positivas son indispensables como instrumentos de acceso a lo que realmente es la realidad, y, en este sentido, son un momento constitutivo de la filosofía en su propósito de dar cuenta de la totalidad de lo real en cuanto tal⁵⁸⁵. Lo cual no significa para Ellacuría que se asuma ingenuamente todo lo que las ciencias dan, los datos, su hermenéutica y su teorización. Las ciencias utilizan una serie de «esquemas» y unos supuestos que no están debidamente justificados. Lo que a la filosofía le obliga de los datos de las ciencias es tan sólo aquella dimensión por la que son datos «de» la realidad, y no aquella, siempre presente en el saber científico, en que son datos interpretados.

En este sentido, Ellacuría señala que la filosofía no trabaja en el fondo sobre los datos que en cada momento le dan las ciencias,

⁵⁸³ Ibidem.

⁵⁸⁴ Ibidem, p. 45. En esta línea a ELLACURÍA le gustaba citar frecuentemente el texto de la *Lógica* de Hegel, citado por ZUBIRI en *Naturaleza, Historia, Dios*: «Tan extraño como un pueblo para quien se hubieran hecho insensibles su Derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su Metafísica, un pueblo en el cual el espíritu ocupado de su propia esencia no tiene en él existencia actual ninguna». En X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 225-226.

⁵⁸⁵ Cfr. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», op. cit. pp. 60 ss.

sino sobre la realidad que las ciencias le han hecho accesible con mayor o menor rigor crítico. Ni que decir tiene que la investigación científica, puede anular todo un tipo de soluciones filosóficas que aparecen en contradicción con los hechos o, al menos, completamente ajenas a ellos. El aporte científico es indispensable, pues, para plantear con rigor el problema filosófico, precisamente para determinar de qué realidad se trata y para lograr un cierto acercamiento crítico a esa realidad, sin olvidar, por supuesto, los condicionamientos de todo tipo que implica ese acercamiento y que deben ser tenidos en cuenta y «juzgados» desde diversas críticas⁵⁸⁶.

El problema para Ellacuría radica cuando se tiende a creer que el pensar filosófico no añade nada al conocimiento de la realidad, al reducir su aporte al análisis del lenguaje o al considerar el saber filosófico como una mera síntesis reflexiva de los aportes que en cada época vayan proporcionando las ciencias positivas. Y es que para Ellacuría el aporte científico no agota todo saber *posible*, críticamente justificado, de aquella misma realidad que él hace presente, sobre todo en la determinación de su talidad y de su función trascendental. Reducir la realidad a su funcionamiento empírico es para Ellacuría algo que disminuye y recorta el ámbito de realidad y deja lo más rico de ella fuera de una consideración y tratamiento racionales. «Dejarse llevar por la riqueza de la realidad puede dejar al hombre en la ambigüedad de la incertidumbre; pero atenerse sólo a lo que puede alcanzar certeza comprobable, es dejar lo más rico de la realidad a la fantasía de los imaginativos y a la aventura de los emocionales [...] El filósofo corre el peligro de especular y de dar como real lo que es mero resultado de su especulación, pero el científico corre el peligro de negar el estatuto de real a algo que lo es y que, además, puede estar operando, aunque de una forma no directamente verificable»⁵⁸⁷.

En este sentido, Ellacuría señala que la mera consideración físico-empírica o positiva de la realidad sería aquella que no toma en consideración explícita todo lo que tiene entre manos; no llegaría a la plenitud de lo talitativo y menos aún a la plenitud de lo

⁵⁸⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁸⁷ «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 44.

trascendental. Esta es una postura congruente con la crítica que Zubiri le hace al positivismo:

El positivismo es una concepción —no completa— de la intelección campal, pero es ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad [...] El positivismo se limita a los enunciados lógicos de esta intelección. Pero estos enunciados son tan sólo su expresión lógica; no constituyen la estructura formal del conocimiento que es marcha intelectual. En tercer lugar, esta marcha es creadora. El positivismo lógico es ciego para esta dimensión creadora del conocimiento ⁵⁸⁸.

El positivismo no se percata de que la intelección racional no es una marcha hacia el conocimiento, sino que el conocimiento mismo es marcha intelectual en la realidad. Los enunciados lógicos de que se ocupa el positivismo son solamente expresiones lógicas de la intelección racional, no la estructura formal del conocimiento en tanto marcha intelectual. En esa misma medida, el positivismo tampoco se percata de la dimensión creadora de la intelección racional, dimensión que no consiste en enunciar nuevas proposiciones o en descomponer analíticamente los enunciados lingüísticos sino en descubrir nuevas direcciones de marcha intelectual hacia el fundamento mundanal de las cosas reales actualizadas en la aprehensión primordial de realidad.

Ellacuría es consciente que la filosofía entendida como metafísica no goza en la actualidad de la vigencia que tuvo en el pasado y que, por tanto, la pretensión de tratar acerca de todas las cosas en cuanto ellas forman una unidad es una pretensión que hoy está desfasada. Sin embargo, para él es evidente su fuerza entre los mayores y mejores filósofos que clásicamente han buscado esa unidad de todas las cosas por distintos caminos, ya sea por el camino de la construcción mental o por el camino de la realidad misma. Además, esta tendencia a repensar la realidad como un todo es una de las dimensiones del filosofar zubiriano que más aprecia Ellacuría, y que está en la línea de lo que han intentado los filósofos con los que dialoga Zubiri: Parménides, Platón, Aristóteles, Leibniz, Hume,

⁵⁸⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 216.

Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. Y al referirse a los autores de la filosofía analítica que consideran «intratables» los temas metafísicos y que reducen el campo de la filosofía al análisis del lenguaje, Ellacuría, citando a Chomsky, afirma: «el sentido de lo que es un tigre deja abierta la estructura interna oculta del tigre; la tarea del científico está en descubrir lo que pueda de esa esencia, pero la comprensión del sentido no puede hacerse sin referencia a la estructura de la esencia»⁵⁸⁹.

Ni duda cabe que en este esfuerzo la filosofía corre el peligro de convertirse en ideología, en el sentido peyorativo del término, y servir como justificación del orden imperante; sin embargo, para Ellacuría la filosofía no da de sí todo lo que debe si no busca ser sistema explicativo de la totalidad de lo real. «Las grandes filosofías como representaciones o sustituciones de la realidad pueden convertirse en ideologías y defraudar a quien va en busca de la realidad como es, pero como instrumentos de aproximación, como vías que uno ha de recorrer, son espléndidos medios de realización»⁵⁹⁰.

Y es que en el intento metafísico de salirse de los límites de cualquier punto de vista determinado para intentar abarcar la totalidad se da una posibilidad real de salirse de alguna manera de ella y así poder criticarla y transformarla: «la filosofía debe distinguir también por la fundamentalidad, por la búsqueda de los fundamentos. Es, pues, pensable que, en esta búsqueda de los fundamentos, pueda descubrirse mejor la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas. El planteamiento en busca de los fundamentos últimos y totalizantes tiene sus peligros de deslizamiento ideologizante, pero tiene también enormes posibilidades para identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real, cuando realmente es un fundamento imaginado. La discusión epistemológica y metafísica de los fundamentos prepara el filosofar para desempeñar una labor oportuna y eficaz frente a los distintos planteamientos ideologizados. En cuanto esto ha de constituirse en una cuestión fundamental se puede y debe constituir en cuestión metafísica»⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Cfr. «ZUBIRI en El Salvador», *op. cit.*

⁵⁹⁰ «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 47.

⁵⁹¹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 50.

Evidentemente que ello requiere de muchos correctivos y de muchas técnicas, y sobre todo, el de asumir una praxis vigilante que vaya corrigiendo lo que de ideologizado tienen las formulaciones teóricas que se vayan proponiendo como explicaciones de lo real:

Como lo mostró Marx en su crítica a Hegel, en este intento (la filosofía) está amenazada de caer en mistificaciones, al convertir lo que es idea del sujeto en realidad objetiva y la realidad objetiva en puro predicado ideal; al convertir los agentes verdaderos en resultados y los resultados en agentes. Pero estos peligros son salvables y no pueden ser razón suficiente para impedir la aventura de ir en busca de la realidad tal como es, esto es, en su complejidad y en su totalidad. Sólo el que en lo limitado ve consciente y críticamente más que lo limitado puede desideologizar, impedir que la parte se le convierta en todo, que lo relativo se le convierta en absoluto. Que los filósofos hayan cometido errores en este intento, al confundir lo empírico con lo absoluto y lo absoluto con lo empírico, no es objeción contra la necesidad de su propósito, máxime cuando han sido los mismos filósofos quienes han ido superando en la historia este tipo de confusiones ⁵⁹².

Sobre la base de estas consideraciones, Ellacuría considera la metafísica como base metodológica e instrumental de toda forma filosófica, y no tanto como un saber representativo o sustitutivo de la realidad ⁵⁹³. Es un planteamiento que va más allá de los que defienden la metafísica como una representación objetiva de la realidad, pero también de los que la invalidan como arma intelectual. En la medida en que el filosofar es expresión de un logos histórico, no se puede pretender construir un saber de lo real, absoluto y definitivo, ni asumir dogmáticamente un determinado sistema metafísico considerado de antemano verdadero. Lo que sí se puede hacer es orientar la reflexión filosófica hacia lo que históricamente se ha considerado como metafísica, y que tiene un nivel formal de unidad y de lógica interna, intentando poner el pensar a un nivel determinado que pueda considerarse como último y enfrentar los problemas con radicalidad y ultimidad, pero con la conciencia

⁵⁹² «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 47.

⁵⁹³ Cfr. Introducción del curso de Metafísica I (1974), *op. cit.*

de que no es posible una organización lógica o racional de la experiencia o la constitución de una totalidad lógica cerrada y total, precisamente por el intrínseco carácter abierto e histórico de la realidad y de su conocimiento.

Esto es lo que determina, según Ellacuría, que lo último y radical en la filosofía no sea el sistema en sí sino lo que con él hace el filósofo. Esto se ve claro si consideramos que un mismo sistema metafísico puede tener un sentido radicalmente distinto, debido a condiciones extrínsecas al sistema mismo, como ocurre, por ejemplo con la escolástica o el pensamiento musulmán, que aparentemente repiten el mismo sistema aristotélico, pero se acercan últimamente a la realidad y significan esa realidad de modo completamente distinto a lo que con el mismo sistema acontecía en Aristóteles. «Frente a la realidad, entonces, aun dando toda la debida importancia debida al sistema y reconociendo que la filosofía deba en una u otra medida constituirse en sistema, no puede olvidarse que el sentido último no nace del sistema mismo, sino de la determinada instalación intelectual que da la visión primigenia, configuradora de un sentido u otro del mismo sistema»⁵⁹⁴. Por esta razón fundamental, más que unos contenidos más o menos representativos, lo que debe buscarse es la construcción de un instrumental intelectual que posibilite un determinado acceso a la realidad en un momento histórico determinado y que permita orientar e iluminar la liberación histórica de la humanidad. En todo caso, la misma historicidad del objeto de la filosofía abre posibilidades reales para formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como de prácticas y teorías, en distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de ese objeto⁵⁹⁵.

3. LA FILOSOFÍA COMO MOMENTO IDEOLÓGICO DE LA PRAXIS

La preocupación por la posible ideologización de la filosofía como momento teórico de la praxis y la necesidad de construir un

⁵⁹⁴ «Filosofía y política», *op. cit.*, p. 58.

⁵⁹⁵ Cfr. «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 980.

pensamiento crítico y operativo para el cambio social, es lo que lleva a Ellacuría enfrentar el problema del quehacer filosófico frente a las ideologías y a emprender un estudio de los condicionamientos materiales del conocimiento objetivo. Se trata de indagar si es posible lograr o acercarse a una cierta racionalidad que permita la humanización del hombre y de la humanidad⁵⁹⁶.

Al parecer —señala Ellacuría en la introducción del curso citado— se da una aparente oposición entre condicionamientos materiales y conocimiento objetivo. Por un lado, el conocimiento parece tener un estatuto idealista de objetividad en el sentido de que si es verdadero conocimiento no depende de condiciones materiales capaces de invalidar su objetividad. En esta línea desde una perspectiva idealista-kantiana del conocimiento objetivo o desde una interpretación realista-crítica, se supone que el conocimiento es objetividad, esto es, algo capaz de decir lo que realmente las cosas son. Incluso cuando se ha hecho una crítica científicista a la posibilidad del conocimiento metafísico, todavía se ha mantenido la naturaleza objetiva del conocimiento. Así las críticas tanto kantiana como empirista-clásica a la posibilidad del pensamiento metafísico, lo que muestran son los límites del mismo más que la negación de todo conocimiento objetivo. Y lo que ha hecho la aparición del fenómeno científico con todo su rigor desde Galileo hasta nuestros días es pensar que por el camino del método científico es posible el conocimiento objetivo, aunque a costa de recortar el ámbito de realidad y de reducir el intento y el alcance cognoscitivo.

Por otra parte, la existencia de condiciones materiales desabsolutizan el conocimiento a la par que lo someten a los límites de la materialidad. La admisión de condiciones supone ya la negación del carácter absoluto del conocimiento. El hecho es que la condición supone un principio de limitación que imposibilita la dinámica propia del conocer. Pero, además, el que esas condiciones sean materiales agudiza más el problema de la objetividad, que como tal parece basarse en funcionamientos de racionalidad pura. A medida que se han ido descubriendo paulatinamente nuevos condicionamientos materiales de todo orden se ha ido mostrando

⁵⁹⁶ Cfr. Introducción del curso «Condicionamientos materiales del conocimiento objetivo» (1976), *Archivo Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador.

que el conocimiento depende de demasiados factores como para permitirse una objetividad ingenua.

Además de estas consideraciones, hay una serie de hechos que obligan a preguntarse por el condicionamiento del conocimiento objetivo. Así tenemos el hecho de las diferencias y contradicciones entre distintas posiciones que se estiman objetivas: al nivel de individuos o de grupos en el plano de lo empírico y de lo cotidiano, en los planteamientos teóricos en el ámbito de la filosofía y de las ciencias, y en las distintas formas de ver la realidad según sea la instalación en un sistema u otro de vida.

3.1. Ideología e inteligencia

Para Ellacuría el hecho fundamental es la extensión y relevancia del fenómeno ideológico en todas las sociedades y tiempos, incluido el tiempo presente donde parecería que la «ciencia» no ha podido disipar por completo las nebulosas ideológicas. Aun el mismo descubrimiento y explicación de lo ideológico no ha impedido la extensión y la efectividad que tiene en la vida social. Esto no sería posible, si lo ideológico no tuviera raíces en la inteligencia misma. Es más fácil ver que lo ideológico tenga que ver con intereses de clase, de grupo, de individuo; que tenga que ver con la educación recibida o el momento del espacio y del tiempo que a uno le ha tocado vivir. Pero lo que ya no es tan fácil es verlo radicado en la estructura misma de la inteligencia. Y es que lo ideológico no es algo accidental en la vida de la inteligencia sino que pareciera que es su tentación permanente, su modo habitual de comportarse. «Reconocer que hay un condicionamiento sociológico del saber, es una trivialidad; lo que debe mostrarse es cómo y por qué la inteligencia misma, en su propia estructura formal, está sujeta a ideologización»⁵⁹⁷.

Ellacuría señala que aun en el sentido peyorativo de la ideología como función encubridora de la realidad social se muestra la importancia y la connaturalidad de lo ideológico. Aunque se afir-

⁵⁹⁷ «La obra de XAVIER ZUBIRI sobre la inteligencia humana (*Inteligencia y razón*)», *op. cit.*

me que hay ideología por que una clase dominante necesita imponer o sostener su poder social, siempre hay que preguntarse por qué se elige el campo de lo ideológico para ejercitar esa imposición. No basta con responder que lo ideológico sustituye otras instancias más crudamente represivas, sino que hay que llegar al fondo de la cuestión donde se explique por qué el ser humano necesita explicaciones y justificaciones teóricas y por qué esas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y desde la apariencia de bien ⁵⁹⁸.

Es aquí donde Ellacuría encuentra útil la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente. En efecto, la unidad intrínseca entre sentir e inteligir hace que la inteligencia humana tenga un radical carácter material y práxico en cuanto es un momento esencial del hacer biológico:

La inteligencia humana no es sólo esencial y permanentemente sensitiva sino que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica [...] Sólo desde los sentidos y en referencia a los sentidos, que son ante todo funciones biológicas y que sirven primariamente para la subsistencia del ser vivo, puede actuar la inteligencia humana. Más aún, la inteligencia humana es de por sí y formalmente una actividad biológica, en cuanto su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orienta a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado ⁵⁹⁹.

Ya en esta determinación fundamental de la inteligencia hay un principio de ideologización, según Ellacuría, porque «el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. El carácter biológico y material del conocimiento humano es el que está a la raíz de la ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del co-

⁵⁹⁸ Cfr. «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 47 ss.

⁵⁹⁹ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, núm. 322-323, agosto-septiembre, 1975, p. 419.

nocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro»⁶⁰⁰.

Para Ellacuría el planteamiento marxista que ve lo ideológico como reflejo estructural de las contradicciones objetivas de los intereses que se dan en el nivel de la actividad económica, no es suficientemente radical. En general, el marxismo se ha quedado al nivel de los condicionamientos socioeconómicos, como si ellos fuesen los determinantes en última instancia de la praxis histórica, soslayando las raíces biológicas de la actividad humana. Si no existiese la necesidad biológica de comer, vestirse, etc., no habría necesidad de estructuras económicas que procuraran los medios materiales para hacer efectiva la satisfacción de esas necesidades básicas⁶⁰¹. La misma fuerza condicionante que puedan tener las estructuras económicas en la marcha de la sociedad deriva de su fundamentación en las estructuras biológicas de la especie humana.

Es en este contexto desde donde hay que entender la ideologización, entendida como una representación tergiversada y encubridora de la realidad. Las ideologizaciones tienen también una raíz primariamente biológica. Cuando un individuo o un grupo social ideologiza la realidad, lo hace en última instancia para garantizar biológicamente su supervivencia individual o grupal. Lo que está a la base de la representación ideologizada es justamente la necesidad de sobrevivir y reproducirse biológicamente. Y esto es así porque el hombre no entiende primariamente la realidad por el mero placer de contemplarla o comprenderla, sino porque al comprenderla puede viabilizar y optimizar su supervivencia.

Desde este punto de vista, para Ellacuría todo conocimiento es un conocimiento interesado y el interés fundamental del conocimiento es la vida y el destino que se le quiere dar a esa vida. El problema se agudiza aún más en sociedades injustamente estructu-

⁶⁰⁰ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 335-336, septiembre-octubre 1976, p. 426.

⁶⁰¹ A diferencia del marxismo que sólo reconoce el condicionamiento económico, ELLACURÍA considera que hay otros condicionamientos más radicales, especialmente los que se configuran a partir de la estructura psico-biológica y la bio-personalidad del individuo.

radas, en las que entran en juego intereses inmediatos y graves, que afectan a individuos y a grupos sociales. De hecho, es precisamente en las sociedades divididas y contradictorias donde la supervivencia y la predominancia de los individuos o de los grupos sociales está más amenazada y donde, por tanto, los procesos de ideologización son más agudos y evidentes.

Desde luego, esto no significa que la función intelectual no tenga una autonomía relativa para trascender sus intereses meramente biológicos, pero en todo caso siempre se tratará de una marcha intelectual radicada en la primaria actividad biológica-sentiente de la inteligencia:

Mientras el puro hacer biológico del animal lo que logra es una acomodación de lo que es él al medio, en el hombre lo que más predomina es la acomodación del medio a su propia realidad; en ambos casos se trata de una dimensión biológica, pero de una dimensión con distinta y decisiva dominancia en un caso y en otro [...] Así, aunque el motor primero del acto técnico, como de cualquier otro acto de la inteligencia, sea biológico —la de sobrevivir—, no por ello se reduce a ser puramente biológico. Y esto no porque haya de verse en el trabajo humano, en la creatividad del trabajo humano, no se qué altos saberes, sean de las cosas, sean de los sentidos de las cosas o del hacer mismo (Aristóteles, Galileo, Descartes, Heidegger, etc.), sino porque el sentir mismo del hombre es intelectual y este sentir intelectual tiene una precisa estructura que de ningún modo deja fuera de sí el responder efectivamente, el hacer ⁶⁰².

Se podría objetar que este carácter sensorial y biológico de la inteligencia no afecta a las consideradas actividades «espirituales» de la misma. Pero, como lo asentamos en el capítulo dos, para Ellacuría el carácter sentiente es un componente estructural de todas las actividades intelectivas, incluyendo las que tradicionalmente se han considerado «puras» ⁶⁰³. Y es que aun cuando la inteli-

⁶⁰² *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 161.

⁶⁰³ Muchas filosofías negarían que la razón pueda concebirse como una actividad espontánea meramente subjetiva que dependa de sí misma. Pero la posición de ZUBIRI es más radical. Los actos racionales no parten de los datos de la sensibilidad, ni se levantan sobre el sentir o lo trascienden; la razón jamás

gencia tenga una estructura propia que la distingue de otras notas de la realidad humana, ello no significa que tenga una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la realidad física total del hombre en su enfrentamiento activo con la realidad. Por ello para Ellacuría no hay evasión posible de la materialidad concreta en la que está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia:

En ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los más altos, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Nunca a su negación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter práxico, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana⁶⁰⁴.

Para Ellacuría la teoría de la inteligencia zubiriana conlleva explícitamente la afirmación de la constitutiva unidad entre inteligencia y praxis. Por ser la inteligencia sentiente toda acción intelectual implica un momento práxico de transformación de lo real. Incluso al nivel de la aprehensión primordial de realidad hay una estricta aprehensión física de lo real a la cual Zubiri califica como noérgica⁶⁰⁵. «Sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción, inteligir y hacer están inscritos en la unidad de una misma actuación. La diferencia entre un saber hacer y un hacer sabido no son más que diferenciaciones ulteriores de algo que es unitario, pero que permite distintos desarrollos: no es propiamente el

abandona el momento del sentir. Precisamente por ello ZUBIRI distingue entre razón sensible y razón sentiente para expresar el hecho que la razón no tiene sólo un origen genético en el sentir, sino un origen estructural en el mismo del que jamás puede desprenderse. «La razón está ya incoada en la formalidad de alteridad primigenia con que las cosas se nos actualizan y no es más que una modalización en despliegue de lo que ya está implicado en la alteridad radical». J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de ZUBIRI al debate ético contemporáneo*, *op. cit.*, pp. 310-311.

⁶⁰⁴ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 419.

⁶⁰⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 64.

homo faber el que hace al *homo sapiens*, sino que en la primaria fabrilidad humana está ya un saber y en todo saber humano —y cuanto más rudimentario más— hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora»⁶⁰⁶.

El análisis de la unidad entre teoría y praxis en el pensamiento de Ellacuría debe anclarse en este marco. Si al momento intelectual de toda praxis, se le llama, sin mayores compromisos, su momento «teórico», se puede decir que no hay praxis que no entrañe alguna dimensión teórica. «El conocer humano [...] es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia»⁶⁰⁷. Desde luego, el momento teórico de la praxis no es homogéneo, porque la actividad práxica presenta diversos niveles de elaboración teórica. Lo que suele llamarse «teoría» en sentido fuerte quizá sea el nivel de mayor elaboración conceptual en un momento dado, pero en todo caso ni las teorías ni los conceptos serían posibles si la inteligencia no fuera constitutivamente práxica, o si la praxis no fuera constitutivamente intelectual. «La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis. No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de una praxis»⁶⁰⁸.

Y las raíces últimas de esta unidad primaria entre inteligencia y praxis se encuentran para Ellacuría en el carácter biológico-sentiente de la inteligencia. «Ni el saber ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son si no se los retrotrae a su modestos

⁶⁰⁶ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 161.

⁶⁰⁷ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 421.

⁶⁰⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 63.

orígenes biológicos. Podrá llegar a haber una ciencia aparentemente muy alejada de la condición biológica del hombre, pero el saber humano, que a lo largo de la historia se ha convertido en ciencia, surge de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad; igualmente podrá haber técnicas muy avanzadas, pero en definitiva no son sino la prolongación del hacer humano primario, que el hombre necesita para seguir viviendo»⁶⁰⁹.

De ahí que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, afirme que el *logos* y la *razón* no flotan sobre sí mismos, tal como lo ha sostenido la filosofía apresada en la logificación de la intelección. En el caso de la razón, Zubiri destaca que esta logificación ha conducido a tres conceptos idealistas de razón: «La razón, órgano de evidencias absolutas del ser, órgano de dialéctica especulativa, órgano de organización total de la experiencia. Estas concepciones son inaceptables de raíz, porque inteligir no es juzgar sino actualizar sentientemente lo real. De ahí que la razón no reposa sobre sí misma, sino que es siempre y sólo un modo de intelección. Razonar, especular, organizar son siempre y sólo un modo de intelección. Razonar, especular, organizar son tres maneras —entre otras posibles— de marchar intelectivamente hacia lo allende en profundidad. Y esta marcha se funda en su propia índole formal en la intelección previa, en la intelección sentiente»⁶¹⁰.

La búsqueda propia de la razón es dinámica, direccional y provisional, por cuanto se fundamenta en la intelección afirmativa o campal, la cual es a su vez dinámica y direccional. La razón marcha desde lo real *campal* (sentido o «dado») hacia lo real mundanal (construido). Por ello la razón nunca da razón total de la esencial apertura mundanal. «La razón no es totalizante ni totalizadora sino que constitutivamente abierta»⁶¹¹. La razón es activada por la realidad misma aprehendida y por ello es *razón sentiente*. Así tanto Zubiri como Ellacuría se distancian de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. La razón no es ni

⁶⁰⁹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 163.

⁶¹⁰ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón, op. cit.*, pp. 69-70.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 103.

mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni tampoco dialéctica conceptual (Hegel).

Al ser la actividad racional la marcha de una razón sentiente y no de una razón pura, es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega. Es un condicionamiento radical que no niega su relativa autonomía, pero que sí señala su configuración esencial en forma de intereses de la mayor parte de sus contenidos y tareas. Este carácter esencial de la intelección humana obligará a todo tipo de conocimiento a tomar conciencia de ello para no caer en ideologizaciones. La razón puede llegar a superar su condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente; aunque el factor interés seguirá siempre presente y dificultará el camino hacia la objetividad. No todo razonamiento evita este obstáculo y por eso cae en racionalizaciones; esto es, en ejercicios falsificados de la razón con apariencia de científicidad, pero en realidad al servicio de la dominación. «Los condicionamientos materiales del pensamiento son múltiples y van desde la subjetividad más inconsciente hasta la objetividad más manifiesta. Todo es cierto y sólo una consideración crítica de *todos* los condicionamientos puede dar paso a un proceso de liberación y de racionalización del pensar humano. Pero este radical condicionamiento del pensar no sólo no obstaculiza definitivamente la labor filosófica, que va en busca de la realidad verdadera de las cosas, sino que es posibilitante de su concreta libertad, si es que se logran asumir críticamente esos condicionamientos. Precisamente la posibilidad misma de las ideologías estriba en que el pensamiento no es sin más una determinación proveniente de la realidad, ni siquiera de la realidad social; si así lo fuera todos pensarían lo mismo, mientras que de hecho sólo *piensan* lo mismo los que en realidad no piensan [...] La filosofía pretende ser un desarrollo a fondo de esa autonomía en cuanto pretende temáticamente liberarse de toda imposición para emprender su tarea de racionalidad»⁶¹².

Esta relativa autonomía del pensamiento radica para Ellacuría en el hecho de la presencia de la opcionalidad en todos los actos

⁶¹² «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, pp. 46-47.

de intelección. En el logos están los fictos, los perceptos y los conceptos⁶¹³. El logos es, según Zubiri, «una simple aprehensión por *retracción*; es una aprehensión *retraída* de una aprehensión primordial»⁶¹⁴. Estas simples aprehensiones o desrealizaciones de lo real son, por decirlo de otra manera, como modelos perceptuales o conceptuales que el entendimiento crea con el fin de orientarse cognoscitivamente en la realidad. Son modelos hipotéticos y por ello relativos y aproximados, basados en un campo de realidad y no en otro. De ahí que los perceptos, fictos y conceptos suponen una distancia de lo real, aunque dentro del campo de realidad sentido, y suponen asimismo un momento de libre creación propio de una intelección ulterior a la aprehensión de realidad.

En primer lugar, la *percepción* reduce el contenido de lo real a mero término perceptivo; es la cosa «ya no en cuanto real, sino en cuanto percibida»⁶¹⁵; el percepto supone el *esto* que sería una cosa real. En segundo lugar, la *ficción* o fantasía expresa el *cómo* sería en realidad la cosa. El ficto es el modo en el cual se desenvuelve la ficción del logos que no es «un ficto de realidad, sino la realidad en ficción»⁶¹⁶. Aquí la simple aprehensión expresa un grado mayor de alejamiento del momento individual de la cosa que en el caso del percepto. Finalmente, la *concepción* reduce la cosa real al *qué* sería en realidad; es el *qué* sería en realidad la cosa. Supone una libre creación en la que «la desrealización de la concepción es abstracción»⁶¹⁷. Pero no sólo se trata de abstracción, sino también de construcción. El concepto es un constructo, esto es, es algo construido por la inteligencia. «El *qué-concepto* es la realidad en construcción»⁶¹⁸.

Por otra parte, en la razón está la gama de razones y la complejidad de métodos⁶¹⁹. La marcha de la razón hacia el fundamen-

⁶¹³ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, pp. 89-107.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁶¹⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, *op. cit.*, pp. 202-257.

to de lo real inteligido campalmente es algo que se realiza siempre libremente. En virtud de ello Zubiri afirma que el carácter propio de la razón es ser «creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido»⁶²⁰. A la vez, la determinación del contenido fundamental se realiza siempre libremente; en este sentido, Zubiri habla de «la libertad creadora de la razón»⁶²¹. El término formal del método racional «es lo que la cosa campal podría ser mundanalmente»⁶²², esto es, su fundamento posible, su *posibilidad*. Y este «podría ser» se actualiza como «esbozo», como una posible intelección entre otras del fundamento de lo campal. Pero además de ser esbozo, es la posibilidad de una libre construcción. En efecto, la razón intentará inteligir la realidad de una cosa construyendo un sistema de posibilidades de intelección, que nunca ofrecerá una adecuada representación de la estructura mundanal de la cosa. Todo sistema de posibilidades de la intelección racional es producto de una construcción libre a partir de una sistema de referencia previamente dado en la intelección campal, el cual, a su vez, es elegido con relativa libertad. El «desde» campal está dado, en tanto es sentido en la impresión de realidad, pero no está dado de modo unívoco y determinista, sino también como término de una elección libre.

Ciertamente la realidad impone coercitivamente el que haya intelección racional, pero su contenido racional es algo creado libremente. Por ello Zubiri afirma que la marcha intelectual del conocimiento es un proceso constitutivamente abierto, no sólo de hecho y por limitaciones o condicionamientos sociales e históricos, sino por ser intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un determinado sistema de referencia, que condiciona de raíz toda ulterior indagación de lo real. Y estos sistemas de referencia pueden ser múltiples, de acuerdo a la distinta índole de las realidades actualizadas en el campo de realidad.

Por tanto, para Zubiri y Ellacuría cada modo de intelección y cada modo de conocimiento tiene sus vías propias, las cuales son término de una opción libre. La razón es más libre que el logos, el

⁶²⁰ Ibidem, p. 109.

⁶²¹ Ibidem, p. 118.

⁶²² Ibidem, p. 217.

logos más libre que la aprehensión primordial de realidad. Y al entrar de lleno la libertad y la opcionalidad en los distintos pasos de la intelección de la realidad, se abre justamente la posibilidad misma de la emergencia de las ideologías, pero también la de superar en principio procesos ideologizadores⁶²³. O como lo formula Zubiri: «Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura *fundamental* de lo real. De ahí resulta que la unidad de las dos caras de la imposición de la realidad es la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente. Esta paradójica unidad es justo la libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda inteligir como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre»⁶²⁴.

Apoyado en esta tesis, Ellacuría señala que si bien, por un lado, la materialidad en la que se está configura esencialmente el inteligir, y en este sentido es límite o condicionamiento, por otro, es *posibilitante* de la razón y de su concreta libertad. Esto es justamente lo que determina que la verdad racional tenga un carácter constitutivamente histórico. La verdad es fásica y acontece, cuando se trata de la verdad dual y no de la verdad real⁶²⁵; la verdad racional particularmente es a la vez verdad lógica y verdad histórica: «la verdad racional tiene por un lado un carácter de encuentro: es verdad lógica. Tiene por otro lado un carácter de cumplimiento: es verdad cumplida, es verdad histórica»⁶²⁶. Lo cual no significa afirmar simplemente, como ya señalamos, que la verdad racional tenga historia o que esté condicionada por la historia, sino que la historicidad es un carácter intrínseco de la intelección racional por ser ésta, inexorablemente, apropiación y actualización de posibilidades.

En otras palabras, la verdad racional es histórica no primariamente por referirse a algo de naturaleza histórica, sino que lo es

⁶²³ Cfr. «La obra de XAVIER ZUBIRI sobre la inteligencia humana (*Inteligencia y razón*)», *op. cit.* y «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 48.

⁶²⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, *op. cit.*, p. 107.

⁶²⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, *op. cit.*, pp. 295-336.

⁶²⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, *op. cit.*, pp. 304-305.

porque el cumplimiento de un esbozo posible en lo campal es un cumplimiento histórico. Que la verdad racional sea histórica no significa, según Ellacuría, que lo sea en relación a un momento histórico (relativismo o historicismo epistemológico), sino que la verdad racional se actualiza en cumplimiento y por ello históricamente. «La inteligencia, en efecto, cuenta en cada caso con determinadas posibilidades teóricas, que se constituyen como resultado de una marcha histórica y representan el sustrato desde el que se piensa; no era posible, por ejemplo fundamentar la teoría de la relatividad sino desde unas determinadas posibilitaciones teóricas, proporcionadas por la historia de la matemática y de la física»⁶²⁷.

3.2. La necesidad histórica de la ideología

Desde la perspectiva anterior, el fenómeno ideológico no tiene para Ellacuría un sentido formalmente peyorativo en el sentido de falsa conciencia, sino que hay que entenderlo en su estricta necesidad histórica y social dada la historicidad constitutiva de la inteligencia⁶²⁸. «La praxis, en efecto, se ve acompañada de una serie de representaciones, valoraciones y justificaciones que le dan sentido y la impulsan y, a su vez, produce de algún modo un determinado conjunto o sistema totalizador de ellas»⁶²⁹. En este sentido no peyorativo y necesario, Ellacuría define las ideologías «como explicaciones coherentes, totalizadoras y valorizadoras, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etc., que van más allá de la pura constatación fragmentada tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales»⁶³⁰, y sin las cuales una sociedad no podría vivir ni desarrollarse, independientemente si esa sociedad está justa o injustamen-

⁶²⁷ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 420.

⁶²⁸ Cfr. Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador y «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 47.

⁶²⁹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 63.

⁶³⁰ *Ibidem*, pp. 48-49.

te organizada. En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría las define como un conjunto de creencias, de normas, valores, etc., que tiene cada época, cada sociedad, cada grupo social, «que son admitidas como las de ese grupo y de ese momento, con el agravante que se cree admitirlas no por ser las del grupo, sino por parecer las más racionales, convenientes y valiosas. Consiguientemente, son el cuadro de la actividad y la luz con la cual se la puede iluminar [...] es el agua en que se nada, en la cual uno se sumerge o en la cual uno se mantiene a flote»⁶³¹. Incluso para Ellacuría las mismas ciencias no serían sino uno de los elementos integrantes de una más amplia cosmovisión ideológica, que aunque puedan influir sobre ella, están determinadas últimamente por la cosmovisión sistemática en la que se incardinan. De ahí que Ellacuría sostenga que es muy poco probable que las ciencias puedan sustituir un día el rol de las ideologías tanto en su sentido neutro como en su sentido peyorativo⁶³².

Ellacuría no contrapone abrupta y tajantemente ciencia e ideología, como lo ha hecho cierta tradición marxista: «la ideología no sólo juega un papel sustitutivo y/o meramente propedéutico para lo que fuera un pensamiento no ideológico y/o científico, sino que en alguna medida siempre está presente y siempre es efectiva no sólo para aquellos que no han alcanzado ese nivel científico y que desde luego son la mayoría de la humanidad al menos respecto de una inmensa gama de aspectos profundamente humanos, sino también para aquellos que se dicen científicos en lo que respecta su propio campo científico. En el primer caso es evidente, pero es también claro en el segundo porque, aun cuando cierta totalización se logra a través de teorías científicas más o menos verificables —nunca sabremos cuál es la única o total razón de nada, porque la encontrada puede ser sustituida por otra o subsumida por ella (Zubiri)— todavía queda el problema del valor y del sentido para el cual el pensamiento puramente científico poco tiene que decir y, sin embargo, no por eso deja de ser un problema sustantivo»⁶³³.

⁶³¹ *Filosofía de realidad histórica*, *op. cit.*, p. 293.

⁶³² Cfr. Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶³³ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 49.

Para Ellacuría la ideología es una instancia necesaria, consistente y relativamente autónoma que se da en toda sociedad, cualesquiera que sean los elementos que la produzcan. No puede concebirse una sociedad que carezca de la instancia ideológico-cultural. «Podría hablarse de un medio intelectual, de un campo intelectual, de una matriz cultural, de una estructura ideológica, etc. No importa mucho el término con el cual se le denomine; lo importante es reconocer su existencia y su transcendencia histórica. Mucho de lo que ocurre en los comportamientos individuales y grupales depende de él y trabajar sobre él estructuralmente es trabajar de modo muy eficaz sobre los individuos y sus comportamientos»⁶³⁴.

La ideología es una instancia integrante de la estructura socio-histórica «que refleja lo que es la sociedad como un todo, a la vez que determina lo que esa sociedad como un todo»⁶³⁵. La ideología como una subestructura de la praxis social no es, por tanto, una pura excrecencia o un puro reflejo pálido de las relaciones sociales, sino que es una instancia esencial en la vida histórica de las sociedades, con una eficacia enorme en la configuración de la realidad histórica⁶³⁶. Por ello para Ellacuría toda afirmación del fin de las ideologías constituye un mito.

Dentro de la tradición marxista, el concepto ellacuriano de ideología se asemeja, salvando las grandes diferencias, al de L. Althusser. Éste sostiene que la ideología es «omnihistórica», es decir, que se da siempre en la realidad social, como el «inconsciente» de Freud. En este sentido es «eterna», porque en definitiva la instancia ideológica se ha dado siempre de un modo o de otro: «las sociedades secretan ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica»⁶³⁷. La ideología es para Althusser una representación necesaria, material e imprescindible de una totalidad social. Aunque como ya es sabido,

⁶³⁴ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 295.

⁶³⁵ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶³⁶ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 302 ss.

⁶³⁷ L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 191. Véase también, L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México, 1974, pp. 49 ss.

para Althusser la ideología es siempre falsa conciencia por cuanto implica una representación *imaginaria* de la relación de los individuos y de los grupos sociales con sus condiciones de existencia⁶³⁸. Esta necesaria deformación no tiene nada que ver con la voluntad deliberada de los agentes sociales; su fundamento último y general está, según Althusser, en la *opacidad* de toda estructura social, sobredeterminada en las sociedades de clase por el carácter clasista de dicha estructura⁶³⁹. Desde esta perspectiva, Althusser, a diferencia de Ellacuría, contrapone abruptamente ciencia e ideología. La ideología sería como la materia prima de la ciencia, la cual surgiría de una «ruptura epistemológica» o de una «revolución teórica» en el contexto de una problemática ideológica determinada⁶⁴⁰.

3.3. La ideologización

Ahora bien, Ellacuría afirma que cuando una sociedad está injustamente organizada es cuando se dan las condiciones para que surja una ideología justificadora de esa situación, que buscará mantenerla o impedir su ruptura o transformación. En este caso la ideología toma ya un sentido formalmente peyorativo (ideologización) en el doble sentido de dar una representación deformada de la realidad histórica y en el de dar una justificación de la misma. La deformación consiste, según Ellacuría, en que se producen una serie de representaciones, «que lejos de ser un reflejo objetivo de lo que es la sociedad desde el punto de vista de lo que idealmente se está profesando como bueno y verdadero, es un reflejo distorsionado de la misma sociedad, que no permite verla en su realidad plena»⁶⁴¹.

⁶³⁸ Cfr. L. ALTHUSSER, «Sobre el concepto de ideología», en varios, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Siglo XXI, México, 1968, p. 22.

⁶³⁹ Cfr. L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴⁰ Cfr. *ibidem*. En obras posteriores Althusser corrige esta posición al afirmar que existe una interacción permanente y hasta cierto punto de penetración entre ciencia e ideología. Como toda práctica social, la práctica científica no existe sino por y bajo una ideología. Véase «Ideología y aparatos ideológicos del estado», en *La filosofía como arma de la revolución*, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁴¹ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

Y la razón de esto es estrictamente estructural: si la ideología juega un papel fundamental en la conservación y en la reproducción de cualquier sociedad, es claro que en una sociedad estructuralmente injusta la ideología que la representa y la justifica debe deformar la realidad, porque de lo contrario «sería un elemento disfuncional y un elemento esencial que haría lo contrario a lo que debe servir»⁶⁴². En este caso se puede decir que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse y a «racionalizar» su estructura y su modo general de funcionamiento a través de una inversión misticadora por la que se ve la realidad desde una imagen ideal y abstracta, en lugar de verse desde lo que es la realidad misma de esa sociedad. Se trata de una visión de la realidad que la deforma y la oculta pero con apariencia de verdad y que responde inconscientemente a determinados intereses colectivos o grupales de distinta índole. «Se busca inconscientemente el ocultar lo malo del sistema y se busca conscientemente el resaltar lo que tiene de bueno, trastocando la realidad y sustituyéndola por lo que serían expresiones ideales contradichas por la realidad de los hechos y por la selección de los medios empleados para poner en práctica los enunciados ideales»⁶⁴³.

Desde este punto de vista estructural, se puede deducir también que la condición última para que no se dé la posibilidad de ideologización, es que la estructura social sea fundamentalmente justa. «De lo contrario globalmente siempre se dará esa inversión, porque una sociedad injusta no podría funcionar bien si en ella la ideología reinante estuviera en contradicción con la estructura real reinante. Le quedaría como remedio la negación y anulación de todo esfuerzo ideológico y, juntamente con ello un reinado absoluto del terror y de la represión»⁶⁴⁴. Ciertamente la ideología dominante puede ser afectada por otra ideología, pero ésta no logrará erradicar a la otra hasta que cambie la estructura social de la que surgió y a la que sirve. Por ello Ellacuría propone la distinción entre *elementos ideológicos* y *totalidad ideológica*. En una sociedad de-

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 49.

⁶⁴⁴ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

terminada se pueden dar variantes ideológicas e individuos y grupos que sean contradictores de la ideología dominante, pero éstos a menudo son asumidos como elementos contestatarios de la totalidad ideológica dominante. Además, los esfuerzos de individuos, grupos e instituciones dedicados a negar y erradicar la ideología dominante y a propiciar una ideología distinta afectan muy poco «tanto a la mayoría de la población como al conjunto de mecanismos o “aparatos” a través de los cuales se expande masivamente la ideología principal»⁶⁴⁵.

De esto no se sigue que la ideología no pueda ser transformada de algún modo ideológico. La razones que Ellacuría da para ello son: en primer lugar, la relativa autonomía de la instancia ideológica, que además, tiende a dar la impresión de una total autonomía: «siempre se dirá que se obra por principios y valores y que son éstos lo que rigen la realidad y no, al revés, que los intereses mezquinos rigen los principios aunque se admita que rijan las conductas»⁶⁴⁶. En segundo lugar, el hecho de que en toda sociedad injustamente estructurada surjan necesariamente, antes o después, negaciones del esfuerzo ideológico dominante y que se encarnan en la actividad de individuos y grupos sociales determinados, excluidos de las ventajas de la sociedad. Y en tercer lugar, el análisis científico, que aplicado sistemática y críticamente, sobre todo en el campo social y político, puede coadyuvar a socavar las bases ideológicas distorsionadas y a introducir métodos y actitudes que permitan descubrir la falsedad en la que se está, porque se supone que el engaño en que se está es involuntario⁶⁴⁷.

Ellacuría reconoce la similitud de su concepción con la concepción de ideología de Marx, aunque no con las interpretaciones puramente mecanicistas del materialismo marxista, que la entienden como un puro reflejo de la base económica, sin ninguna eficacia en la estructuración y la marcha de la sociedad y de la historia⁶⁴⁸. De hecho, Marx distingue también un sentido peyorativo y

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Ibidem.

⁶⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁸ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 268 ss.

un sentido no peyorativo de las ideologías. Por un lado, la ideología significa para Marx percepción o pensamiento distorsionado que opera una inversión peculiar de la realidad. Este es el sentido que se encuentra en la *Ideología Alemana*⁶⁴⁹ y en la teoría del fetichismo de la mercancía⁶⁵⁰. En la primera, la ideología aparece como un conjunto de ideas que domina en un grupo social dado y que tiene por función explicar ciertos aspectos de la realidad social al mismo tiempo que esconde o deforma otros. En el fetichismo de la mercancía ocurre que la mercancía aparece como si fuera una cosa independiente de la producción, de la actividad de los productores, cuando en realidad es una cristalización de las relaciones sociales de producción. Aquí la ideología se identifica con la percepción espontánea que, desarrollada o no en forma de pensamiento reflexivo, «fetichiza» las relaciones sociales, cosificándolas. Sin embargo, por otro lado, para Marx la ideología designa simplemente una de las instancias de la formación social, en contraposición a la instancia económica. Este es el significado que aparece en el prólogo de la *Contribución a la Economía Política*⁶⁵¹. La ideología se identifica aquí con formas de conciencia en cuanto que semánticamente se contraponen a una estructura económica, a condiciones materiales de existencia. Es la instancia de las representaciones en general, la esfera de las ideas o, dicho de otro modo, el conjunto de las representaciones colectivas más o menos sistematizadas y articuladas las unas con las otras. Aquí se pueden ubicar tanto las teorías científicas como los sistemas de ideas colectivas políticas, religiosas, estéticas, etc.

Desde este sentido amplio, la ideología para Marx no tiene que verse necesariamente como falsa conciencia. Contrariamente a la tradición del marxista economicista, Ellacuría destaca que en Marx hay un reconocimiento de la relativa autonomía de la ideología: «la negación que las ideologías tomadas en sí mismas no tengan proceso ni historia supone tan sólo la negación de un idealismo histórico a la manera de Hegel, pero no la negación de la auto-

⁶⁴⁹ Cfr. MARX-ENGELS, *Ideología alemana*, Cultura Popular, México, 1976.

⁶⁵⁰ Cfr. MARX, *El Capital*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

⁶⁵¹ Cfr. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, 1970.

mía derivada de lo ideológico y, mucho menos, la negación de la autonomía de los factores sociales de la conciencia»⁶⁵². Sin embargo, a diferencia de Marx, Ellacuría propone la categoría más general de «poder» como la categoría dominante en la constitución de los procesos ideologizantes. «Es difícilmente aceptable que ninguna clase ni ninguna institución social que tenga el poder o participe en el poder, o simplemente goce de las ventajas de una sociedad determinada pueda verse libre de ideologización y, menos aún, pueda considerarse inmune a toda falsa ideología y a toda labor ideologizante»⁶⁵³. No se trata, según Ellacuría, de una propuesta arbitraria, porque la ideología se relaciona directamente, en virtud de sus raíces biológicas, con los procesos de dominación y de predominio individual y grupal. Que en estos procesos de dominación lo económico pueda tener un papel preponderante bajo la forma de explotación económica no impide que se puedan extender a otras formas no estrictamente económicas, en el ámbito religioso, étnico, político, género, etc. «Por mucho que se admita que en última instancia todo se refiere a lo económico, hay que reconocer otras instancias relativamente autónomas que generan línea de poder y consiguientemente línea de dominación»⁶⁵⁴.

Todo este análisis en torno al concepto de ideología hay que enmarcarlo en el intento de Ellacuría de fundamentar y justificar el papel crítico y liberador de la filosofía como momento teórico de la praxis histórica. Si las actividades ideológicas y culturales no tuvieran algún tipo de autonomía respecto de las otras actividades que configuran la praxis histórica, sería completamente ilusorio pensar que la actividad filosófica pudiera tener alguna efectividad en la transformación histórica. Ellacuría reconoce que el planteamiento de Marx sobre la ideología aporta importantes elementos para dar cuenta de la autonomía de lo ideológico así como de su efectividad en el curso histórico, pero encuentra el planteamiento de Zubiri de la inteligencia sentiente mucho más radical en este sentido. Sobre esta base, Ellacuría puede afirmar que la actividad

⁶⁵² *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 268.

⁶⁵³ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶⁵⁴ *Ibidem.*

filosófica, así como el resto de fuerzas culturales e ideológicas que se hacen presentes en la praxis histórica, es uno de los momentos importantes en la marcha histórica. «No es sólo momento reflejo y, aun en lo que tiene de reflejo, es una fuerza histórica»⁶⁵⁵. Y si bien es cierto que sería ingenuo pensar que las transformaciones sociales e históricas dependen de las formulaciones teóricas, también es cierto que sin éstas no sería posible una adecuada praxis histórica de liberación:

La pura praxis no existe y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz no sólo no es una praxis ciega, sino que además es obcecada. La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quien sabe qué aprióricas condiciones del sujeto humano; la clásica *tabula rasa*, a pesar de su simplicidad, puede servir de recordatorio a los modestos idealistas. Pero esa realidad es sólo fuente de luz referida a la inteligencia, a una inteligencia, claro está, que a su vez esté vertida a la realidad. La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades, que sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en su afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando. Es desde esta perspectiva desde la que se le abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla⁶⁵⁶.

3.4. El carácter ideológico de la reflexión filosófica

Conforme al planteamiento anterior, para Ellacuría la reflexión filosófica tiene un carácter ideológico que no implica en principio algo negativo pero sí una cautela y una prevención. La filosofía puede ideologizarse cuando o no atiende a su carácter de momento de la praxis histórica, creyéndose autosuficiente o absolutamente autónoma, o cuando consciente o inconscientemente

⁶⁵⁵ *Filosofía de la realidad histórica*, p. 572.

⁶⁵⁶ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 53.

responde a una praxis que favorece al lado opresor de la praxis histórica. En estos casos, «pareciendo que es la inteligencia la que lleva la iniciativa crítica frente a lo que ocurre en la realidad, es la realidad falsificada la que cobra justificación por el ejercicio de la inteligencia»⁶⁵⁷. Pero puede ser *meliorativamente* ideológica cuando busca participar activamente en la praxis histórica y cuando responde, justifica y apoya aquella praxis que favorece el lado de los oprimidos que buscan su liberación. La razón de ello está en que la forma actual de la totalidad de la praxis histórica es la de una praxis dividida y conflictiva, con lo cual según sea la posición que adopte la reflexión filosófica así será su determinación propia.

Esta afirmación no implica para Ellacuría negarle autonomía a la filosofía como momento ideológico sino destacar un hecho que no se puede eludir «porque o no se cae en la cuenta de cómo se está condicionado por uno de los focos del conflicto o se pone uno ya deliberadamente en uno de ellos; en el primero de los casos no se ejercita la autonomía y en el segundo se pone esa autonomía conscientemente al servicio de una determinada praxis»⁶⁵⁸. La filosofía por su propio carácter teórico y por su relativa autonomía tiene unas posibilidades y unas exigencias que son independientes de cualquier praxis social. Sería absurdo pensar que la coherencia lógica del pensamiento y la elaboración del instrumental teórico para aproximarse a la realidad sean reflejos mecánicos de una praxis determinada. Pero como momento estructural de la totalidad histórica, la actividad filosófica está socialmente condicionada por unos determinados intereses y por unas determinadas fuerzas sociales, que limitan y potencian sus preguntas y la orientación de sus respuestas. Y este es un condicionamiento que no se puede soslayar. Aun cuando no se pretenda, un tipo de pensamiento filosófico es más funcional a unos intereses que a otros en la confrontación social que lleva consigo la praxis histórica. Es claro que, por ejemplo, filosofías de tipo liberal o neoliberal son más funcionales al capitalismo dominante mientras que las filosofías de tipo social lo cuestionan; «y cuando se busca conscientemente la total separación,

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁵⁸ «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Estudios Eclesiásticos* (53), 1978, p. 466.

es que se teme la presencia crítica de la filosofía porque se supone lograda una determinada dominación ideológica»⁶⁵⁹.

La misma historicidad de la filosofía, determinada tanto por la índole propia que le compete como saber de la realidad, producto de una inteligencia histórica, como por el ámbito de realidad al que responde, que es la totalidad concreta e histórica, hace que la actividad filosófica tenga un reduplicativo carácter opcional, que no es resultado solamente de unas opciones individuales, sino también de algo formalmente social. Y esto necesariamente tiene que llevarla a preguntarse en cada momento histórico sobre el *para qué* y el *para quién* de la reflexión filosófica con el fin de determinar lo que debe ser la actividad filosófica en sus temas y en el modo de enfocarlos y de proponerlos. Además, como ya se ha mencionado, para Ellacuría la actividad filosófica en cuanto está especialmente comprometida con la búsqueda de la verdad en una situación histórica concreta debe también asumir el compromiso ético de construir la libertad, porque sin ésta es difícil alcanzar la verdad que busca: «la verdad hace libertad, pero la verdad no se da gratuitamente; sino que debe ser buscada trabajosamente; por otro lado, cuando no hay libertad, las posibilidades de creación y de encuentro son mucho más reducidas»⁶⁶⁰.

De ahí que Ellacuría afirme que en una praxis histórica dividida, «difícilmente la filosofía contribuirá a una praxis liberadora si el filósofo y su tarea estrictamente filosófica no están inmersas en una praxis correctamente liberadora»⁶⁶¹. La realidad de la praxis histórica en el momento presente exige que el modo histórico de situarse en ella sea el de incorporarse refleja y conscientemente en una de las partes en conflicto para reasumir la conflictividad y lograr así superarla; querer instalarse de un salto en la totalidad de la praxis pretendiendo salirse del conflicto es para Ellacuría una solución hipotética e idealista, además de irrealizable por cuanto supone la pretensión de salirse de la historia⁶⁶².

⁶⁵⁹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 57.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ *Ibidem*, pp. 56-57.

⁶⁶² Cfr. «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *op. cit.*, p. 466.

Por otra parte, para Ellacuría la inserción de la reflexión filosófica en una praxis liberadora le da un sentido más pleno al filosofar, al ser ésta tanto principio de corrección ética como de creatividad, siempre que el filósofo participe en ella con rigor teórico y distancia crítica. Y si bien la filosofía tiene su propia ética interna cuando se afana por esclarecer y fundamentar las cuestiones que le parecen más apropiadas en cada momento y derivadamente a los que directa o indirectamente se pueden aprovechar de ella, «tiene que preguntarse por lo que representa como parte del conjunto de la praxis social para aportar a ésta lo que puede y debe aportar; así, si la búsqueda de la verdad es una de las dimensiones principales en la ética de la filosofía, no es la única ni es suficiente para caracterizar como plenamente ética la labor filosófica, independientemente de lo que sea la ética del filósofo, y es que no basta filosóficamente con buscar la verdad, sino que hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad»⁶⁶³.

Lo cual no significa quitarle rango intelectual a la filosofía como si ésta no necesitara una enorme actividad puramente intelectual y una capacidad y una preparación peculiares, que no pueden ser sustituidas por ningún compromiso voluntarista o con un determinado ejercicio, por muy lúcido que sea, de la praxis social. Ya hemos visto que para Ellacuría el logos histórico de la filosofía no es un logos puramente práxico sino también un logos contemplativo, y ambos logos deben mantenerse unitariamente en la reflexión filosófica de la praxis histórica. Por eso, junto a la presencia y participación en una praxis liberadora, debe darse una distancia crítica de la praxis dominante en la línea de lo que debe ser una adecuada politización de la filosofía:

El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que lo libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico. La distancia crítica no es distan-

⁶⁶³ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 59.

ciamiento o separación, ni es falta de compromiso; es tan sólo la constatación de que ni las mejores acciones alcanzan de un golpe su propio *telos* y probablemente se estancan o desvían mucho antes de haberse aproximado a él: ni las vanguardias adecuan al pueblo, ni los proyectos políticos adecuan la plenitud de la realidad y mucho menos la necesidad de mantener el poder puede llevar a evitar la práctica del mal⁶⁶⁴.

Para Ellacuría la fundamentación teórica de la opción por las mayorías y los pueblos oprimidos radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema⁶⁶⁵. Según Ellacuría, en una sociedad dividida, «hay dos puntos de vista fundamentalmente opuestos: el de quien desde una situación de predominio ve en peligro sus ventajas y el de quien desde una situación de opresión ve la necesidad y el derecho que le asiste para salir de ella. Si se tipifica así la situación, es más probable que el sistema de razones, esgrimido por la parte oprimida, tenga mayor validez como un conjunto; una validez ética y social, que si se acompaña de la debida reflexión crítica, estará más cerca de la objetividad social. Las razones que vayan a defender la situación imperante o las causas de esa situación tienen, como conjunto, la probabilidad de constituir un arma puramente ideológica, aunque cada una por separado pueda tener su propia objetividad»⁶⁶⁶.

En última instancia esto es así porque los procesos ideológicos se relacionan directamente con los procesos de dominación y de subordinación. «Se ideologiza para mantener el poder y para conseguir el poder, y los que tienen menos facilidades para la ideologización colectiva son aquellos que preocupados por la justicia y la verdad en la sociedad no están interesados ni en el poder económico, ni en el poder político, sino en el servicio de quienes

⁶⁶⁴ Ibidem.

⁶⁶⁵ Cfr. «Universidad y política», *op. cit.*, pp. 807-824. No hay duda que mucho de lo que ELLACURÍA propone para la recta politización de la universidad se fundamenta en su concepción de la filosofía como filosofía política.

⁶⁶⁶ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 426.

no tienen poder y que deben tener un poder social, pero no necesariamente un poder político»⁶⁶⁷.

Desde esta perspectiva, Ellacuría afirma que aquellos grupos que en razón de acontecimientos históricos son las víctimas visibles y comprobables de la injusticia estructural, son en sí mismos principio de desideologización⁶⁶⁸. Lo cual no quiere decir que en virtud de la propia estructura social histórica sean capaces de por sí para desideologizar; de hecho la situación puede llegar al extremo que la mayoría de ellos tenga introyectada la ideología dominante o al menos puede que aun no hayan asumido en su conciencia individual ni en su conciencia social el estado y sobre todo las causas y posibles soluciones de su situación. Pero en sí mismos, en su realidad objetiva, son principio de desideologización porque representan la verdad real del sistema en que viven, al ser el producto de él⁶⁶⁹. Y en el actual orden mundial, al ser las mayorías populares realmente una mayoría universal, son principio universal de desideologización, y ya no sólo de una ideología en una determinada situación histórica. Por esta razón, Ellacuría señala que la fi-

⁶⁶⁷ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶⁶⁸ Cfr. *ibídem.*

⁶⁶⁹ Cfr. *ibídem.* Hay que destacar la similitud de esta posición ellacuriana con el concepto de conciencia de clase de G. Lukács, y que se refiere a la conciencia que tienen las clases según el lugar que ocupan en la estructura social y económica. Para Lukács, la conciencia de clase no es una conciencia factual-empírica, sino una conciencia *posible*, atribuida de acuerdo a la posición de la clase en el proceso de producción. Desde este punto de vista, conciencia de clase no se refiere a contenidos concretos ideológicos, sino a los límites estructurales de los moldes mentales de los grupos sociales: hasta dónde puede ver, qué puede hacer y hasta dónde puede llegar una clase en función de su horizonte de visibilidad, determinado por su conciencia de clase. En este sentido, la conciencia de clase del proletariado, a diferencia de la conciencia de clase de la burguesía, afirma las contradicciones del sistema al tiempo que integra el futuro y la transformación en su praxis. Cfr. G. Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, México, Grijalbo, 1961, pp. 55 ss. En esta línea el mismo Marx hablaba de la existencia de «fronteras de clase» que, por ejemplo, impidieron a los economistas clásicos sacar todas las consecuencias que ya estaban implícitas lógicamente en la teoría del valor, precisamente por su condicionamiento de clase. Cfr. K. MARX, *Miseria de la filosofía*, Cultura Popular, México, 1970, p. 109.

losa al optar por ellas se coloca también, en principio, en el lugar correcto para acertar con el interés más verdadero, desde el que puede iniciar un principio positivo de crítica para posibilitar una mayor apertura a la objetividad⁶⁷⁰.

Sin embargo, Ellacuría aclara que la opción social correcta no basta para lograr objetividad, pues en nombre de la justicia también se puede caer en idealismos y en falsedades, máxime cuando se politiza inadecuadamente la labor teórica, negándole autonomía. Hace falta a la vez una actitud ética y una actitud crítica; «sólo en la conjunción de ambas puede uno ir acercándose paulatinamente a la verdad, sobre todo en el terreno donde más están comprometidos los intereses humanos. Las ideas tienen su propia lógica, pero no se trata de puras ideas ni siquiera cuando nos parece tratar solamente con ideas»⁶⁷¹.

4. LA HISTORIZACIÓN COMO MÉTODO DE DESIDEOLOGIZACIÓN

En todo caso, para Ellacuría la filosofía tiene que someterse al criterio de la praxis para verificar sus formulaciones teóricas y para establecer las condiciones de realización de lo que proclama idealmente como principio de verdad y de justicia en un momento histórico determinado. La misma historicidad de la inteligencia así como la historicidad de la totalidad de la realidad determinan que la referencia a la praxis sea la condición misma de la científicidad no sólo de la filosofía, sino de cualquier tipo de saber que pretenda objetividad científica. «El conocer humano, según el tipo que

⁶⁷⁰ ELLACURÍA alude, además, a una fundamentación ética y a una fundamentación cristiana de la opción por los oprimidos. La primera se basa en la evidencia empírica irrefutable de la existencia de mayorías y pueblos oprimidos, que lleva a obligación moral básica de ponerse a favor de ellos. La segunda consiste en que el cristianismo considera a los oprimidos como lugar privilegiado para reconocer y realizar la salvación y a la Iglesia de los pobres como la forma privilegiada de buscar el Reino de Dios y de realizarlo en la historia. Cfr. «Universidad y política», *op. cit.*, pp. 821ss y «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 349.

⁶⁷¹ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 426.

sea, y con una u otra referencia, necesita de la praxis no sólo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos»⁶⁷². Esto implica que la filosofía historiciza sus conceptos y sus formulaciones abstractas con el fin de hacer verdadero y real lo que en principio estima como tal.

Para Ellacuría, como ya se ha destacado, los conceptos de «la filosofía deben ser totales pero a la vez históricos; efectivos pero a la vez reales». Y esto significa que deben ser conceptos operativos, es decir, conceptos cuya verdad se pueda medir en sus resultados y cuyo contenido debe ir cambiando en función del momento procesual de la realidad histórica y según el contexto histórico en que se dan. «Lo que eran los conceptos análogos de la filosofía clásica, que mantenían una cierta unidad de sentido, aunque se refiriesen a realidades distintas, serían los conceptos históricos referidos a realidades procesuales distintas: se refieren a la misma realidad, pero en distinto modo del proceso»⁶⁷³. La filosofía, en cuanto debe ejercitar un logos histórico, no puede partir de conceptos dogmáticos y aplicar métodos mecánicos para después forzar los datos de la realidad: «si no hay datos capaces de invalidar las hipótesis, la hipótesis no es histórica; se está cayendo en puro idealismo por más realista o materialista que se diga ser»⁶⁷⁴. De ahí que sea necesario aplicar un método de *historización* como antídoto a la ideologización factual o posible del pensar filosófico, que le capacite para contribuir efectivamente al descubrimiento y a la realización histórica de la verdad, con todo lo que ello supone de involucramiento y de compromiso con una praxis histórica de liberación.

Ahora bien, para Ellacuría esta vuelta a la historia no debe entenderse simplemente como un recurso a los datos históricos o como un mero tener en cuenta los hechos ocurridos para interpretarlos correctamente; ni en contar las vicisitudes históricas, reduciendo el logos histórico a una narración histórica; con esto no se

⁶⁷² «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 415.

⁶⁷³ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 427.

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

iría más allá que a recoger elementos para ulteriores investigaciones o a aprender de la historia a comportarnos individual y colectivamente del modo más útil. Tampoco esta vuelta a la historia puede significar el descubrir las leyes de la historia, las leyes empíricas de la historia que nos pudieran aclarar y racionalizar el curso de los acontecimientos históricos, que sería lo propio de una ciencia de la historia. Ni mucho menos esta vuelta a la historia puede significar un intentar salirse de ella para englobarla como un todo, bajo el supuesto que recibe su sentido y explicación últimos de algo que de alguna manera es ajeno a la historia; esto sería más un ejercicio propio de una teología de la historia, que es incompatible con las pretensiones filosóficas⁶⁷⁵.

Para Ellacuría, consecuente con su concepción de la realidad histórica, esta vuelta a la historia consiste en un «ir» a la historia entendida en su carácter de praxis; y esto significa «una vuelta a lo que es la totalidad estructural de lo real en su proceso unitario como lugar primario de verificación»⁶⁷⁶. En esto radica, según Ellacuría, la diferencia entre una hermenéutica puramente teórica y una hermenéutica histórica; entre una hermenéutica idealista del sentido y una hermenéutica histórico-realista. En la primera se concibe el método histórico como un recorrido histórico del que se busca su significación; en la segunda, en cambio, se busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. «Frente al concepto de historia como relato histórico con su propia hermenéutica está el concepto de historia como acción histórica, como proceso real histórico, con la hermenéutica social e histórica, que le corresponde»⁶⁷⁷.

En base a estos supuestos, Ellacuría define la historización como un método que tiene en cuenta «lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una sociedad y a los intereses sociales que las sustentan», con el propósito de medir

⁶⁷⁵ Cfr. «Sentido del hacer histórico para la persona humana», texto del curso «Persona y Comunidad en Zubiri» (1974), *op. cit.*

⁶⁷⁶ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 415.

⁶⁷⁷ *Ibidem.*

críticamente no cuál es el determinado sentido de mi comprensión del mundo, «sino cómo ha podido surgir realmente un determinado sentido a partir de un *desde dónde* físico»⁶⁷⁸. Esto se explica, en última instancia, por la misma apertura sentiente de la realidad humana. Como la conceptualización y las interpretaciones de la realidad son producto de una intelección ulterior radicada en la aprehensión primordial de la realidad histórica, incluso los conceptos aparentemente abstractos y universales están contruidos o elaborados desde el subsuelo de la praxis histórica. Esto hace que no haya en realidad conceptos abstractos de validez universal. «Que los conceptos sean históricos, sobre todo cuando se refieren a realidades históricas, es casi una tautología. Concepto histórico se opone aquí a concepto abstracto y universal»⁶⁷⁹. Consecuente con este planteamiento, para Ellacuría el horizonte que determina el sentido de toda conceptualización y de toda comprensión del mundo, y en general de toda actividad humana, es primariamente de carácter histórico-práctico, y no de carácter puramente teórico:

La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano —para no hablar de otras dimensiones de la actividad humana—, no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconstituyen, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades sociohistóricas, que fluyen desde aquél y también lo reconstituyen, si es que hay transformación real de las realidades concretas. No hay una circularidad entre horizonte teórico y comprensión de sentido de algo determinado. La circularidad es física: lo es en el punto del arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas. Lo importante, por tanto, antes de preguntarse por el horizonte teórico —por más vivencial que sea— de mi comprensión y de mi opción, es preguntarse por el horizonte real desde el que se ejercita cualquier tipo de funciones humanas. El horizonte, técnicamente entendido, no se explica de por sí como resultado de una presunta apertura puramente trascendental sino que, a su vez, está precondicionado por una serie

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 424.

⁶⁷⁹ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 427.

de elementos, que van desde las propias estructuras biológicas hasta los últimos condicionamientos socio-políticos pasando por una larga fila de otros tipos de condicionamientos ⁶⁸⁰.

Desde esta perspectiva, la historización debe concretarse como una verificación práxica que busque mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar y postular las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal ⁶⁸¹. Se trata de investigar si los conceptos utilizados para describir las realidades históricas realmente corresponden a esas realidades o si, por el contrario, las encubren mistificadamente al proclamar como real lo que sólo se queda a un nivel puramente ideal o abstracto. «Mostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos, es lo que se entiende aquí por historización» ⁶⁸². Así, la historización se convierte para Ellacuría en un método adecuado de desideologización ⁶⁸³. «En efecto, las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades, que en su efectividad histórica, son la negación de lo que dicen ser. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia; pero si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que

⁶⁸⁰ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, pp. 423-424.

⁶⁸¹ Cfr. «La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida», en E. Tamez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, tomo II, San José, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), pp. 88-94.

⁶⁸² «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 428.

⁶⁸³ Cfr. *ibidem*, pp. 425-450.

hace imposible la democracia»⁶⁸⁴. Y lo mismo se puede decir de los principios que pueden determinar la acción humana: «el amor, la justicia, la libertad, se concretan como procesos históricos, que como tales pueden ser distintos. Y sólo serán reales, si se realizan a partir de condiciones reales; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos debe ser. Es aquí donde *el que quiere los fines quiere los medios* cobra su sentido exacto, principio que debe sustituir al otro *el fin justifica los medios*»⁶⁸⁵.

Para Ellacuría el método de la ideologización realiza una abstracción de la realidad histórica a través de dos mecanismos fundamentales: el primero consiste en una especie de deformación horizontal caracterizada por el *dogmatismo*, cuya característica principal es hacer de lo histórico algo natural, esto es, en «hacer de algo que ha sido fruto de acciones humanas, algo fijo e inmutable, querido por la naturaleza, por Dios, por el contrato social, por la mayoría popular, etc.»⁶⁸⁶. En otras palabras, consiste en absolutizar y eternizar lo que es temporal y contingente. El segundo mecanismo se caracteriza por la típica *distorsión idealista*, que consiste en desligar las ideas y los conceptos de sus condiciones sociales, de la práctica social; es una especie de inversión o deformación vertical por cuanto se consideran las ideas y las representaciones como el motor de la historia, y no al revés⁶⁸⁷; o expresado en los términos de la crítica de Marx a Hegel, lo que es sujeto (el proceso histórico real) se convierte en predicado y lo que es predicado (las ideas) en sujeto⁶⁸⁸.

En esta distorsión se dan, según Ellacuría, tres operaciones subsecuentes: la primera consiste en «hipostasiar la capacidad de la razón y de sus productos como si la razón fuera capaz de encon-

⁶⁸⁴ Ibidem, p. 428.

⁶⁸⁵ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁶⁸⁶ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶⁸⁷ Aquí ELLACURÍA sigue de cerca las tesis marxianas de la deformación ideológica, expuesta en la *Ideología Alemana*. Cfr. curso «Marx en la historia de la filosofía» (1976): análisis de *Ideología Alemana.*, UCA, San Salvador, Archivo Ignacio Ellacuría.

⁶⁸⁸ Cfr. K. MARX, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1975.

trar a-históricamente la verdad natural, el derecho natural, la moral natural»⁶⁸⁹. La segunda, en pensar esos productos de la razón como lo fundamental, como el factor que explica y determina todo, lo que lleva a que se acepte sin comprobación histórica «que lo que se da en la lógica ideal e idealista se da o se debe dar en el mundo de las relaciones sociales»⁶⁹⁰. Y la tercera, en racionalizar o justificar «cualquier comportamiento real contrario a la lógica ideal en el sentido de que lo que falla es el comportamiento real pero no la lógica ideal»⁶⁹¹.

Frente a la abstracción de la realidad histórica realizada por la ideologización, el método de la historización asume como principio fundamental la verificación histórica para mostrar si es verdad y en qué sentido lo es cualquier principio o formulación abstracta, bajo el supuesto de que la puesta en praxis histórica de cualquier principio teórico muestra lo que esconde o descubre dicho principio⁶⁹². Precisamente como se trata de una verificación práxica, no se trata de una mera comprobación puntual o «de hecho», en un sentido empirista, sino de una comprobación en la que se busca contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento metódico, esta comprobación implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudo-concreción⁶⁹³; el nivel de la mera intencionalidad porque lo que la historización considera metodológicamente son los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y grupos que las portan y las propugnan; pero, además, porque la historización no considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el con-

⁶⁸⁹ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶⁹⁰ *Ibidem.*

⁶⁹¹ *Ibidem.*

⁶⁹² Cfr. *ibidem.*

⁶⁹³ Cfr. *ibidem.*

tenido de los mensajes ideologizados tomados en sí mismos —de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia—, sino la *relación* de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, que es justamente donde radica el elemento ideologizador de un pensamiento⁶⁹⁴. A su vez, la historización implica superar el nivel de la *pseudo-concreción*⁶⁹⁵, porque lo que se busca es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la realidad aparece estática y separada, para criticar los planteamientos ideológicos en el marco de la concreta totalidad histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. En esta línea lo que la historización hace «es separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a realidad cobre de hecho realidad»⁶⁹⁶.

La historización se convierte así para Ellacuría en crítica liberadora de ideologizaciones y, por lo tanto, en parte integrante de la dimensión crítica de la filosofía en su intento de abrir posibilidades a una acción realmente liberadora en un determinado contexto histórico de opresión. «Si logramos, por tanto, historizar los conceptos, esto es, decir lo que significan y ocultan aquí y ahora, estamos ayudando a la desideologización de una superestructura, que realmente sirve de refuerzo a unas determinadas estructuras socio-económicas, que de hecho causan lo contrario de lo que dicen querer operar. Es aquí donde la filosofía puede aportar su ayuda como principio de desideologización y también como apertura de campos para una nueva acción»⁶⁹⁷.

De cara a la realidad histórica de América Latina, la constitución de una filosofía liberadora exigirá prioritariamente romper con el horizonte del pensamiento dominante, que encubre y falsea la realidad. Aquí «la ideologización nos enfrenta con la nada con apa-

⁶⁹⁴ Cfr. «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 46.

⁶⁹⁵ ELLACURIA toma el término acuñado por K. Kosik, en *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

⁶⁹⁶ Conclusiones de la primera parte del curso «Ideología e inteligencia» (1982), *op. cit.*

⁶⁹⁷ «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *op. cit.*, p. 428.

riencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser»⁶⁹⁸. Esto lleva a la necesidad de una acción negadora, de una negación crítica, que en el plano teórico se debe concretar como una lucha ideológica que permita romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado, como condición necesaria para crear nuevas formas ideológicas que logren un nuevo discurso teórico realmente liberador.

Desde esta óptica, la historización debe concretarse para Ellacuría como una *historización dialéctica*⁶⁹⁹, porque la acción desideologizadora se hace como parte de un proceso teórico y práxico que no busca quedarse en la negación sino que pretende avanzar dialécticamente hacia la superación de las condiciones reinantes de opresión y de negatividad: al nivel teórico para descubrir, por negación superadora, cuál es la realidad deseable y posible; al nivel práctico para lograr que la lucha por la liberación consiga que se haga justicia y llegue a superar, no necesariamente a aniquilar, la realidad opresiva o negadora en lo que tiene de tal⁷⁰⁰.

La crítica desideologizadora, que encuentra en la historización su principal herramienta metodológica, se convierte para Ellacuría, si no en el momento primario, si en el primer momento lógico en la elaboración sistemática de una filosofía liberadora, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas: «La nada de lo ideologizado nos llevaría a la negación y esta negación permitiría barrer lo que de nebuloso hay en la ideologización, y esta barrida de lo nebuloso nos develaría la realidad posibilitando la afirmación tanto de ella en su fundamento como la negación y, en definitiva, la desaparición —al menos al nivel teórico— del falso fundamento de la falsa realidad que se nos quiere imponer en las distintas formas de ideologización»⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 50.

⁶⁹⁹ Cfr. «La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *op. cit.*, pp. 589 ss.

⁷⁰⁰ Cfr. *ibidem*, p. 592.

⁷⁰¹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 51.

5. TRANSICIÓN: HACIA LA DEFINICIÓN DE LA FUNCIÓN LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA

Con todos los elementos que hemos analizado en este capítulo sobre la concepción ellacuriana de la filosofía política estamos ahora en capacidad para entender a cabalidad su planteamiento sobre la función liberadora de la filosofía, que constituye la expresión más madura de su proyecto filosófico de liberación. Como tendremos oportunidad de ver en el siguiente capítulo, muchos de los planteamientos estudiados aparecerán de nuevo como supuestos en la formulación de las líneas fundamentales que Ellacuría traza para la constitución de una filosofía de la liberación. Comprobaremos así lo que señalábamos en la introducción, sobre el carácter circular del pensamiento filosófico de Ellacuría, en el que los diversos momentos de su desarrollo se integran coherente y sistemáticamente, de tal manera que unos remiten a los otros de una manera unitaria. Todo el planteamiento que Ellacuría hace sobre el carácter liberador de la filosofía y sobre la necesidad de vincularse a una praxis de liberación no se entendería adecuadamente si no se toman en cuenta las tesis antropológicas, epistemológicas y metafísicas de su realismo materialista abierto, su concepción de la historicidad como horizonte y objeto de la filosofía, su peculiar definición de la politicidad de la filosofía, la afirmación de logos histórico como el logos adecuado de la filosofía, su visión de las vinculaciones entre la teoría y praxis y todo el planteamiento sobre la ideología y su eficacia en la configuración de la realidad histórica.

Este capítulo tiene un carácter conclusivo, y lo dedicaremos a

CAPÍTULO V

LA FILOSOFÍA HISTÓRICA COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

analizar y sistematizar los aspectos centrales del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría sobre la base de los planteamientos que hemos estudiado en los capítulos anteriores. Hay que recalcar que este proyecto no es una mera propuesta aislada del resto del pensamiento filosófico de Ellacuría, sino que se trata de una propuesta elaborada desde el trasfondo de su filosofía de la historia y de su concepción de la filosofía política como filosofía histórica. Sin éstas no se entendería correctamente el planteamiento sobre lo que debe ser para Ellacuría una filosofía liberadora. Por ello no es casual que en la conclusión de su artículo «Función liberadora de la filosofía» Ellacuría destaque precisamente esto:

[...] el tema (de la función liberadora de la filosofía) tiene sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar [...] La realidad histórica entera forma un todo desplegado en el tiempo, cuya complejidad permite hablar a veces de objetivaciones del espíritu y otras veces de espiritualización de lo objetivo, de naturalización de la historia o de historización de la naturaleza, etc., según las categorías que se quieran usar para unificar mentalmente la compleja unidad de la realidad. En el concepto último de la filosofía han de entrar todas las diferencias cualitativas de un modo articulado y estructural como aparece la propia realidad histórica. La realidad histórica sería la realidad radical desde un punto de vista intramundano, en la que radican todas las demás realidades, aunque éstas sin absolutizarse por completo pueden cobrar un carácter de relativamente absolutas [...] Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de

entenderse como praxis [...] La praxis, así entendida, tiene múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis entendida como totalidad dinámica ⁷⁰².

1. ESTRUCTURA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

La realidad histórica entendida en toda su unidad y complejidad es la máxima manifestación de la realidad y en ella tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político, lo ideológico, etc., y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido. Es también el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la transcendencia:

El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica. Si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, en definitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de todo el hacer y el experimentar históricos de la humanidad acerca de Dios. Todas las experiencias personales y todos los saberes caben en la historia; más aún la constituyen. Pero la plenitud de la realidad está más allá de cualquier experiencia personal y de cualquier saber individual. Hay que reasumir todas las praxis y todos los saberes personales tanto para mostrar la índole concreta de la apertura de la realidad humana y, consecuentemente, los trazos fun-

⁷⁰² «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 63.

damentales de la pregunta y de la respuesta por lo más último y total de la realidad [...] Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad; pero hay, y sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya lo indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal»⁷⁰³.

Ya se ha señalado que para Ellacuría la totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad. Más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. Precisamente una de las características centrales del concepto zubiriano de estructura es la de ser un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, esto es, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad⁷⁰⁴. Se da así una estricta totalidad que no se explica como suma de las partes ni como mera interacción entre ellas. En la estructura se da una especial complicación e implicación entre lo que son los elementos (notas) y lo que es el sistema como tal, el cual supone una novedad cualitativa, una nueva realidad, irreductible a sus partes constitutivas⁷⁰⁵. Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Y esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y si bien el sentido de cada una de ellas es regido y dado por la totalidad, de acuerdo a su posición estructural tanto estática como dinámicamente considerada, se requiere de una determinada autonomía de las partes para que se constituya un verdadero todo⁷⁰⁶.

En la estructura las diversas notas no sólo ocupan distinta «posición» estructural sino que pueden darse en distintos niveles, unos más esenciales que otros. Aunque son las notas básicas o constitutivas las que determinan en última instancia todas las demás, pueden darse también otras notas necesarias menos determinantes y

⁷⁰³ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 980.

⁷⁰⁴ Cfr. «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», *op. cit.*, pp. 117-122.

⁷⁰⁵ Cfr. *ibídem*, p. 85.

⁷⁰⁶ Cfr. «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 2.

aun notas determinantes que no son necesarias. Como se trata de una realidad procesual y cambiante no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un distinto y cambiante modo de determinación⁷⁰⁷. Y como vimos, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la totalidad; pero no necesariamente la determinación es de oposición o de contradicción.

Por estas razones, Ellacuría afirma que la realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos; configurada y dinamizada a partir de la praxis y no, por ejemplo, a partir de una razón lógica, como pretende Hegel, o a partir de cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. «El carácter estructural de la realidad se presenta a diversos niveles: siempre implica determinadas unidades o globalidades, pero no necesariamente tiene el carácter de una sola totalidad: la realidad histórica tiene, por ejemplo, estructuras económicas, educativas, religiosas, jurídicas, etc. La praxis no se refiere directamente sólo a la única estructura total, pero sí se refiere a algo estructural y a través de ello a la estructura total»⁷⁰⁸. Pero además de este carácter complejo y plural, se trata de una totalidad abierta, cuyos contenidos talitativos y sus formas no están fijadas de antemano teológicamente, sino que por su formal carácter de praxis, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. «La historia es, en principio y por razón de sí, abierta e indefinida; podrán fallarle sus bases materiales y con ellas toda posibilidad de curso histórico; podrá ir consumiendo y degradando su sistema propio de posibilidades, pero de por sí no tiene un curso cerrado ni una trayectoria fija que la lleve a su final ni en cada nación ni en la totalidad de la humanidad»⁷⁰⁹.

Desde ningún punto de vista se puede diagnosticar a la con-

⁷⁰⁷ Cfr. «La idea de estructura en *la filosofía de Zubiri*», *op. cit.*, pp. 90 ss.

⁷⁰⁸ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷⁰⁹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 449-450.

cepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación. Se trata de una metafísica intramundana de carácter posmoderno que afirma el trascendental carácter histórico y práxico de la realidad y que por ello es perfectamente compatible con las intenciones liberadoras que Ellacuría pretende para la filosofía.

1.1. Los subsistemas básicos de la realidad histórica

Según Ellacuría, en la estructura histórica se dan tres subsistemas básicos que se co-determinan entre sí de tal manera que ninguno de ellos es lo que es sino en respectividad a los demás⁷¹⁰. Está el subsistema de lo *natural*, que comprende el subsistema de todo lo material físico-biológico y psicológico-natural; este subsistema, como ya se dijo, entra a formar parte de la realidad histórica no sólo como fundamento previo a ella sino como algo permanentemente presente y determinante de ella. Está también el subsistema de las *objetivaciones* que los individuos y los grupos humanos han producido determinando a la naturaleza; este subsistema comprende: el subsistema de lo *económico* con todo lo que supone de factores y relaciones de producción y reproducción; el subsistema de lo *institucional* que engloba todos los poderes políticos e instituciones sociales en su sentido más amplio; y el subsistema de lo *ideológico o cultural* que es el conjunto de representaciones, valoraciones, discursos, ciencias, etc. Finalmente, está el subsistema de las *personas* y conjunto de personas, que en cuanto tales tienen características y modos de determinar distintos de lo que son propios de los otros sistemas; consiguientemente, no se toma en cuenta el *opus operans* de las personas que como tal es influido por la historia pero no influye sobre ella directamente; y, además, se considera el conjunto de personas no en tanto cuerpo social sino en cuanto capaz de opción y en cuanto capaz de incidir en el curso histórico conforme a un proyecto, aunque no necesariamente sobre el curso total

⁷¹⁰ Cfr. «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 19 ss.

de la historia.

Por lo general, en las diversas teorías científicas y filosóficas se considera como estructura socio-histórica sólo el segundo de los subsistemas, pasando por alto inadvertidamente o rechazando conscientemente que los otros dos sean sub-sistemas formales de la estructura de la realidad socio-histórica. En cambio, Ellacuría inserta el subsistema natural como parte formal de la realidad histórica estructuralmente entendida, pues de hecho la constituye, además de que es formalmente co-determinante de ella, de modo que su olvido lleva a un idealismo histórico. Ellacuría introduce también en la misma estructura de la realidad histórica a las personas en tanto que personas, individual o colectivamente consideradas, personal o impersonalmente determinantes. Esto no significa que considere a las personas como completamente determinadas por los otros subsistemas, porque la co-determinación, lejos de anular la especificidad de la nota, la requiere precisamente en su especificidad. Y no significa tampoco que sea imposible un sujeto de la historia sino que sitúa los límites de dicho sujeto como siendo a la vez determinante y determinado, con lo cual Ellacuría se distancia de toda concepción idealista del sujeto.

Para Ellacuría todos los subsistemas son esenciales y básicos en el sentido de que todos ellos son necesarios para que se dé el proceso histórico y son irreductibles entre sí. «Cada uno es irreal e ininteligible sin la presencia en él en un grado u otro de todos los demás, lo cual vale primariamente de los tres subsistemas; hay una estricta co-determinación entre ellos de modo que lo natural es económica y personalmente natural, lo económico es natural y personalmente económico y lo personal es natural y económicamente personal»⁷¹¹. Y esta co-determinación admite grados y la explicación total de un subsistema exige la de los demás. Es imposible comprender la realidad histórica si no se sitúan las realidades y los fenómenos aislados o parciales dentro de la estructura global a la cual pertenecen. Hay que concebirlos siempre dentro de una totalidad compleja, pluridimensional y dinámica.

La realidad del sistema está en la estructura total en que se

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 20.

encuentran dinámicamente los sub-sistemas, sin que esto excluya la cuestión de si en la constitución del todo tengan mayor o menor importancia algunos de los subsistemas. Pero para definir en cada caso cuál es el subsistema más determinante es necesario el análisis científico-histórico, pues no cabe una definición dogmática permanente, ni siquiera la que da el marxismo fundada en el análisis de las épocas en que se ha roto el esquema económico de dominación. En sentido, Ellacuría señala que no hay que confundir lo más necesario con lo más determinante: «lo más necesario parecería ser lo natural, pero no forzosamente tiene que ser lo más determinante; no debe confundirse lo que es anterior en el proceso con lo que es más determinante, pues podría ser que lo último una vez aparecido fuere lo más determinante»⁷¹². Por esta razón, siempre será necesario hacer una consideración sincrónica y no sólo diacrónica y realizar un análisis positivo y coyuntural de qué esfera es la más determinante en cada momento del proceso respecto del todo y de cada una de sus partes⁷¹³.

1.2. Sujeto de la historia, liberación y estructura histórica

El planteamiento del sujeto de la historia entronca de lleno con la formulación del proyecto filosófico de liberación de Ellacuría. Dado el carácter estructural de la realidad histórica, «¿cuándo y cómo los hombres podrán ser sujetos de su propia historia?»⁷¹⁴ ¿Cuáles son las condiciones requeridas para que un sujeto humano pueda introducir en el proceso histórico dinamismos liberadores? ¿Cómo puede llegar la humanidad a cambiar el actual orden mundial y reorientar la historia hacia metas más humanas? Para Ellacuría, la pregunta por la posibilidad del sujeto de la historia es fundamental para una filosofía de la liberación por cuanto la respuesta a esa cuestión es decisiva para la orientación de la praxis histórica en un sentido liberador. De lo que se trata es de indagar

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ Cfr. *ibidem*, p. 21.

⁷¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 22.

sobre las posibilidades de autonomía que tienen los colectivos humanos para introducir en la realidad histórica procesos y dinámicas que transformen las realidades sociohistóricas concretas en función de un proyecto histórico de liberación.

Esto no quiere decir que la pregunta por el sujeto de la historia se identifique con la pregunta por el sujeto de la liberación. Este es un problema parcial enmarcado en el problema del sujeto de la historia, que sin su clarificación previa aquél no podría ser resuelto adecuadamente. La pregunta por el sentido real de un sujeto de la liberación depende, pues, de la pregunta previa de si hay un sujeto de la historia y de cuáles son sus condiciones de posibilidad. Además, reducir el sujeto de la historia al sujeto de la liberación es incorrecto, pues el sujeto de la historia no tiene necesariamente que constituirse como un sujeto liberador. Teóricamente se podría constituir un sujeto de la historia que no sea realmente liberador, aunque la recíproca no es cierta. Si no hay posibilidad para que se dé un sujeto de la historia, difícilmente se puede hablar de un sujeto de la liberación. La posibilidad de constitución de un sujeto social liberador depende de la posibilidad de constitución de un sujeto histórico activo, que como tal tiene más carácter de sujeto y desde el cual el sujeto liberador puede ser más plenamente sujeto y no meramente agente y actor. «El estar absoluta o casi absolutamente sujeto-a la historia es una muestra de cuán lejos está la historia de ser un reino de la libertad [...] Pero incluso cuando se pretende haber llegado a ser sujeto activo de la historia, no por eso puede hablarse de que la salvación ya está presente. Porque sin la transformación de ese sujeto, lo que puede seguir reinando es el mal [...] Como, además, lo normal es que el sujeto de la historia sea una colectividad, la pregunta queda abierta, de qué colectividad y en qué condiciones puede contribuir mejor a la salvación de la historia»⁷¹⁵.

Para Ellacuría la liberación histórica consistirá, en definitiva, en posibilitar que los seres humanos se vayan constituyendo en agentes, actores y autores de su propio proceso histórico, a través de la

⁷¹⁵ «Historia de la salvación», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 28, 1993, p. 17.

creación de condiciones de todo tipo en las que, por su mismo carácter, aquéllos den más de sí, al poder liberar y explayar todas las potencialidades y capacidades de su poder realizador. «La historia es un proceso transcendental de capacitación y en consecuencia es un principio de personalización. Supone esto una liberación de la naturaleza, una dominación de ella y una posibilidad creciente de libertad»⁷¹⁶. En este sentido, «el “fin” de la historia sería en que hombres libres condujesen libremente el proceso estructural»⁷¹⁷. O como lo formula Ellacuría en otra parte: «[...] no parece pequeña tarea, ni tampoco totalmente utópica, el que la humanidad entera, como sujeto último de la historia, pueda llegar a ser la creadora y la dueña de su propio curso histórico, de la vida histórica entera»⁷¹⁸.

La liberación tiene en Ellacuría, consecuente con su visión estructural de la realidad humana, un carácter integral: «a partir de una liberación de las necesidades naturales —lo cual no supone su anulación sino sólo su superación— y de los principios deshumanizadores del hombre, éste va a la conquista de una libertad cada vez mayor, una libertad para ser realmente lo que tiene que ser. La libertad es una posibilidad real del hombre, que se apoya en su propia estructura de esencia abierta, pero su actualización es resultado de un proceso de liberación»⁷¹⁹. Sin este proceso de liberación, el tiempo humano y la historia serían inconcebibles. Se puede discutir hasta qué grado de libertad se llega e incluso en qué pueda consistir la libertad, «pero el hecho es que a ella se adviene por un proceso de liberación y en ella se permanece por subtensión dinámica de los procesos que intervienen en la liberación. Por la liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social»⁷²⁰. Y este proceso supone: a) liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción asegurada no puede hablarse de vida humana⁷²¹; b) liberación de las ideologías y de las instituciones jurídi-

⁷¹⁶ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷¹⁷ «El problema del sujeto de la historia» *op. cit.*, p. 6.

⁷¹⁸ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 561.

⁷¹⁹ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷²⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 415.

co-políticas que «atemorizan y aterrorizan al hombre [...] y que mantienen a los individuos y pueblos movidos más por el temor del castigo o el terror del aplastamiento que por el ofrecimiento de ideales y convicciones humanas»⁷²²; c) liberación tanto personal como colectiva de todo tipo de dependencias que impiden una autodeterminación plena; «es lo que deberá llamarse liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.)»⁷²³; d) finalmente, está la liberación de sí mismo, «pero de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es [...] y que posibilita la idolatría»⁷²⁴.

Se trata, por consiguiente, de un proceso indefinido, abierto, y supone la creación progresiva de condiciones materiales y objetivas para que la libertad vaya tomando concreción real. «La libertad sin condiciones reales que la hagan realmente posible puede ser un ideal, pero no es una realidad, ya que sin las debidas y suficientes condiciones, no se puede ser ni hacer lo que se quiere»⁷²⁵. Y como ya sabemos, en la visión ellacuriana la liberación tiene no sólo un significado ético o político, sino también metafísico-transcendental. La historia no sólo es el lugar de la realización humana, sino que es el lugar pleno de realización de la realidad. En la historia la realidad va dando más de sí, se va haciendo más real, y en este realizarse se va revelando la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va construyendo el mismo poder de realizarse a sí mismo. «La historia es la revelación en acto, el acto mismo de la revelación de la realidad. Qué es la realidad últimamente sólo lo sabremos en su hacerse historia; lo que se revela es la realidad misma que se va realizando y la realidad así revelada se convierte en la verdad de la historia. La historia es así revelación y principio de revelación»⁷²⁶. De ahí que sin

⁷²¹ «En torno al concepto y a la idea de liberación», en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, 1985, p. 102.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ «Utopía y profetismo en América Latina», *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 17, 1989, p. 61.

un proceso de liberación no es sólo que no habría historia, al quedar anulado lo más peculiar de ella, que es la liberación progresiva y la creación de realidad que se puede ir produciendo mediante la praxis opcional de los individuos y los grupos humanos, sino que la realización y la revelación transcendentales de la realidad, la apertura y constitución dinámica del orden trascendental, quedarían bloqueadas de raíz.

1.3. El problema del sujeto de la historia

Es desde estos supuestos que Ellacuría se pregunta por la posibilidad de que se constituya un sujeto de la historia. Si dentro de la estructura histórica no hubiera resquicio alguno para la subjetividad estaríamos ante la pura naturaleza y prácticamente estaríamos abocados a la pasividad y al fatalismo, con lo cual toda posibilidad de liberación y humanización de las estructuras históricas sería una pura ilusión. «Tendríamos un proceso sin sujeto que implicaría sólo una realidad dinámica y una ley de pervivencia del más fuerte; el más fuerte significaría el que mejor se acomode a las circunstancias dadas y que por esa acomodación se supere; a lo más esa realidad dinámica sería el sujeto en el sentido único de sustantividad»⁷²⁷. Pero este fatalismo no es sólo una posibilidad teórica, sino un problema real que tiene una enorme sedimentación cultural e ideológica y que se presenta en la actualidad bajo diversas formas tanto al nivel individual como al nivel social⁷²⁸.

El principio de solución al problema del sujeto de la historia ya está dada en la concepción de la realidad histórica de Ellacuría. En ella las estructuras no se transforman por sí solas, como lo suponen los modelos estructuralistas, mecanicistas o cibernéticos; ni tienen inscritas en ellas un fin predeterminado hacia donde transformarse; ni mucho menos están orientadas *per se* a transformarse hacia una meta liberadora y humanizadora. Esta transformación supone la activación de fuerzas sociales que provoquen consciente-

⁷²⁶ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷²⁷ «El problema del sujeto de la historia» *op. cit.*, p. 35.

⁷²⁸ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 476-477.

mente, dentro del marco del sistema de posibilidades históricas ofrecido en cada situación, el paso de una forma estructural a otra. En otras palabras, en la visión ellacuriana la explicación de la transformación sociohistórica no sería completa sino se hace referencia a una praxis histórica de liberación, «entendida ésta como un proceso de realización que va dirigido a lo estructural. La praxis no es, en este sentido, cualquier tipo de acción sino aquella que hace uno —o varios o un grupo— como parte de un cuerpo social y va dirigida a transformar la realidad desde sus goznes estructurales»⁷²⁹. Una praxis, que de un modo general designa la negación superadora, operativa y eficaz, del mal y la negatividad históricos en función de su superación o transcendencia hacia un horizonte utópico de plena positividad. Y que supone, para ser inteligible, el concepto de sujeto y, más específicamente, el concepto de sujeto colectivo o sujeto social. Un sujeto que a la vez que es sujeto de la praxis, es también, por otra parte y en cierta medida, el producto de la misma, según aquello de que en el mismo hacer se va haciendo a sí mismo, va dando más de sí y, por consiguiente, va siendo cada vez más.

Para Ellacuría la resolución del problema del sujeto de la historia no se reduce simplemente a reconocer la presencia de elementos subjetivos en la estructura histórica tal como ocurre en una concepción estructural marxista⁷³⁰ o en una concepción estructural funcionalista⁷³¹. En la visión marxista si bien se da un reconocimiento de la subjetividad en el proceso histórico, ésta queda concebida como mero soporte de las estructuras, pues no es la parte determinante en última instancia del todo. Los elementos subjetivos determinan desde su propia autonomía las otras partes y el todo, pero reciben su determinación última del todo y son dominados en última instancia por condiciones objetivas de índole económica. En esta concepción se aceptan, por tanto, elementos subjetivos

⁷²⁹ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷³⁰ Cfr. «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, pp. 5 ss. ELLACURÍA toma como ejemplo el concepto de estructura de L. Althusser, que coincide con el concepto del estructuralismo en descartar del ámbito científico toda referencia a los problemas de la praxis y por lo mismo, del sujeto colectivo y de la historia como proceso.

⁷³¹ Cfr. T. PARSONS, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; del mismo autor, *Estructura de la acción social*, GUADARRAMA, Madrid, 1969.

pero no un sujeto de la estructura histórica. Incluso coyunturalmente se admite que puede haber dominancia del momento ideológico o del momento político, pero en última instancia la determinación viene del todo fundado últimamente en la base económica. Dentro de esta visión, el cambio socio-histórico provendría de alguno de los elementos estructurados y por tanto, sometido a las leyes de la estructura. Para Ellacuría esta concepción es inadecuada y parcial:

Ni siquiera hay por qué considerar que, al menos en la historia de la salvación, sean lo político o lo económico lo que domina y/o determina (Althusser) en última instancia todo lo demás. Por eso, al hablar de fuerzas o agentes sociales hay que pensar también en los que hacen cultura en toda la amplitud del término. Sobre estos agentes y fuerzas sociales ha de operar asimismo la salvación. Y para ello, en un primer paso, deben constituirse en sujetos históricos, en determinadores del curso de la historia, no olvidando en ningún momento los condicionamientos de toda libertad personal o colectiva⁷³².

Por otra parte, en el modelo estructural-funcionalista la primacía la tiene lo cultural, y aunque da mayor importancia a los momentos subjetivos tampoco reconoce un estricto sujeto ni de la estructura social ni del proceso histórico. Se reconocen tres esferas básicas (cultural, política, económica) irreductibles entre sí y necesarias para que haya sociedad; éstas son inseparables y mutuamente determinantes. Cada una de ellas tiene su propia autonomía, pero sólo son lo que son en respectividad y determinación con las otras y en función de las demás. Pero aún así la primacía la tiene lo cultural, porque se concibe la estructura social como una totalidad articulada, jerarquizada, relativamente estable de status-roles o de comportamientos modelados en función de normas institucionalizadas mediante elementos culturales (valores, ideas, símbolos). Y si bien habrían más momentos subjetivos que en el modelo anterior, tampoco aquí habría un sujeto o conjunto de sujetos de la estructura⁷³³.

1.3.1. *La subjetividad estructural*

⁷³² «Historia de la salvación», *op. cit.*, p. 17.

⁷³³ Cfr. «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, pp. 9-15.

A diferencia de estas concepciones, la visión ellacuriana de la estructura histórica, incluye como momento suyo no sólo elementos subjetivos, sino también sujetos personales múltiples, lo cual permite atribuirle al posible sujeto de la historia una condición realista que, sin recaer en el idealismo del sujeto, tampoco niega el carácter de sujeto de la historia estrictamente tal que pueden llegar a tener las personas y los colectivos sociales o la humanidad misma. En efecto, al ser parte de la estructura histórica los sujetos históricos no aparecen como algo que está fuera-de o sobre la estructura, pero tampoco necesariamente como algo que está por-debajo-de o sometido-a la estructura sin especificidad alguna de sujeto. Una consecuencia fundamental de este planteamiento es que no se puede hablar de un sujeto que esté fuera del proceso histórico dirigiéndolo.

Para Ellacuría no hay un sujeto anterior a la historia; los sujetos históricos que pueden constituirse en sujetos de la historia siempre «serán intrahistóricos y determinados aunque esto no obsta a que pudieren llegar constituirse en el elemento determinante; pero su determinación no podrá ser absoluta pues sería determinación de elementos autónomos»⁷³⁴. Por ello, «sólo los sujetos históricos pueden ser sujetos de la historia; sólo con un sistema de posibilidades y forzado a optar se puede incidir históricamente sobre la historia; sólo siendo *de* la historia y determinado por ella se podría ser sujeto *de* esa historia; lo contrario supondría un *deus ex machina*. Sólo como parte intrínseca de la realidad histórica se le puede determinar intrínsecamente»⁷³⁵. Ya el pertenecer a la estructura implica determinar y ser determinado pero no anula la autonomía de lo subjetivo. Y esto es precisamente lo que posibilita que la esfera de las personas pueda trascender la historia, pero sin salirse de ella, porque esto sería imposible.

Como ya se ha señalado, en la concepción ellacuriana el concepto que define primariamente lo histórico es el concepto de *posibilidad* o mejor de posibilidades: «Entendemos aquí por formal-

⁷³⁴ Ibidem, p. 36.

⁷³⁵ Ibidem.

mente histórico aquello que pasa a ser actualmente real en virtud de una opción, sea ésta puesta por un sujeto individual para sí o para los otros, sea puesta por un sujeto social. Hay historia siempre que hay actualización de posibilidades —y no sólo actuación de potencias— mediante una opción. Son ciertamente complejas las relaciones de naturaleza e historia en el hombre, porque la naturaleza en él se abre a la historia y la historia reobra sobre la naturaleza, capacitándola cada vez más, con lo cual se le abren al hombre y a la humanidad nuevas posibilidades, que hacen de la realidad del hombre y de la humanidad así como de su vida el que sean siempre la misma, pero no sean jamás lo mismo»⁷³⁶.

Pero en Ellacuría el concepto de *posibilidad histórica*⁷³⁷ no sólo se reduce a su utilidad para dar cuenta de la especificidad de lo histórico sino para ver *qué* es lo que pueden hacer los sujetos históricos en un momento determinado de la historia. En la historia no se haría y no se llegaría a ser más que lo que es realmente posible. Y la posibilidad histórica exige por su misma naturaleza la presencia y la actuación de un sujeto histórico activo, ya que por su mismo carácter «las posibilidades históricas no se actualizarán más que proyectiva y opcionalmente»⁷³⁸. Es, por tanto, el sujeto el que tiene que ver con el dar poder a una posibilidad y con el incremento de las posibilidades históricas⁷³⁹. De ahí que Ellacuría afirme que la referencia a la *apropiación* sea esencial para entender la totalidad de la realidad histórica. Sin un sujeto que se apropie y realice unas posibilidades no habría propiamente historia, sino pura naturaleza. «En la apropiación puede verse uno de los vectores de la historia: lo histórico, por su propia índole exige un momento de apropiación, aunque la apropiación no siempre exija un acto de plena libertad ni siquiera un acto de plena conciencia»⁷⁴⁰. Lo único que se requiere es que ese acto sea más determinante que determina-

⁷³⁶ «Historia de la salvación», *op. cit.*, pp. 6-7.

⁷³⁷ ELLACURÍA distingue entre posibilidades estrictamente históricas y posibilidades puramente biográficas; *passim Filosofía de la realidad la realidad histórica, op. cit.*

⁷³⁸ «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 26.

⁷³⁹ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 522-523.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 527.

do y que haya una anticipación libre de futuro desde el que se determine la realidad de las posibilidades en la situación histórica concreta en la que se está. Esto es posible porque si bien el planteamiento ellacuriano de realidad histórica reconoce la existencia tanto de determinaciones objetivas como de verdaderas fuerzas históricas determinantes, éstas no aparecen con carácter absoluto ni determinan absolutamente el curso histórico ⁷⁴¹.

Para Ellacuría efectivamente hay una necesidad histórica, se dan «unas leyes cuasi necesarias y un peso de la tradición, que no pueden ser abolidos [...] No se puede desconocer la existencia de dinamismos propios de la evolución histórica, nunca dominados completamente por sujeto histórico alguno. Pero no por ello ha de aceptarse un determinismo histórico absoluto, que llevaría al fatalismo o que tan sólo permitiría, en el mejor de los casos, el intento de mejorar el todo estructural por la superación de cada individuo o de algunos grupos sociales» ⁷⁴². En la visión ellacuriana lo que estos determinismos hacen es fijar lo que no se puede hacer, lo que no es posible; y aunque pueden llevar a algunos resultados fijos, no conducen fijamente a una sola meta. «La necesidad que imponen estos determinismos viene dada por lo que *no* puede hacerse y por el poder de presión y por la necesidad de acomodarse para sobrevivir; pero la necesidad lleva consigo una dimensión de posibilidad indeterminada; no se puede determinar sin abrir un principio de indeterminación en las esencias abiertas» ⁷⁴³. En virtud de ello la presencia de estas fuerzas o determinismos hace que la historia tenga a la vez el carácter de naturaleza que está a la base del proceso de posibilidad y de las posibilidades mismas, y el carácter de historia propiamente tal, radicado justamente en la apropiación de esas posibilidades:

En la polémica entre quienes afirman el carácter necesario y determinante de la historia y quienes defienden su carácter libre, muchas veces no se hace justicia a la complejidad de la cuestión, al no distinguir entre la presencia de elementos que *fuerzan* la historia y la

⁷⁴¹ Cfr. *ibídem*, pp. 565-574.

⁷⁴² «Utopía y profetismo en América Latina», *op. cit.*, pp. 168-169.

⁷⁴³ «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 36.

intervención de elementos que *liberan* la historia. La proporción de ambos elementos puede ser muy distinta según los casos, según el momento del proceso histórico [...] Es todo el conjunto de fuerzas lo que mueve la historia, pero lo movido es histórico en cuanto tiene el triple carácter de transmisión tradente, actualización de posibilidades y creación de capacidades⁷⁴⁴.

En esta línea Ellacuría señala que la historia no puede entenderse como una abstracción, «ni en el sentido de que es lo que es con independencia de condiciones naturales y de las opciones personales, ni en el sentido de que se da sin especializaciones estructurales»⁷⁴⁵. Y es que una cosa es definir lo que es formalmente histórico y otra describir lo que es la realidad histórica en toda su integridad. «Ya en la definición de lo histórico como actualización opcional de posibilidades ha de tenerse en cuenta que tanto la opción como las posibilidades están enraizadas en unas muy determinadas formas de materialidad. Pero, además, esa formalidad histórica en su integridad abarca la totalidad de la realidad, tanto la naturalmente dada como la institucionalmente objetivada. La historia no se confunde con la naturaleza, pero la asume y la abarca. Confundir lo formal y diferenciado de lo histórico con lo que es su realidad concreta y total llevaría a un idealismo de la historia y de la libertad que contradice el modo concreto en que se da lo histórico»⁷⁴⁶.

Desde este planteamiento, Ellacuría puede afirmar que sea cuales fueren las estructuras o los factores objetivos determinantes, el hecho es que lo que ha hecho historia ha sido la actividad humana a partir del dinamismo de posibilitación y capacitación. Y por esta actividad hay una presencia cada vez mayor de lo subjetivo en todas las esferas de la realidad histórica y que se puede apreciar en la novedad acumulativa del proceso histórico⁷⁴⁷. «Donde la subjetividad menos puede afectar es en la esfera de lo natural, aunque apenas queda ya naturaleza que no esté subjetivada»⁷⁴⁸. Pero la pre-

⁷⁴⁴ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 575 y 577.

⁷⁴⁵ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷⁴⁶ «Historia de la salvación», *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷⁴⁷ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 556-559.

sencia de la subjetividad en las objetivaciones históricas (técnica, trabajo, ideologías, ciencias, leyes, instituciones, etc.) es mucho mayor y es un elemento esencial de todos los subsistemas de la realidad histórica, aunque su actividad está condicionada por las exigencias reales de éstos ⁷⁴⁹.

Según Ellacuría, tomada la historia en su conjunto no puede hablarse hasta ahora de ningún sujeto de la historia intramundana. En realidad, no ha habido hasta hace muy poco una misma historia universal a la que por consiguiente pueda referirse un único sujeto de la historia. «No sólo no ha habido un solo imperio político que abarcara a toda la humanidad, pero ni siquiera una unidad estructural de co-etaneidad entre los distintos grupos humanos; lo que ha habido son historias particulares, algunas de las cuales se han prolongado hasta desembocar en una presunta historia universal única. Sin embargo, en la actualidad no hay historia particular que no esté determinada por el marco general histórico; pero esto no ha ocurrido de forma eficaz hasta muy recientemente» ⁷⁵⁰. Por ello carece de sentido hablar de un sujeto de la historia intramundano que la abarcara por completo. «No hay sujeto empíricamente comprobable al que se le pueda atribuir el carácter de sujeto de todas esas historias» ⁷⁵¹. Pero lo que sí es comprobable es que muchos sujetos empíricos han desempeñado un papel importante en las distintas historias y en la historia universal resultante.

1.3.2. *Sujeto histórico y sujeto de la historia*

Consecuente con lo anterior, para Ellacuría es pensable un crecimiento en relación con la subjetividad histórica que permita que los distintos sujetos (personas, grupos humanos, clases, pueblos, naciones, etc.) no sólo sean sujetos históricos pasivos, sino que lleguen a convertirse en sujetos históricos activos que realmente la puedan liberar y reconducirla hacia metas más humanas. Pero esto

⁷⁴⁸ «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 21.

⁷⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

no vendrá automáticamente, sino que tiene que ser construido a partir de un proceso teórico y práxico que potencie «la fuerza de la subjetividad en la reorientación de las estructuras»⁷⁵². Y esto implica poner en marcha todas las potencialidades del subsistema personal en el desenvolvimiento del propio sistema así como en la humanización y personalización tanto del subsistema natural como del subsistema de objetivaciones. «Si la subjetividad es máxima lo que se debe pretender en busca de la transformación es la formación de las personas como autores de la historia»⁷⁵³. El sujeto histórico será tanto más rico cuanto desarrolle todas las potencialidades que se dan en el subsistema personal. A él pertenecen las personas, cuya realidad no se reduce a ser nota-de de los otros subsistemas ni de los otros elementos personales del propio subsistema; pertenecen también los grupos comunitarios, en los que la relación fundamental es la comunión personal de personas en tanto que personas; pertenecen también los grupos sociales de diversa índole en los que comunicación ya no es tan estrictamente personal; y pertenecen las fuerzas o clases sociales donde se convierte en momento determinante la posición que se ocupa en las relaciones de producción y más ampliamente en la pirámide social.

Al subsistema personal, conforme a las caracterizaciones apuntadas, le competen, según Ellacuría, potencialidades que sobrepasan las estrictamente políticas (potencialidades culturales, científicas, religiosas, lúdicas, deportivas, etc.) y sin cuyo cultivo y fortalecimiento el subsistema personal quedaría disminuido en sí mismo y en su capacidad de determinación de los otros subsistemas. Cuanto más potenciado sea el subsistema personal más se desarrollará el conjunto de personas que lo integran y más se posibilitará el no dejarse determinar predominantemente por los otros subsistemas; y positivamente, el poder determinarlos o contra-condicionarlos predominantemente en busca de potenciar su humanización y personalización.

Como ya se ha mencionado, para Ellacuría el carácter creativo

⁷⁵² Ibidem, p. 2.

⁷⁵³ Ibidem, p. 1.

de historia no radica formalmente en el plano de las posibilidades, sino en las *capacidades* que va adquiriendo la humanidad en su hacerse histórico y que le permiten aumentar su poder realizador mediante la creación de nuevas posibilidades. «Ciertamente, el hombre cuenta con frecuencia con posibilidades ofrecidas sea para investigar un problema teórico como para ejecutar una obra material [...] Pero muchas de las posibilidades humanas se hicieron posibles por creación humana: todas las posibilidades teórico-científicas, todas las objetivadas en cosas artificiales, etc., fueron forjadas por el hombre. Más aún, su constitución formal como posibilidades es siempre un aporte opcional del hombre y, como opcional, creativo de alguna manera»⁷⁵⁴. Por esta vía de la creación de las posibilidades es posible llegar creativamente a un futuro que sea estrictamente tal, incluso «a crear poderes nuevos para futuros nuevos»⁷⁵⁵. De ahí que en la medida que el subsistema personal se vaya formando y capacitando cada vez más se posibilitará que las personas o el conjunto de ellas se vayan constituyendo en un sujeto histórico que sea en realidad un activador creativo de la realidad histórica.

Bajo esta óptica, Ellacuría considera que una consideración puramente político-revolucionaria de la historia como la que propuso en su tiempo el marxismo economicista lleva a simplificar el problema de la potenciación del subsistema personal en el cambio sociohistórico. En dicha consideración se suponía que la historia es siempre y fundamentalmente problema de «intereses económicos», por lo que «las condiciones subjetivas estarían determinadas por lo que la realidad debería ser según un determinado análisis esquematizado previamente»⁷⁵⁶. Así, se llegó a proponer simplificada la conciencia de clase del proletariado como condición subjetiva para cualquier fase del proceso histórico. El supuesto último de este planteamiento radica en sostener que es la realidad social la que configura la conciencia social, aunque se admite que la conciencia social puede reobrar sobre la realidad social; pero, en último término, se acepta la prioridad y la dominancia de las

⁷⁵⁴ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 559.

⁷⁵⁵ «El problema del sujeto de la historia», *op. cit.*, p. 28.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 31.

condiciones objetivas materiales. Por el contrario, los planteamientos idealistas sostenían que es la conciencia la que configura y dirige la realidad social; aquí «lo determinante sería la forma y la forma últimamente ideal; lo determinable sería lo material»⁷⁵⁷.

Para Ellacuría, un planteamiento estrictamente estructural no debe proponer la categoría «determinable-determinante», sino el de *co-determinación*, que presupone y respeta una realidad actual que no cambia su especificidad básica aunque sí su respectividad; por lo tanto, que presupone la mutua determinación positiva en el todo. «En las fases de perpetuación puede verse una predominancia de las condiciones objetivas mientras que en las fases de innovación puede verse una predominancia de las condiciones subjetivas»⁷⁵⁸. Pero como se trata de una co-determinación estructural, la dominancia de unas condiciones sobre las otras es cambiante, sin que esto signifique que, en su respectividad, se anule la especificidad y la autonomía de cada una de ellas: «[...] los elementos subjetivos en las fases de perpetuación están objetivados o regulados fundamentalmente por las objetivaciones; y aunque siempre se da un desnivel por el que el elemento subjetivo desborda su objetivación, en estas fases predomina la inercia de lo dado que sin embargo por su acrecentamiento va presentando novedades cualitativas que se reflejan en la conciencia. Los elementos subjetivos en las fases de innovación cobran dominancia y se adelantan a las condiciones objetivas si no de estabilización sí de realización; se trata de innovaciones que cambian de dirección o al menos aceleran el proceso; pero se trata de una dominancia sólo de grado que, a su vez, exige unas determinadas condiciones objetivas»⁷⁵⁹.

Esta es la perspectiva que Ellacuría considera que se debe asumir en la potenciación de la subjetividad histórica con el fin de posibilitar y abrir cauces a un proceso de liberación. Y esta tarea liberadora es ineludible porque «lo que el hombre y la historia han de ser pende en gran parte de lo que se haga y el hacer en el hombre y en la historia tiene muy precisas exigencias»⁷⁶⁰. Y si bien la

⁷⁵⁷ Ibidem.

⁷⁵⁸ Ibidem.

⁷⁵⁹ Ibidem, pp. 31-32.

necesaria implicación de la dimensión de agente y actor con la de autor obliga a reprimir los idealismos de la libertad, permite a la vez «alumbrar una esperanza activa y realista, que en la ruptura eficaz del presente puede ir constituyendo un papel distinto, del cual ya no se es simplemente actor»⁷⁶¹.

2. LA CONFIGURACIÓN ACTUAL DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Por su mismo carácter estructural y abierto, la realidad histórica es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad. «En estas condiciones, la autocomprensión histórica propende a gigantescas ideologizaciones que son todo lo contrario a la revelación y el desocultamiento de la verdad, precisamente porque con anterioridad se ha caído en idolatrificaciones que absolutizan lo relativo y relativizan lo absoluto. Los padres de la mentira, quizá ellos mismos culpablemente autoengañados y autojustificados, se adueñan de la conciencia colectiva y la impulsan a nuevas idolatrías, generadoras a su vez de nuevas ideologizaciones engañosas»⁷⁶².

2.1. La realidad histórica del mal

Ellacuría se refiere en el texto anterior a la posibilidad del mal formalmente histórico, y no del mal radicado en la condición natural de la realidad humana o en la realidad personal de la biografía. Es el mal que «puede ir adquiriendo formas concretas históricas, que afectan al cuerpo social como un todo», y que tiene un poder «que ya no es meramente posibilitante, sino algo que se apo-

⁷⁶⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 482.

⁷⁶¹ *Ibidem.*

⁷⁶² «Historia de la salvación», *op. cit.*, p. 11.

dera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico: hay una maldad histórica [...] que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan sólo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual se vehicula el poder real de la historia»⁷⁶³.

Recordemos que en la visión ellacuriana lo que define una época histórica es la *altura procesual* que hace referencia inmediata al proceso de la realidad histórica, que en cada caso da lugar a un determinado sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc.), que condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo. Este sistema determina la *edad* o figura temporal que en cada momento toma la realidad histórica ante el sistema de posibilidades de que dispone: «la edad no es sólo una cualidad de la realidad histórica, sino también un rasgo del ser histórico. Por tener una realidad histórica determinada edad, no en virtud de los años que hayan pasado, sino en virtud de la altura procesual, puede ir cobrando figuras distintas. El sistema de posibilidades pende directamente de la realidad histórica y es lo que hace que esa realidad esté en una determinada edad; mientras no hay cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema, no puede decirse que se ha cambiado cualitativamente de edad. Pero la actualización de la realidad histórica conforme a un sistema y en el sistema a unas determinadas posibilidades, las que el cuerpo social se apropia, es lo que determina que la realidad histórica tenga una figura u otra»⁷⁶⁴. Así, es distinta, por ejemplo, la figura de la historia en el continente precolombino y la figura de la colonia; es distinta la figura de la edad media europea y la figura del renacimiento, etc. Y esto se debe formalmente a

⁷⁶³ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 590.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 446.

la altura procesual: «lo que va acaeciendo en la realidad histórica refluye sobre esa realidad y sobre todo lo que vive envuelto en esa realidad. No se trata simplemente de madurez, porque madurez propende entenderse en términos biológicos; se trata de la refluencia de la altura procesual sobre la realidad humana, en tanto que constituye cuerpo social»⁷⁶⁵. Y esta figura histórica tiene graves consecuencias, pues hace que todos los que están en una misma altura procesual —individuos, grupos, clases, naciones, etc., sean estrictamente coetáneos, es decir, sujetos determinados y configurados desde la misma figura histórica en la cual viven.

Esto es lo que configura el poder real de la historia al que se refiere Ellacuría y por el cual pueden adquirir actualidad tanto la bondad como la maldad históricas. En ambos casos se trata de un poder propio de la realidad histórica, como una realidad objetiva que tiende a apoderarse de los seres humanos determinando efectivamente sus figuras personales. En el caso del mal histórico, Ellacuría lo llama también *mal común*⁷⁶⁶, y al cual le asigna por lo menos tres características: en primer lugar, es un «mal reconocido», que afecta a la mayor parte de las personas. En segundo lugar, esta capacidad de afectar más o menos profundamente a los más, se debe a la capacidad de dicho mal «de propagarse, de comunicarse»⁷⁶⁷. Y finalmente, esta comunicabilidad radica en que el mal en cuestión tiene un carácter estructural y dinámico; y esto significa «que por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen la unidad social»⁷⁶⁸. Y este mal, cuando se da, es definitivo; no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual se actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos. Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ Cfr. «El mal común y los derechos humanos», apuntes de clase del curso de derechos humanos que ELLACURÍA impartió de marzo a junio de 1989.

⁷⁶⁷ Ibidem.

⁷⁶⁸ Ibidem.

no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto del hombre hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala. «Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos. Son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad, sino de respectividad»⁷⁶⁹. En este sentido, la maldad histórica «es el poder del mal como principio tópico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo»⁷⁷⁰. De ahí que su superación no vendrá automáticamente en virtud de las «leyes de la historia» o de las potencialidades de la naturaleza humana, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado. Así, con el actual sistema de posibilidades, «hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y de conciliación»⁷⁷¹.

Para Ellacuría la superación del mal histórico sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora de dicho mal y, a la vez, la afirmación y la realización procesual de un *bien común*, entendido precisamente como una exigencia negadora del mal común dominante en una situación histórica determinada; caracterizado, por consiguiente, por las mismas propiedades que hacen del mal histórico un mal realmente común: esto es, con comunicabilidad bienhechora y con un carácter estructural y dinámico. Así, por ejemplo, «en el caso de tener que superar una injusticia estructural e institucional, se trata de crear una justicia estructural e institucional, esto es, una serie de estructuras e instituciones, que no sólo posibiliten sino que contribuyan eficazmente a que la mayor parte de individuos —y no sólo unas minorías privilegiadas— puedan satisfacer sus necesidades básicas y puedan construir per-

⁷⁶⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 225.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 281.

⁷⁷¹ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 446.

sonalmente sus propias vidas»⁷⁷².

En Ellacuría el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las filosofías de la historia de la modernidad, especialmente en la filosofía hegeliana o en la concepción marxista economicista. Tanto en una como en otra, el mal histórico está predeterminado a ser superado ya sea en virtud de la autorrealización del Espíritu o de las leyes dialécticas del mundo material. Por esta razón, Ellacuría contrasta su propia interpretación con la concepciones de las épocas históricas de Hegel y de Engels⁷⁷³. Hegel se refiere a la edad de los pueblos y ha intentado explicar su surgimiento, plenitud y ocaso en términos de progreso. Pero este progreso es visto en última instancia por Hegel como un progreso del Espíritu. El Espíritu universal que se particulariza en cada pueblo entra en contradicción con su realización objetiva y supera esa contradicción. «Cada nuevo espíritu de un pueblo representa una nueva etapa en el combate por el que el Espíritu universal conquista su conciencia y su libertad»⁷⁷⁴. Y por ello, las tres grandes etapas de la historia, según Hegel, se miden según los cambios cualitativos en la realización de la libertad hasta culminar en la plena conciencia del Espíritu basada en la libertad de todos. Pero aquí la superación del mal y la contradicción ya está garantizada por la lógica interna del devenir histórico, porque Hegel «supone un desarrollo del Espíritu en etapas sucesivas, de las cuales las anteriores son principio interno de las posteriores así como éstas son la superación integradora de aquellas»⁷⁷⁵.

En el caso de la lectura materialista de la dialéctica hegeliana que realiza Engels⁷⁷⁶, la historia aparece «como un proceso racional con fuerzas motrices precisas, que están detrás de los móviles por los cuales los hombres actúan en la historia. Estas fuerzas son

⁷⁷² Cfr. «El mal común y los derechos humanos», *op. cit.*

⁷⁷³ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 451-460.

⁷⁷⁴ G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte*, citado por ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 453.

⁷⁷⁵ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 455

⁷⁷⁶ Cfr. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.

fundamentalmente de índole económica, se encarnan en clases sociales y promueven el proceso mediante la oposición necesaria entre las fuerzas productivas y el régimen de producción, que se dan en cada época distinta de la historia»⁷⁷⁷. Con estos criterios las épocas históricas se definen y se periodizan por los diferentes modos de producción (asiático, esclavista, feudal, burgués, etc.). Pero similarmente a la visión hegeliana, aquí se concibe el proceso histórico como un proceso racional y necesario, no repetitivo y ascendente, en el cual las etapas anteriores posibilitan y fuerzan las siguientes, de modo que las contradicciones se van superando en las distintas épocas que se han ido configurando en el proceso, hasta culminar en la cúspide en la cual las contradicciones quedan plenamente reconciliadas y desde la cual, por tanto, empieza a declinar la historia de la sociedad.

Así, tanto en la concepción idealista de Hegel como en la materialista de Engels, «las distintas líneas históricas no serían en realidad sino estadios o fases de un solo proceso dotado de una lógica y de un fin común»⁷⁷⁸. En la visión ellacuriana, por el contrario, las épocas históricas se definen a partir del concepto de *edad*, tomado no en su sentido externo de cantidad de años que ha de atribuirse a la humanidad, sino en el sentido zubiriano de *altura de los tiempos*⁷⁷⁹: «la humanidad ha ido adquiriendo edad y se ha ido instalando en diferentes alturas de los tiempos»⁷⁸⁰. Desde esta pers-

⁷⁷⁷ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 455.

⁷⁷⁸ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», *op. cit.*, p. 111. El autor destaca el europeísmo de estas filosofías de la historia. Si la historia es un proceso de desarrollo ascendente y necesario dirigido hacia el triunfo del bien, Europa es concebida como la punta de lanza de tal proceso, mientras que los otros pueblos no europeos son ordenados en distintas fases del desarrollo que Europa ya habría atravesado y que tales pueblos habrían necesariamente de recorrer en el futuro.

⁷⁷⁹ Cfr. X. ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», *op. cit.*, p. 57: «Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un *lugar*, una posición bien determinada en el proceso de capacitación. Esto es lo que yo llamaría *altura procesual*. Es un carácter de la *realidad* histórica. En cuanto este carácter determina una manera del *ser*, del Yo, la altura procesual constituye la *altura de los tiempos* [...] La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana».

⁷⁸⁰ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 465.

pectiva, las épocas históricas no quedan justificadas o legitimadas como momentos de un proceso lógico, orientado a la consecución de un fin predeterminado; ni el mal que se da históricamente es explicado como un elemento necesario del devenir histórico, «cuya lógica interna terminará por hacerlo desaparecer e impondrá universalmente la justicia y el bien»⁷⁸¹. La historia entendida como dinamismo de actualización de posibilidades es una realidad abierta para bien o para mal, por decirlo así, y sólo podrá finalizar con la extinción de la especie humana: «solamente cuando la historia concluya, se habrán terminado las posibilidades reales y podrá saberse entonces lo que es de verdad la realidad humana. Y esto sólo de hecho, porque en el camino de alumbramiento y realización de posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediabilmente las mejores, aunque fuera difícil determinar el criterio, según el cual las posibilidades puedan considerarse mejores o peores en orden a lo que el género humano pueda dar de sí por esta vía de la realización de posibilidades. Lo que vale de cada individuo humano, vale también de la humanidad: con la elección de unas posibilidades no sólo se compromete un futuro, sino que se imposibilitan futuros»⁷⁸².

2.2. La perspectiva global: una historia universal única

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos: «Siempre que haya una única corporeidad de alteridad, un único cuerpo social, que se actualice como tal, podrá hablarse de un único proceso y de una historia única. Ese cuerpo de alteridad único implica que aquella corporeidad universal se convierta actualmente en una misma presencialidad física por alguna actualización de la habilidad de alteridad; no se re-

⁷⁸¹ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», *op. cit.*, p. 111.

⁷⁸² *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, pp. 523-524.

quiere para ello que todos y cada uno de los individuos actualicen su propia habitud con la de todos los demás, ni siquiera directamente con el sistema de posibilidades en cuanto tal, sino que basta con que no haya ámbitos completamente estancos. Esto es casi imposible en nuestros días si no por lo que toca a cada uno de los grupos respecto del proceso unitario de la humanidad actual, sí por lo que toca al proceso mismo que ya cuenta o está en disposición de contar con cualquier grupo humano, por mucho que se considere segregado»⁷⁸³.

La raíz de esta unificación global de la humanidad actual radica, según Ellacuría, en el hecho de que los seres humanos constituyen físicamente una especie, un *phylum* biológico. Pero esta *corporeidad universal* sólo es el fundamento que la ha hecho posible:

La corporeidad universal significa mediatamente aquella primaria condición material en la cual coinciden todos los hombres y que los unifica con el resto del universo o, al menos, con el resto de la realidad material de nuestro universo; es una característica por la cual los distintos tiempos humanos tendrán siempre una primaria unidad por estar inmersos en la misma unidad material del cosmos. Pero la corporeidad significa más inmediatamente aquel carácter de corporeidad que le compete al hombre por constituir físicamente una especie. Es esta unidad la que permite hablar de tiempos plurales propiamente tales: la unidad de la especie es pluralizada procesualmente y va adquiriendo distintas alturas y edades diversas. La corporeidad universal con sus procesos diversos permite y exige hablar de tiempos plurales, pero no es suficiente para hablar de un único tiempo histórico, que sea verdaderamente uno y que dé paso a una misma historia⁷⁸⁴.

Ha sido el proceso histórico el que ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, cuya edad coloca a los individuos y grupos humanos en una línea estricta de coetaneidad y no simplemente en una línea de contemporaneidad. Contrariamente a la visiones ilustradas, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética

⁷⁸³ Ibidem, p. 449.

⁷⁸⁴ Ibidem, pp. 447-448.

línea temporal de mayor o menor desarrollo, a la cabeza de la cual aparecen las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera sociedad universal o mundial⁷⁸⁵. Se trata de la constitución de una auténtica sociedad en la cual los seres humanos unitariamente van disponiendo de un mismo mundo histórico y van siendo configurados unitariamente por lo que va siendo ese mundo histórico, independientemente que dentro de dicha sociedad «no a todos los individuos ni a todos los grupos les sean asequibles del mismo modo todas y cada una de las posibilidades»⁷⁸⁶.

Recordemos que en Ellacuría, al igual que en Zubiri, lo que define primariamente la socialidad no es la alteridad, si por tal se entiende la presencia reconocida y reafirmada del otro en tanto que otro, sino que es «lo humano inserto desde fuera en mi vida lo que plantea, no por dialéctica intelectual, sino por configuración de la propia vida, la alteridad del hombre, el otro en tanto que otro»⁷⁸⁷. Los individuos humanos pueden llegar a encontrarse formalmente entre sí, pero siempre será a partir de la confluencia en un mismo *haber humano*, en un mismo mundo humano. Antonio González ha puesto de relieve la importancia de la filosofía zubiriana para conceptualizar el hecho de la sociedad mundial actual, al no asumir algunos supuestos fundamentales de la filosofía occidental, como son la idea del hombre como sujeto consciente o como un animal que tiene lenguaje (*lógos*): «Para Zubiri la intelección humana comienza en un ámbito anterior al lenguaje, a la subjetividad, a la conciencia y al sentido. Ser consciente es siempre ser consciente de algo que ya está actualizado en la actividad sentiente. Y esta actualización, en la medida en que aprehende las cosas como reales y no como meros estímulos, es ya intelección. La realidad no es otra cosa que la alteridad radical de las cosas en el sentir. La intelección, por eso, consiste en la pura actualización de una cosa real en la aprehensión. No se trata de captar su sentido, ni de expresarlo en un lenguaje. Todo esto puede ser importante, pero no es lo más

⁷⁸⁵ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación», Revista *Estudios Centroamericanos*, núm. 549, 1994, pp. 629-652.

⁷⁸⁶ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 448.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 215.

radical. Lo primario es la simple aprehensión sensible de algo como real. Ello significa que toda una amplia gama de prácticas sociales pueden ser procesos perfectamente intelectivos sin que sean formalmente conscientes ni lingüísticos»⁷⁸⁸. Desde esta perspectiva, «las acciones comienzan a ser sociales cuando en su estructura interna se hacen presentes los otros, aunque no haya conciencia de ellos. Esta actualidad de los otros, que ejerce ya un poder configurando de determinado modo mis acciones está además referida a las cosas reales, a la cuales los otros me permiten o me niegan el acceso».⁷⁸⁹ Así, para que haya sociedad basta que las personas y los grupos se vean envueltos en un mismo proceso de estructuración en virtud del cual sus acciones están físicamente afectadas por los otros sin que ello signifique que sean formalmente compartidas por ellos⁷⁹⁰.

Y esto es justamente lo que, según Ellacuría, se está dando en la época actual de la humanidad. En el momento presente se ha llegado a constituir una real corporeidad universal en la que ya prácticamente no hay ámbitos completamente estancos y donde, por consiguiente, se da realmente una presencialidad física de los otros en las acciones de los diversos individuos y grupos humanos, por más segregados o aislados que éstos se consideren. «Hay una historia universal única; no sólo hay coetaneidad de diversas historias parciales, sino una sola historia que dinamiza unitariamente cualquier proceso realmente histórico»⁷⁹¹. O como lo expresa A. González, «el que no haya plena conciencia de este vínculo global, o el que existan diversos lenguajes y diversos universos de sentido no desmiente esta real unificación práctica en el ámbito de la actualización recíproca y en el ámbito de la estructuración de las hábitos. Los procesos históricos de estructuración han llevado a una interacción que, hoy en día, tiene caracteres mundiales. Hay una sociedad mundial, y no sólo un *sistema*»⁷⁹². Efectivamente, en esta universalidad fáctica «no se trata sólo de que cualquier país

⁷⁸⁸ A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación», *op. cit.*, p. 640.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹¹ «Socialismo latinoamericano», lección XII del curso de Filosofía política (1973), *op. cit.*

⁷⁹² A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación», *op. cit.*, p. 641.

mantenga en la actualidad relaciones concretas y relevantes en materia política, económica y de derecho internacional con todas las demás sociedades del mundo, sino de que nuestras actividades cotidianas están decisivamente influidas por sucesos que ocurren en otro lado del mundo. Los hábitos de vida locales han adquirido consecuencias universales. La decisión de comprar cierto producto tiene repercusiones no sólo en la división internacional del trabajo, sino en los ecosistemas terrestres. De alguna manera, somos las primeras generaciones que vivimos en un orden cosmopolita universal, en un mundo en el que no hay alteridades radicales, otros no afectados por mi acción, donde todos compartimos intereses y riesgos comunes, más allá de la conciencia que tengamos de ello y del juicio moral que nos merezca»⁷⁹³.

El mérito de Ellacuría es haber señalado esta tendencia hacia la unificación fáctica de la humanidad, y la constitución de una historia universal única, desde la década de setenta, cuando todavía los indicios de esta universalización o mundialización no eran tan evidentes, como en la actualidad. Probablemente mucho tuvo que ver en ello, además de la filosofía zubiriana de la historia, su adscripción a la teoría de la dependencia, cuyo rasgo característico, a diferencia de otras teorías del desarrollo, fue precisamente su perspectiva global⁷⁹⁴.

2.3. La civilización del capital

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Y como él dice, aunque no se tuviera un criterio racional explícito para juzgar como buena o mala moralmente una situación, «lo que es evidente es que no partimos de una situación neutra sino de una situación fundamen-

⁷⁹³ J. COROMINAS, *Ética primera. Aportación de X. ZUBIRI al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 34.

⁷⁹⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación», *op. cit.*, p. 635: a diferencia de las teorías de la modernización, en la teoría de la dependencia, las economías locales eran declaradas explícitamente como no nacionales, y el criterio de interpretación era, por tanto, más mundial que internacional.

talmente deshumanizadora del hombre. La presencia del mal en el mundo es tan masiva y de tal implicación con la vida personal de los hombres, que, abstracción hecha de la culpabilidad, no se puede negar la realidad objetiva del mal y la presencia de la voluntad histórica del hombre en la realización de ese mal»⁷⁹⁵. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general desde los pueblos del tercer mundo y las mayorías populares: «Una muy pequeña minoría de países que albergan una muy pequeña parte de la población mundial explotan los recursos de la humanidad (el aire que respiramos, el petróleo y las materias primas, los alimentos, la cultura, el poderío militar, el capital, etc.) de una manera masiva, mientras que la mayor parte de los países y la mayor parte de la población no puede disfrutar de esos recursos ni siquiera en forma mínima»⁷⁹⁶.

Es esta situación lo que, según Ellacuría, muestra la verdad real del ordenamiento histórico actual y «la verdad que demuestra la imposibilidad de su reproducción y sobre todo, de la ampliación significativa del orden histórico mundial; y demuestra más radicalmente aún, su indeseabilidad, por cuanto no es posible su universalización, sino que lleva consigo la perpetuación de una distribución injusta y depredatoria de los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación, en beneficio de una pocas naciones»⁷⁹⁷. Se trata, de acuerdo a Ellacuría, de una situación de subdesarrollo y de dependencia, cuya raíz hay que buscarla en los procesos imperialistas y de colonización llevados a cabo por Europa a partir del siglo XVI y que perdura hasta la actualidad de un modo estructural⁷⁹⁸: «[...] gran parte de su acumulación originaria (la de los países ricos) se ha logrado con explotación de los países más pobres y con sus clases sociales más pobres, la explotación de las materias primas arrancadas en los lugares de origen con salarios absolutamente injustos e inhumanos y la explotación de la fuerza de trabajo de las clases productoras en sus países. Está, en

⁷⁹⁵ «Ética fundamental», *op. cit.*

⁷⁹⁶ «Subdesarrollo y derechos humanos», *Revista latinoamericana de teología*, núm., 25, 1992, p. 4.

⁷⁹⁷ «Utopía y profetismo desde América Latina», *op. cit.*, pp. 146-147.

⁷⁹⁸ Cfr. A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación»; *op. cit.*, pp. 633-634.

segundo lugar, el intercambio desigual entre los bienes y servicios que ofrecen los países más pobres y los países más ricos y los bienes y servicios que reciben de éstos. Está, en tercer lugar, todo el conjunto de mecanismos financieros que han venido a parar en el fenómeno de la deuda mundial [...] y están también las prácticas proteccionistas que impiden la competitividad libre de los países pobres en los mercados mundiales»⁷⁹⁹.

En esta consideración estructural, el subdesarrollo no puede pensarse si no es desde el desarrollo. Para Ellacuría puede ser discutible hasta qué punto hay ricos porque hay pobres, pero señala que hay fenómenos manifiestos en los que esta relación es de causalidad o donde por menos, la interacción es innegable. Se da una correlación entre el crecimiento de unos y el estancamiento o decrecimiento de los otros; y la diferencia y la desigualdad en lugar de disminuir crece. De todos modos, aunque la relación no fuera causal es estructural y no puede menos de incidir en la configuración de la dependencia-dominación⁸⁰⁰. Incluso aunque se supiera que la riqueza de los países más desarrollados no dependiera causalmente de la pobreza de los países subdesarrollados, «todavía tendríamos el hecho inaceptable que la mayor parte de las naciones y la mayor parte de los hombres, mujeres y niños del mundo viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto de las minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas, con el agravante de que esa condición inhumana sería corregible con un mínimo de solidaridad entre los hombres, entre los pueblos y entre las naciones»⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ «Subdesarrollo y derechos humanos», *op. cit.*, p. 5.

⁸⁰⁰ Cfr. «Socialismo latinoamericano», *op. cit.* Véase al respecto, A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación»; *op. cit.*, p. 634: «El que la deuda externa ya no asuste a la banca internacional puede ser una muestra de que la dependencia no es una explotación en el sentido clásico (la riqueza de unos no depende de la pobreza de otros), pero es también una señal de que, de hecho, podría ser condonada sin que se hundieran las finanzas de los países ricos. Si no se hace, es fundamentalmente por mantener un dominio estructural de unos pueblos sobre otros. El que no haya explotación en sentido estricto no borra la realidad trágica de la dependencia».

⁸⁰¹ *Ibidem*.

Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el hecho evidente es «que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo con tan pocos tan ricos y depredadores»⁸⁰². Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, descubre y denuncia el *mal común* que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y sus procesos:

Hasta ahora y cada vez con mayor fuerza determinante, de los dos grandes procesos dialécticamente entrelazados en la estructura y la marcha de la historia, el trabajo y el capital, entendidos cada uno de ellos en toda su amplitud, la predominancia, tanto en los países de capitalismo privado como de capitalismo estatal, es del capital sobre el trabajo. Quien impone realmente las leyes de casi todos los procesos, en unos con mayor peso que en otros, es el dinamismo del capital. No es primariamente que los hombres, las clases o los grupos sociales, las naciones o los grupos de naciones hayan decidido ponerse al servicio de la producción y acumulación del capital; es que el capital, sobre todo en su dimensión internacional, pero también nacional, pone a su servicio a los hombres, a las clases sociales, a las naciones y ya no digamos a todo el aparato económico, que es la parte más determinante del organismo social. Sometido a ese dinamismo está especialmente el trabajo del hombre, es decir, casi todo lo que el hombre hace consciente y proyectivamente para transformar la realidad⁸⁰³.

Para Ellacuría, no se trata de condenar con razones o criterios apriorísticos esta *civilización del capital*, ni la propuesta de la necesidad de su transformación significa desconocer y destruir los logros importantes que ha traído para la historia de la humanidad, sobre todo en el orden científico y tecnológico, e incluso en el político. «Ha progresado la investigación científica y se han acumulado aportes que en sí serán muy positivos y aun absolutamente indispensables para resolver los ingentes problemas que la especie biológica humana y la vida en sociedad generan inevitablemente. También en el orden ético-político se han hecho importantes avances reco-

⁸⁰² «Universidad, derechos humanos y mayorías populares», *op. cit.*, p. 793.

⁸⁰³ «El desafío de las mayorías pobres», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 493-494, 1989, p. 1076.

nocidos institucionalmente, que pueden resumirse en la aceptación teóricamente universal de los derechos humanos. Naturalmente, hay también otros progresos en el ámbito ideológico-cultural, aunque en este campo es muy discutible que los logros actuales en un mundo de gran acumulación de capital sean superiores a los obtenidos en otros momentos de la historia»⁸⁰⁴.

Pero a pesar de estos logros y valores, «esta civilización del capital ha conducido y está conduciendo (a) no sólo a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, ya sean regiones, países o grupos humanos [...] (b) no sólo al endurecimiento de los procesos de explotación y de opresión con formas, eso sí, más sofisticadas; (c) no sólo al desglosamiento ecológico progresivo de la totalidad del planeta; (d) sino a la deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles»⁸⁰⁵.

El resultado de estos procesos es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma. «De poco sirve ser hombre para poder contar con lo necesario para sobrevivir, para tener una vivienda mínima, para que los niños enfermos tengan un mínimo de medicinas, etc. Es menester ser norteamericano, europeo, soviético o japonés para poder contar con los recursos suficientes para sobrevivir y para disfrutar de los recursos [...] Es, de hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto [...] Se tienen derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano, y para defender esos derechos surgidos del nacionalismo se entra en la negación de los derechos surgidos del humanitarismo»⁸⁰⁶. Esta prioridad de lo accidental (ser ciudadano de un país) sobre lo substancial (la unidad filética e histórica

⁸⁰⁴ Ibidem, pp. 1076-1077.

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 1077.

⁸⁰⁶ «Subdesarrollo y derechos humanos», *op. cit.*, pp. 5-6.

del género humano) representa para Ellacuría un desorden ético fundamental, y el cual se puede expresar en la siguiente fórmula: «[...] lo que se hace para desarrollar a cada hombre va en menoscabo de todo el hombre y de todos los hombres. Así, se supone, por ejemplo, que se requiere de una cantidad de bienes materiales y recursos de un sistema de propiedad privada tal que sin ellos no hay plenitud humana y posibilidad real de independencia y libertad. Pero, seguidos estos supuestos, nos encontramos, primero, que no son de aplicación a todos los hombres, porque de hecho esos principios suponen la acumulación excesiva y mala distribución y, segundo, que ni siquiera sirven para desarrollar plenamente al hombre así favorecido. Efectivamente, por ese camino se marcha hacia formas absurdas de egoísmo e insolidaridad y hacia un desesperado consumismo que entran en contradicción con el desarrollo armónico y feliz de la persona [...] No es que el desarrollo del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico y político se totalmente negativo. Lo negativo de ello está en su absolutización [...] Cuando esto ocurre lo que tiene de positivo se destruye y lo que debiera servir para el crecimiento de uno mismo y de la humanidad se convierte en destrucción de la humanidad y de uno mismo»⁸⁰⁷.

Ellacuría señala que esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos, lleva consigo a una permanente violación de esos derechos, y que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos subdesarrollados: «La mayor parte de la humanidad vive en condiciones inhumanas cuando no sólo una parte muy pequeña de ella vive hastiada en la sobreabundancia, sino, lo que es peor, cuando eso sería plenamente casi y fácilmente resoluble si se impusiera la voluntad moral de los pueblos sobre el dinamismo ciego y dominante de los intereses económicos y de la prepotencia política»⁸⁰⁸. En este contexto, la teoría y la praxis de los derechos humanos propenden «a ser utilizados ideológicamente al servicio no del hombre y de sus derechos, sino de los intereses de unos u otros grupos

⁸⁰⁷ Ibidem, p. 6.

⁸⁰⁸ Ibidem, p. 7.

[...] a tomar la forma de una normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica y, en su caso extremo, como una forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes»⁸⁰⁹. Todo lo cual hace de la proclamación de la universalidad de los derechos humanos «una burla sangrienta, porque no sólo no se da esa universalidad, sino que se la niega positivamente, ya que hasta ahora, tal como se han dado, se requiere la muerte y la opresión de muchos para la dominación y la libertad aparente de unos pocos»⁸¹⁰.

De este modo Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales: «Todavía no se ha llegado al estadio histórico en el cual la libertad de unos pocos no esté fundada en la negación de la libertad de muchos. No se ha cumplido realmente lo que Hegel estimaba como la etapa germano-cristiana tras la etapa helénico-romana y la oriental. La razón última está en que la libertad de todos para todo no se logra por la vía de la liberalización, sino por la vía de la liberación. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad».⁸¹¹

La *liberalización* a la que se refiere aquí Ellacuría apunta a la libertad subjetiva e individual, en el marco de la ideología liberal y neoliberal. Según Ellacuría, en sus orígenes históricos el liberalismo representó logros concretos en la liberación humana como resultado de una lucha liberadora, mediante la cual se llegó a la consecución de determinados derechos positivizados después en diversos pactos, leyes y constituciones⁸¹². Se trató en el fondo de un proceso de liberación de la injusticia, de la dominación y del abuso de los poderes institucionalizados. Pero en la actualidad, «se ha he-

⁸⁰⁹ «La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *op. cit.*, p. 590.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 595.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 594.

⁸¹² Cfr. *ibidem*, p. 591.

cho del liberalismo el modelo de libertad y el camino para preservar, más que para conseguir esa libertad». Y en los países pobres, el liberalismo se ha convertido en «la cobertura jurídica y formal de quienes ya se han liberado de ciertas opresiones y dominaciones y procuran, a su vez, que no lo consigan otros, respecto de ellos, por sucesivos y más complejos procesos de liberación»⁸¹³. Por ello Ellacuría afirma que la liberalización es problema de élites y para élites, mientras que la *liberación*, en el actual orden histórico mundial, consiste en un «proceso de mayorías populares y para mayorías populares, que empieza por la liberación de las necesidades básicas y construye después condiciones positivas para el ejercicio cada vez más adulto de la libertad y para el disfrute razonable de las libertades sociales y políticas»⁸¹⁴.

A diferencia de una pura concepción negativa de la libertad, como la que promovieron «los liberales clásicos en el supuesto de que sólo el Estado limitaba u oprimía al individuo», la liberación, desde la óptica de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos, supone, además de la liberación de estructuras opresoras, «la creación de condiciones para que la capacidad y el ideal de la libertad política y social puedan ser compartidos equitativamente. La liberación se entiende, por tanto, como *liberación-de* toda forma de opresión y como *liberación-para* una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación. Tiene poco sentido hablar de libertad, cuando el espacio de su actualización está reducido por las necesidades básicas insatisfechas, por drásticas limitaciones de posibilidades reales entre las cuales elegir y por imposiciones de toda índole, especialmente las apoyadas en la fuerza y en el terror [...] No es aceptable la libertad de unos pocos sustentada en la esclavitud de los demás, ni la libertad sustentada en la no-libertad de la mayoría. Por eso, aquí también, la libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares dentro de cada país y de los pueblos oprimidos en el conjunto del mundo. Es la humanidad la que debe ser libre y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones»⁸¹⁵.

⁸¹³ «Utopía y profetismo», *op. cit.*, p. 161.

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁸¹⁵ *Ibidem*.

2.4. La alternativa: una civilización de la pobreza

De todo lo anterior, Ellacuría concluye que la universalización de la forma de vida occidental no es posible prácticamente ni es deseable éticamente, porque «no es humana ni siquiera para quienes la ofrecen. El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...] Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuando más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más. En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos»⁸¹⁶.

Esto último significa, como señala A. González, «que aun en el caso puramente hipotético de que tales recursos aumentaran milagrosamente, la universalización no sería posible, pues acarrearía una catástrofe medioambiental insoportable para el planeta [...] Incluso en el caso de que unos no vivieran a costa de los otros, sería imposible que los niveles occidentales de vida alcanzaran a toda la humanidad»⁸¹⁷. Pero, según Ellacuría, el problema de la universalización de la forma de vida occidental no es sólo económico o ecológico, sino, principalmente, un problema cultural e ideológico que tiene que ver con el mismo modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres: «[...] el estilo de vida propuesto en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, no plenifica ni hace feliz, como lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado. Ese estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 152-153.

⁸¹⁷ A. GONZÁLEZ, «Orden mundial y liberación», *op. cit.*, p. 634.

exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es. Todo ello supone un grado mínimo de libertad y apoya esa mínima libertad más en la exterioridad que en la interioridad. Implica asimismo un máximo grado de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados»⁸¹⁸.

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización para todos. Pero una universalización, que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas. Frente al principio de universalización vigente en la actualidad, caracterizado por ser más bien un principio de uniformización impuesta y regida por las leyes del mercado económico, Ellacuría señala que «ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y en esa complementación el todo quede enriquecido y las partes potenciadas»⁸¹⁹. En otras palabras, «visto el problema en su totalidad mundial y desde la perspectiva de las necesidades reales y expectativas de la mayor parte de la población mundial, esa civilización de la riqueza y del capital ha de ser superada radicalmente»⁸²⁰. De lo que se trata, según Ellacuría, es de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual supone «comenzar de nuevo un orden histórico, que transforme radicalmente el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de la vida humana»⁸²¹. Este «comenzar de nuevo», afirma Ellacuría, no supone un rechazo total del pasado pero tampoco significa simplemente ponerse a hacer cosas nuevas en desarrollo lineal con el hacer anterior. «Significa un real comenzar de nuevo, ya que lo viejo, en tanto que to-

⁸¹⁸ «Utopía y profetismo», *op. cit.*, p. 153.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 156.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 170

⁸²¹ *Ibidem*, p. 159.

talidad, no es aceptable, ni es tampoco aceptable el dinamismo principal (Zubiri) que lo impulsa»⁸²².

Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste, para Ellacuría, en la afirmación utópica de una *civilización de la pobreza*, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental:

La civilización de la pobreza [...] rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización [...] La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...] lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente⁸²³.

Este nuevo dinamismo Ellacuría lo entiende como el predominio del trabajo sobre el capital, y por ello a la civilización de la pobreza se le puede llamar igualmente una *civilización del trabajo*:

La pobreza que da cornadas es la que surge de su contraposición dialéctica con la riqueza, la que es resultado de una civilización del capital, pero no la que resulta de una civilización del trabajo. Pero no se trata de cualquier trabajo. El trabajo sin el cual el capital no prospera no es el trabajo tomado como negocio y que llena el ocio, sino el trabajo tomado como negocio y que es la negación del ocio [...] El trabajo y el ocio no deben contraponerse. El trabajo, produzca o no valor, que últimamente se concreta en mercancía y capital, es, ante todo, una necesidad personal y social del hombre para su desarrollo personal y equilibrio psicológico así como para la producción de aquellos recursos y condiciones que permiten a todos los hombres y a todo el hombre realizar una vida liberada de la necesidades y libre para reali-

⁸²² Ibidem.

⁸²³ Ibidem, pp. 170-171.

zar los respectivos proyectos vitales. Pero entonces se trata de un trabajo no regido exclusiva ni predominantemente, directa o indirectamente, por el dinamismo del capital y de la acumulación, sino por el dinamismo real del perfeccionamiento de la persona humana y la potenciación humanizante de su medio vital del cual forma parte y al cual debe respetar ⁸²⁴.

Ellacuría propone construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía «al dinamismo del trabajo humanizador»; una sociedad, por consiguiente, configurada de un modo distinto de la actual, «porque su principio configurador es totalmente distinto» ⁸²⁵. En esta línea Ellacuría propone concretamente la constitución de un orden económico que garantice de modo estable las necesidades básicas y que haga posibles las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización ⁸²⁶. A este nuevo orden económico, le debe corresponder, según Ellacuría, un nuevo orden social, en el cual se posibilite el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación. Y esto significa que se le debe dar más peso a lo social que a lo político, sin que eso signifique promover un individualismo como forma suprema de humanización ⁸²⁷.

Esto debe reflejarse en el interior de cada nación, en las cuales debe construirse un tipo fuerte de sociedad, que supere tanto el individualismo y el estatismo; lo cual no supone tratar de encontrar términos medios entre los dos extremos históricos, sino de buscar formas nuevas, que, negándolos, superen los modelos existentes. «Desde luego, la desestatización no debe entenderse como un reclamo neoliberal de un menor peso del Estado ante las exigencias de la llamada iniciativa privada y ante las leyes del mercado. La desestatización es, más bien, una forma de socialización, que promueve una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos. Se trata

⁸²⁴ «El desafío de las mayorías pobres», *op. cit.* pp. 1077-1078.

⁸²⁵ «Utopía y profetismo», *op. cit.*, p. 172.

⁸²⁶ Cfr. *ibídem*, p. 173.

⁸²⁷ Cfr. *ibídem*, p. 175.

de superar la apatía social en la conducción de los procesos históricos sin tener que caer por eso en gremialismos o corporativismos»⁸²⁸. Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y que puede encontrar su referente empírico en los «esfuerzos recientes bastante generalizados para democratizar el socialismo», los cuales no hay que confundir con la muy necesaria socialización de las democracias existentes⁸²⁹.

Evidentemente todo esto implica un nuevo orden cultural que debe empezar por desligarse de los modelos occidentales. «Sólo despojándose y liberándose del engaño de que la cultura occidental ha encontrado ya, al menos la vía, del verdadero progreso humano, puede empezarse a buscar otro tipo de cultura»⁸³⁰. La civilización de la pobreza no puede ponerse en marcha mediante un orden cultural que «favorece y promueve el producto consumista a través de necesidades inducidas por la vía del mercadeo, pero, al mismo tiempo, descubre y fomenta el mayor de los vacíos interiores. La civilización de la pobreza, lejos de ser en lo cultural consumista y activista, tiende a ser naturalista y a potenciar las actitudes contemplativas y comunicativas más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros»⁸³¹.

Para Ellacuría la superación de esta cultura alienante debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas. «Esta imposición cultural mantiene a las grandes mayorías de América Latina y de otras partes en formas alienadas de entenderse a sí mismas y de entender y valorar el mundo. Lo que debiera ser favorecedor de una unidad plural se convierte en uniformidad empobrecedora. La facilidad de los medios de comunicación, por otra parte, lleva a saltar alienadamente desde un estado primitivo, a veces muy rico y sano, de cultura a estadios sofisticados y decadentes de una cultura impuesta más por el medio y envoltorio con que se presenta que por el fon-

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 177.

⁸³⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁸³¹ *Ibidem*.

do en que consiste»⁸³². Ahora bien, se trata de recuperar esta riqueza cultural, no para quedarse conservadoramente en ella, sino para «buscar una cultura para la mayoría y no una cultura elitista con mucha forma y poca vida. El que tengan vida y la tengan en abundancia no unos pocos, sino a ser posible todos, debiera ser el lema de la nueva cultura en la tierra nueva»⁸³³. En esta línea «la cultura debe ser, ante todo, liberadora. Liberadora de ignorancias, de temores, de presiones internas y externas, en busca de una apropiación de una verdad cada vez más plena y de una realidad cada vez más plenificante. En este proceso de liberación, la cultura irá siendo generadora de libertad real, no reducida a seleccionar —más que elegir— entre distintas ofertas condicionadas y condicionantes, sino orientada a la construcción del ser propio como personas, como comunidades, como pueblos y como naciones en un esfuerzo de creación y no sólo de aceptación»⁸³⁴.

Este ideal utópico de una plena libertad para toda la humanidad sólo puede ser posible por la puesta en marcha de un proceso de liberación —«un proceso de cambio revolucionario»—, cuyos sujetos principales deben ser justamente las mayorías populares y los pueblos oprimidos del planeta. «La revolución que se necesita, la revolución necesaria, será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el *mal común* dominante y construir un *bien común*, entendido éste en contraposición de aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares»⁸³⁵.

3. LA FUNCIÓN LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA

Para la consecución de este proceso de liberación, Ellacuría ve la necesidad del aporte de la filosofía, y del aporte de otras dis-

⁸³² Ibidem, p. 181.

⁸³³ Ibidem.

⁸³⁴ Ibidem.

⁸³⁵ Ibidem, p. 178.

ciplinas, especialmente en el fomento y «provocación de una conciencia colectiva de cambios sustanciales» y en la creación de nuevos modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible la civilización del trabajo: «[...] es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergable. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real»⁸³⁶. Este esfuerzo supondrá, desde un punto de vista epistemológico, que los intelectuales se sitúen en el lugar adecuado para encontrar la verdad histórica. Y, según Ellacuría, este lugar, en la actual configuración de la realidad histórica, es el de las mayorías populares, «porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad [...] Hay buenas razones teóricas para pensar que tal pretensión está epistemológicamente bien fundamentada, pero, además, pensamos que no hay otra alternativa en América Latina, en el tercer mundo y en otras partes»⁸³⁷.

Es justamente esta contribución de la filosofía al proceso liberador de la humanidad lo que Ellacuría pretende dilucidar y fundamentar en su estudio sobre la función liberadora de la filosofía. Y como él mismo lo expresa, en dicho estudio lo que pretende no es enfocar el problema del aporte de la filosofía a la libertad por una preocupación puramente especulativa, sino que tiene una finalidad práctica, a partir de una doble constatación:

[...] El continente latinoamericano —no sólo él— vive estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión sobre todo por lo que toca a las mayorías populares, opresión y represión a las que han contribuido directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos presentaciones o manifestaciones ideológicas de esas filosofías y/o de aquellas realidades socio-económicas y políticas que son su suelo nutricional y su interés principal [...] la segunda constatación es que el continente latinoamericano no ha producido una filosofía propia, que salga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberadora respecto de ella; tanto más de extrañar cuando puede decirse que ha producido una teología propia, una cier-

⁸³⁶ «El desafío de las mayorías pobres», *op. cit.*, p. 1078.

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 1079.

ta socio-economía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia. [...] es de notar, además, que la producción en estos campos ha logrado una reconocida universalidad, cosa que no lo han conseguido eventuales producciones filosóficas latinoamericanas⁸³⁸.

En consecuencia, Ellacuría busca precisar qué función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora con el fin de construir una filosofía de la liberación que, «sin dejar de ser filosofía, antes reconstituyéndose como tal», sea «realmente eficaz a la hora de liberar no a unas pocas élites ilustradas, sino a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales dentro de las cuales las personas tienen que autorrealizarse libremente»⁸³⁹.

3.1. El problema de la filosofía latinoamericana

Lo que Ellacuría le achaca a la mayoría de producciones filosóficas latinoamericanas contemporáneas es que, a pesar de haber tenido un propósito original y liberador, no han logrado realmente constituir una filosofía propia con validez y reconocimiento universales, tal como ha ocurrido en otras disciplinas, como ha sido el caso de la teología de la liberación, la sociología, la literatura y el arte latinoamericanos⁸⁴⁰. Según Ellacuría, una de las razones principales que explica este fenómeno radicaría en el hecho de que los filósofos latinoamericanos no han insertado adecuadamente su reflexión en una praxis liberadora: »Si nos preguntamos por qué hay una teología latinoamericana, una socio-economía latinoamericana, una novelística latinoamericana, etc., una de las razones principales es porque en todos esos discursos distintos, se da el rasgo co-

⁸³⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 46.

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ Incluso en la actualidad se puede seguir sosteniendo la afirmación de ELLACURÍA, pues aunque las ideas de algunos de los representantes de la filosofía de la liberación, como las de Zea y Dussel, han tenido trascendencia y han logrado un reconocimiento más allá de las fronteras latinoamericanas, no se puede decir que la filosofía de la liberación latinoamericana haya logrado en la actualidad validez y reconocimiento universales, como ha sido el caso de la teología de la liberación o la teoría de la dependencia.

mún de haberse insertado en una praxis liberadora desde el lugar que representan las mayorías populares como hecho universal y básico de nuestra realidad histórica. Sólo con eso no basta; ha hecho falta que se dé también talento y preparación teológica, socio-económica, literaria, etc., pero pocas dudas caben del hábito creador que se ha recibido de una realidad a la que uno se ha hecho presente y por lo que ha apostado. No es claro que esto haya ocurrido con la filosofía. Es posible que no haya llegado todavía el momento filosófico, que por su propia naturaleza es tardío y no propio de pueblos jóvenes; pero también cabe la sospecha de que el gremio de filósofos no ha seguido la misma ruta que la de los otros gremios creadores. Los diversos intentos de filosofía latinoamericana o de filosofía nacionalista no han enlazado debidamente con la praxis correcta y no han entendido de modo adecuado la posible función liberadora de la filosofía»⁸⁴¹.

Ellacuría se refiere principalmente a los autores pertenecientes a la corriente de la filosofía latinoamericana más preocupados por la identidad cultural de América Latina y que conciben la liberación como la recuperación de una identidad perdida o alienada⁸⁴². En esta línea estos filósofos han producido pensamientos con la pretensión de ser nacionalistas, indigenistas, autóctonos, etc., enmarcados en el problema de una cultura autónoma, auténtica, y de una independencia total de América Latina⁸⁴³. Para Ellacuría,

⁸⁴¹ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 62.

⁸⁴² Aquí se puede ubicar el grupo que partió de la obra de Rodolfo Kusch en Argentina y que actualmente está integrado básicamente por Juan Carlos Scanonne, Carlos Cullen y Dina Picotti, quienes tienen en común el planteamiento de la liberación a partir de una perspectiva predominantemente cultural. Cfr. P. GUADARRAMA (Director), *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, Colombia, 1993, p. 186. Para conocer más sobre esta corriente se puede consultar el libro de H. CERUTTI, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

⁸⁴³ Cfr. J. HERNÁNDEZ ALVARADO, «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», Revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 334, 1976, pp. 376 ss. El autor considera que las pretensiones de la primera generación de los filósofos de la liberación por lograr una filosofía estrictamente original de América Latina, era una futilidad, máxime cuando la misma reflexión de dichos filósofos estaba alimentada de tradiciones filosóficas de carácter universal, en su mayoría europeas. De hecho, en los últimos tiempos esta pretensión ha sido

consecuente con su postura filosófica zubiriana, una filosofía latinoamericana más que centrarse primariamente en el problema de la identidad cultural y del sentido de la historia latinoamericana, debe ser pensada desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y al servicio de las mayorías populares que definen esa realidad tanto cuantitativa como cualitativamente. Y es esto justamente lo que, a juicio de él, le puede dar a una filosofía latinoamericana originalidad, universalidad y eficacia liberadora: «¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en su dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñe una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión?»⁸⁴⁴.

Pero la crítica alcanza también a los filósofos de las otras tendencias de la filosofía latinoamericana, cuya reflexión, a juicio de Ellacuría, no ha entroncado adecuadamente con «una praxis liberadora desde el lugar que representan las mayorías populares como hecho universal y básico de nuestra realidad histórica». Y de hecho, como señala P. Guadarrama, si bien es cierto que actualmente en los distintos representantes de la filosofía de la liberación latinoamericana predomina la crítica al capitalismo, acompañada con aspiraciones de corte democrático y liberador, e incluso hasta de identificación con el socialismo, por lo regular predomina en ellos un quietismo político y la falta de compromiso con una praxis política liberadora⁸⁴⁵.

Para Ellacuría la evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía latinoamericana debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Y si bien esto se puede interpretar como una evaluación extrínseca de la validez de la propia reflexión filosófica, para Ellacuría en rea-

abandonada por la mayoría de filósofos de la liberación, y lo común en la actualidad es que se exija, en la línea ellacuriana, una reflexión desde y para América Latina, sin que sus categorías y enunciados se presupongan exclusivamente válidos para este contexto, sino como proyecciones universales.

⁸⁴⁴ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 46.

⁸⁴⁵ Cfr. P. GUADARRAMA, *op. cit.*, p. 189.

lidad no es así, si es que se toma en cuenta que, para él, la autoevaluación de la filosofía por su contribución a la praxis liberadora no es meramente unidireccional, sino bidireccional y dialéctica, aunque la primacía la tiene siempre la realidad (práxica). En otras palabras, si bien dentro de la unidad teoría-praxis «hay una circularidad enriquecedora y purificadora entre el momento de realidad en lo que es y debe ser y el momento de racionalidad»⁸⁴⁶, para Ellacuría es la realidad que se nos da en la praxis la que siempre tiene la prioridad. Y a ella hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico dado.

Además, como ya se ha destacado, para Ellacuría, en la medida que la historia es el objeto de la filosofía, el logos filosófico debe ser un *logos histórico*, esto es, un logos que sintetice la necesidad de comprensión y transformación de una realidad que es intrínsecamente histórica. En este sentido, el logos histórico debe ser el resultado de una síntesis entre un logos puramente contemplativo y un logos meramente práxico por cuanto debe buscar una transformación de la historia, pero la debe buscar conforme a su propio logos. Por ello, según Ellacuría, la reflexión filosófica ejercitada desde un logos histórico, «no intenta tan sólo determinar la realidad y el sentido de lo ya hecho, sino que, desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe verificar, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad»⁸⁴⁷. Esto es precisamente lo que determina que el ejercicio filosófico tenga que evaluar permanentemente su aparato conceptual y los métodos utilizados de modo que lo pretendido tanto a nivel teórico como práxico en una situación histórica se realice efectivamente. De este modo Ellacuría cree que se puede superar la fase de buenas intenciones y de formulaciones teóricas abstractas que ha caracterizado a buena parte de la filosofía de la liberación latinoamericana.

Por otra parte, Ellacuría señala que se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una praxis histórica de libera-

⁸⁴⁶ «El momento ético de la filosofía en América Latina», inédito, redactado en 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

⁸⁴⁷ «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», *op. cit.*, p. 346.

ción y desde las mayorías populares como sujeto y objeto de esa praxis, y no en hacer en primera instancia una mera filosofía popularizada que pueda ser asumida directamente por las masas, porque eso supondría, además de una trivialización de la reflexión filosófica con el consiguiente peligro de ideologización y dogmatismo, una vinculación extrínseca y vertical del filósofo con la praxis de esos grupos. Para Ellacuría, la construcción de una filosofía (ideología) liberadora presupone una estricta y exigente elaboración intelectual, «de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan directamente en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica un dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque si configura su modo de participación en él»⁸⁴⁸.

En esta línea Ellacuría señala que no se trata de realizar cualquier tipo de ejercicio intelectual que desvirtúe lo que ha sido clásicamente la reflexión filosófica en su pretensión de ultimidad y radicalidad, algo que Ellacuría echa de menos en el tipo de filosofía que se pretende hacer en la actualidad. «Efectivamente lo que hoy está en disputa no es sólo la metafísica, sino la filosofía sin más. O se afirma que ya nada en serio se puede hacer con la filosofía y de la filosofía o se llama a cualquier cosa filosofía, dos posiciones en el fondo semejantes porque ambas la devalúan. Ni por razón de los temas se encuentra fácil coincidencia entre quienes se dedican al oficio del filosofar. Hasta hace cincuenta años se reconocía a los filósofos tanto por los temas que trataban como por el modo de tratarlos, aunque el ámbito de aquellos y la diversidad de éste fueran notables. Los filósofos trataban de todo, pero no trataban de todas las cosas o de cualquier cosa; por mucho que fueran cambiando los temas había siempre un fondo clásico en todos ellos. Heidegger se sentía cercano de los presocráticos, Husserl de Descartes o de Brentano, Hegel de Aristóteles, Marx de Demócrito y Epicuro y así sucesivamente. Muchos “filósofos” de hoy no parecen contar con el aliento suficiente para enfrentarse con los tópicos clásicos».

⁸⁴⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 46. Otro problema es el de la presentación y divulgación de esa filosofía para que sea asumida por las mayorías populares e incida en la configuración de la conciencia colectiva.

sicos; en el mejor de los casos los dan por recibidos, en el peor los dan por irrelevantes, y se dedican entonces no a filosofías segundas y regionales, sino más bien a filosofías decimoquintas o decimosextas, tratadas además ensayísticamente»⁸⁴⁹.

Como lo señalamos en el capítulo anterior, Ellacuría considera la metafísica como base metodológica e instrumental de toda forma filosófica, y no tanto como un saber representativo o sustitutivo de la realidad. Y esto significa orientar la reflexión filosófica hacia lo que históricamente se ha considerado como metafísica con el fin de abordar los problemas desde un nivel que se pueda considerar como último y enfrentar así los problemas con radicalidad y fundamentalidad, aunque con la conciencia de que no es posible una organización lógica de la experiencia o la constitución de una totalidad lógica cerrada y total, precisamente por el intrínseco carácter histórico y abierto de la realidad y de la inteligencia. Esta orientación metodológica de la reflexión filosófica hacia un nivel metafísico es, para Ellacuría, fundamental, porque de otra manera es muy difícil que la filosofía pueda desplegar toda su capacidad crítica, fundamentadora y creadora, tanto a la hora de desideologizar como de crear nuevas formas teóricas que descubran la realidad⁸⁵⁰. Y como ya se ha mencionado, en este esfuerzo las ciencias y otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico ellacuriano, las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica.

Todas estas consideraciones que hace Ellacuría sobre las posibilidades de constitución de una filosofía de la liberación latinoamericana no se entienden a cabalidad si no se las pone en relación con todo su pensamiento filosófico. Por ello, como apuntamos al inicio del capítulo, él mismo Ellacuría afirma que sus tesis sobre la función liberadora de la filosofía no se reducen a una mera introducción animadora al filosofar, sino que tienen «substancia metafísica», y suponen, por tanto, el realismo materialista abierto, su concepción de la realidad histórica como objeto de la filosofía y su visión de la esencial historicidad de la filosofía. Sobre esta base, ex-

⁸⁴⁹ «Aproximación a la obra completa de XAVIER ZUBIRI», *op. cit.*, p. 966.

⁸⁵⁰ Cfr. «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, pp. 47-55.

pondremos en lo que resta del capítulo las tesis centrales que sustentan su proyecto de filosofía de liberación.

3.2. La praxis histórica como objeto y punto de partida de la filosofía de la liberación

La realidad histórica, como máxima manifestación de la realidad, y en su carácter formal de praxis, se constituye en el objeto y el punto de partida de la filosofía de la liberación que propone Ellacuría. «La praxis histórica es ella misma principio de realidad y principio de verdad en grado supremo. Es principio de realidad en cuanto en ella, integralmente entendida, se da un *summum* de realidad; es principio de verdad, tanto por lo que tiene de principio de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad»⁸⁵¹. Y si esto es así la filosofía de la liberación debe constituirse en una filosofía de la praxis histórica, es decir, en una filosofía que asuma como horizonte y como centro de su reflexión filosófica la actividad humana de transformación entendida en toda su complejidad y en «sus múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia»⁸⁵². Esto es lo que determina justamente el rasgo característico de la filosofía de la liberación que propone Ellacuría, frente a otras filosofías de la liberación: «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 [...] La praxis histórica, además de ser tema, determina el punto de partida y, por tanto, el carácter y los contenidos mismos de esa reflexión»⁸⁵³.

⁸⁵¹ Ibidem, p. 59.

⁸⁵² Ibidem, p. 63.

⁸⁵³ A. GONZÁLEZ, «Aproximación a la obra filosofía de IGNACIO ELLACURÍA», *op. cit.*, pp. 987-988.

Este planteamiento ya estaba presente en la formulación de la dimensión política de la filosofía que estudiamos en el capítulo anterior, pero ahora se hace explícito en la formulación que hace Ellacuría de la función liberadora de la filosofía. El carácter transformativo-liberador (político) que adquiere la filosofía al vincularse conscientemente a la praxis histórica hace que vea replanteados teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Y la misma capacidad de iluminar, acompañar y provocar una praxis liberadora en un contexto histórico determinado será el criterio de verdad y de efectividad de la reflexión filosófica. Todo esto es lo que quiere expresar Ellacuría cuando afirma que

[...] la complejidad y riqueza de lo histórico 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» del «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 las consideraciones puramente sociológicas o psicológicas que no quedan excluidas, pero sí deben reasumirse en consideraciones estrictamente filosóficas [...] Desde esta perspectiva metafísica hay que llegar a formulaciones positivas y no meramente críticas en la cuales se dé una permanente interacción entre el nuevo estatuto metafísico de lo último y las distintas realidades sociales y políticas, en definitiva, históricas, que ya entran en pleno derecho en el filosofar. Estas realidades enriquecen la complejidad de lo considerado último y en cuanto tal como objeto primario de la filosofía, pero a su vez el planteamiento desde lo último hace cobrar a esas realidades otra luz, como ocurría en el caso de las realidades naturales o subjetivas cuando eran consideradas no sólo en cuanto tales, sino en cuanto ente, realidad, ser, absoluto, etc. A esta nueva luz aparecerán nuevos planteamientos teóricos, no fijos, sino procesuales con la pretensión de convertirse en respaldo teórico-justificativo de la praxis histórica y en orientación última de esa misma praxis y de los sujetos que la impulsan⁸⁵⁴.

La filosofía al asumir como lugares filosóficos por excelencia tanto las realidades sociales y políticas opresivas como aquellas rea-

⁸⁵⁴ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, pp. 52-53.

lidades superadoras de la opresión que se dan históricamente y que enriquecen la complejidad de la realidad histórica, se ve forzada en cada momento del proceso a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden a la crítica, al análisis e interpretación, a la valoración y justificación, y a la transformación de esa misma realidad; esto es, con la pretensión de relanzar filosóficamente una praxis histórica de liberación bajo la forma de un apoyo teórico-justificativo a dicha praxis y de los sujetos que la impulsan. Para Ellacuría la filosofía tiene que realizar su teoría en y para una praxis liberadora; y conforme a ello, la filosofía necesitará proyectar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos, una teoría general de la realidad (metafísica), una antropología (teoría del hombre, de la sociedad y de la historia), una ética (teoría sobre el valor y el sentido de las cosas) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente⁸⁵⁵. Son temas a los que, según Ellacuría, la filosofía debe volver una y otra vez, para acompañar adecuadamente una praxis liberadora y para establecer correctamente la relación teoría-praxis⁸⁵⁶.

Por otra parte, hay que destacar que la propuesta de Ellacuría consiste en una reflexión acerca del hacer humano «en sus múltiples formas», es decir, sin excluir ningún tipo de actividad. Ya se ha señalado que para Ellacuría cualquier acción humana, por más interior o espiritual que sea, implica de alguna manera una transformación de la realidad. «El hacer abarca todo el ámbito de los haceres humanos, todo aquello que pende directa o indirectamente de una opción humana y todas aquellas objetivaciones de opciones humanas, sobre todo en cuanto configuradoras de la realidad y del ser del hombre [...] En definitiva abarca el existir humano en cuanto unidad y totalidad realizado en actitudes, acciones, actos, etc.»⁸⁵⁷. Es evidente que dentro de este concepto amplio del hacer caben diferenciaciones y Ellacuría le asignará a unas acciones y procesos más *densidad histórica* que a otros, de acuerdo a su alcance y a su mayor potencialidad para incidir en la transformación estructural de la realidad socio-histórica; por ejemplo, es cla-

⁸⁵⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 54-55.

⁸⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 53.

⁸⁵⁷ «Ética fundamental», *op. cit.*

ro que una praxis social orientada al cambio estructural tendrá más densidad histórica que una acción personal, ya sea realizada por personas individuales o grupos de personas, dirigida al puro desarrollo en la línea de lo personal y comunitario, y no en la línea de la transformación del sistema de posibilidades correspondiente a una determinada altura procesual de la realidad histórica. Pero aun así, como ya lo hemos destacado, para Ellacuría tanto la praxis biográfica como la praxis social son praxis históricas.

Por tanto, en principio, ningún tipo de actividad humana está excluido en la reflexión filosófica de la praxis histórica. En cuanto «la praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica»⁸⁵⁸, abarca todas las formas del hacer humano, ya sean especulativas, sociales, estéticas, religiosas, educativas, lúdicas o técnicas. Y si bien es cierto que Ellacuría privilegia en su propuesta filosófica las praxis históricas de liberación, esto es, las praxis que actúan o pueden actuar como productoras de estructuras nuevas más humanizantes y personalizadas, no es dogmático en este sentido, porque siempre exigirá que el filósofo revise críticamente el presunto carácter liberador de la praxis que ha determinado como la más posibilitante entre las posibles en una situación histórica determinada, y que guarde la distancia crítica debida para que la filosofía no pierda su autonomía y no se politice, por consiguiente, de una forma inadecuada. Y estas praxis liberadoras no necesariamente tienen que ser de carácter político o socio-económico: «que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales»⁸⁵⁹. Para Ellacuría la praxis histórica es una realidad unitaria y compleja, y se desarrolla en diversos niveles (personal, cultural, religioso, económico, político, local, nacional, mundial, etc.); cada uno de estos niveles, como realidades históricas, comportan tiempos y procesos distintos y se relacionan entre sí de maneras diversas y cambiantes.

⁸⁵⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 57.

⁸⁵⁹ *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 596.

Y un sano realismo exigirá que se tengan en cuenta todos esos aspectos a la hora de discernir críticamente la tarea de la filosofía en una praxis liberadora.

Así como Ellacuría admite una pluralidad de praxis, también admite formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como de teorías y discursos plurales, para distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto suponga la ruptura de la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria de la praxis histórica⁸⁶⁰. En esta línea Ellacuría reconoce la necesidad de que se constituyan otro tipo de discursos de carácter liberador, además del discurso filosófico: discursos teológicos, científicos, artísticos, poéticos, literarios, etc. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es lo supremo como saber, y debe abrirse y trabajar interdisciplinariamente con las otras formas de saber en la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica⁸⁶¹.

3.3. La filosofía de la liberación como momento teórico de una praxis histórica de liberación

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

⁸⁶⁰ Cfr. «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 980.

⁸⁶¹ Cfr. «El momento ético de la filosofía en América Latina», *op. cit.*

sobre la cual inciden y en cuanto pueden autonomizarse manteniéndose activos y eficientes puede hablarse derivadamente de una praxis teórica»⁸⁶².

Ellacuría prefiere hablar de momentos teóricos de la praxis y no de *praxis teórica*, porque este término, al ampliar demasiado el ámbito de la praxis, puede dar lugar a dos posturas igualmente peligrosas: una de ellas sería la que le niega alguna autonomía a lo teórico; es la postura de aquellos que magnifican la praxis en desmedro de lo teórico, y que se puede ejemplificar con el comportamiento político de algunos grupos y movimientos revolucionarios latinoamericanos de las décadas de los setenta y de los ochenta, e incluso de años recientes. Por ello, Ellacuría afirma que «la pura praxis no existe y cuando se pretende constituirla en la única fuente de luz no sólo es una praxis ciega, sino que además es obcecada»⁸⁶³. La otra postura representa el extremo de la antecedente y se caracteriza por absolutizar la autonomía de la actividad teórica al «confundir la praxis formal con el momento teórico»⁸⁶⁴, con la consecuente pretensión de aislar la reflexión teórica y sus productos de la praxis histórica; aquí se ubican aquellos individuos y grupos que desprecian lo práxico para acentuar desmedidamente la autonomía del momento teórico, pero también aquellas corrientes epistemológicas que postulan la autonomía absoluta de la «práctica teórica» (el primer Althusser) para afirmar que las teorías o los conocimientos pueden validarse a sí mismos sin necesidad de recurrir a la praxis para su comprobación. Tan autónoma es la actividad teórica que las teorías científicas y los distintos saberes encuentran en sí mismos sus propios criterios de validación. De acuerdo con ello, una teoría puede ser verdadera al margen de su verificación práxica, de su comprobación y realización en la historia real. Ellacuría, por el contrario, tiene un concepto histórico y práctico de la verdad. En la medida que la praxis histórica no sólo es lugar de manifestación de la realidad sino también principio de revelación de lo real, el lugar de la eficacia y comprobación de la verdad es la misma praxis histórica: «Hay que hacer la verdad, lo cual

⁸⁶² «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 63.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 63.

no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera»⁸⁶⁵.

Ellacuría también critica aquellas posturas en el campo filosófico que defienden una autonomía tal de la reflexión filosófica y de su especificidad que terminan negando implícita o explícitamente el esencial carácter histórico que le compete a la filosofía, a toda filosofía, como momento teórico de la praxis histórica. Y para algunas de ellas, aunque no nieguen abiertamente la relación teoría-praxis, esta relación se vuelve inesencial; o mejor dicho, se vuelve inesencial para la teoría y esencial para la praxis, bajo el supuesto que «la pura teoría es la mayor fuerza transformadora»⁸⁶⁶. La heteronomía sería sólo propia de una praxis «pobre» que está obligada, si quiere ser racional, a importar «desde fuera» una supuesta teoría pura elaborada por unos intelectuales, que se consideran de antemano como capaces de por sí para situarse por encima de los intereses de los diversos grupos y de los conflictos de diversa naturaleza que se hacen presentes en la praxis histórica. Desde estos supuestos, o se afirma que una praxis política sólo podrá ser racional y liberadora en la medida que asuma extrínsecamente la teoría correspondiente, o se piensa que la pura reflexión filosófica basta para transformar la realidad bajo la creencia de que el puro cambio de ideas implica un cambio en la realidad. Pero «creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las cosas mismas o, al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética»⁸⁶⁷.

Para Ellacuría, como ya se ha asentado repetidamente, la filosofía, así como cualquier otro tipo de elaboración teórica, es necesaria para el cambio socio-histórico en la medida que pueda contribuir a la creación de una nueva conciencia liberadora que sea operativa en esta línea, «pero no por eso se debe caer en el espejismo de pensar que un cambio de ideas es un cambio de realidad o

⁸⁶⁵ «El objeto de la filosofía», *op. cit.*, p. 979.

⁸⁶⁶ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 58.

⁸⁶⁷ «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 422.

que un cambio de intención —la pureza de la intención— basta para cambiar la realidad. No es de despreciar, incluso como momento práxico, lo que puede suponer la filosofía en el proceso mental de personas y de sectores sociales que son importantes para el cambio social; tampoco es de despreciar lo que la filosofía puede aportar a la lucha ideológica, la cual es a su vez un elemento esencial de la praxis histórica. Pero ni la refutación ideológica ni la construcción de una nueva ideología son de por sí suficientes para cambiar un orden social y el cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real»⁸⁶⁸.

La filosofía, pues, como momento teórico de la praxis histórica, no es para Ellacuría una ciencia pura, sino una ideología, tomando el término en su sentido no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas y en el modo de enfocarlos y de desarrollarlos. «Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente»⁸⁶⁹. Y aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práxica, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser una ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.

Desde perspectiva no hay ni puede haber, según Ellacuría, productos filosóficos histórica y políticamente neutros. Por esta razón, el filósofo debe preguntarse en cada momento del proceso histórico a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones. La filosofía, al ser momento de la praxis, siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la contextualiza y la determina, y esto es un hecho que no se puede soslayar en el punto de arranque de una reflexión filosófica con pretensiones liberadoras. Lo cual no significa negar que la filosofía «como toda forma auténtica de sa-

⁸⁶⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 59.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 56.

ber, por su propio carácter teórico y por su relativa autonomía tiene posibilidades y exigencias que son independientes de cualquier praxis social determinada dentro de ciertos límites que pueden ser cambiantes»⁸⁷⁰. De hecho, según Ellacuría, en el propio ejercicio del filosofar se da una función liberadora en el mero plano intelectual que está vinculada a la pura formalidad de sus operaciones metodológicas, que incluso permite la corrección de otros tipos de discursos. Pero, aun admitiendo esto, la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la praxis. De lo contrario, en lugar de convertir la ideología en una reflexión crítica y sistemática de la praxis, la filosofía puede degradarse en una ideologización más, en ser un puro reflejo de la praxis misma⁸⁷¹.

3.4. El carácter histórico de la función liberadora de la filosofía

De ahí que Ellacuría afirme que una condición indispensable para que la filosofía «pueda desempeñar toda su capacidad liberadora y para que ella misma se potencie como filosofía» es la de «recuperar consciente y reflejamente su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada»⁸⁷². Para Ellacuría la filosofía en sí misma, por su doble capacidad de crítica y de creación, puede ser un poderoso factor de liberación; el ejercicio del filosofar es de por sí liberador, sobre todo por su capacidad desideologizadora, radicada en la aplicación sistemática de la duda y la negación frente a lo dado, y potenciada además, por la búsqueda permanente de los fundamentos últimos⁸⁷³.

Ellacuría señala que históricamente las grandes filosofías, desde los presocráticos hasta la actualidad, han realizado de una u otra manera una función liberadora mediante el ejercicio de estos dos momentos —crítico y creador— que son consubstanciales a la re-

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ Cfr. *ibidem*, p. 63.

⁸⁷² *Ibidem*, p. 59.

⁸⁷³ Cfr. «Filosofía, ¿para qué?», *op. cit.*, p. 47; «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 50.

flexión filosófica. «Este problema de filosofía y libertad parecería que tocara muy a fondo el propósito fundamental del saber filosófico, que aunque pudiera autodefinirse como una búsqueda de la verdad, difícilmente podría quedar reducido a una búsqueda de la verdad por la verdad. Ideas tan clásicas como la relación de la verdad con la libertad (Jn. 8, 32) o de la interpretación con la transformación de la realidad (Marx, tesis 11 sobre Feuerbach), serían la mejor denuncia de esa reducción»⁸⁷⁴. Pero esta función liberadora propia de la labor filosófica sólo puede realizarse a plenitud si la filosofía se entiende como un momento de una praxis histórica global, que la condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y adecuadamente si la filosofía se pone refleja y explícitamente a favor de una praxis liberadora:

La función liberadora de la filosofía, la cual implica la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a dominación, sólo puede desarrollarse cabalmente teniendo en cuenta y participando a su modo en praxis históricas de liberación. Separada de estas praxis es difícil que la filosofía se constituya como tal, más difícil aún es que se constituya como liberadora y más difícil aún es que contribuya realmente a la liberación⁸⁷⁵.

Y como ya se ha indicado, para Ellacuría estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento procesual de la realidad histórica y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos o deshumanizantes que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, que no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter racial, religioso, ecológico, tecnológico, etc. Por esta razón, Ellacuría afirma que la función liberadora de la filosofía «es siempre una labor concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de

⁸⁷⁴ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 46.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 63.

llevar a cabo la liberación y a la meta de la libertad histórica que se puede proponer en cada situación. La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador»⁸⁷⁶.

En consecuencia, el proyecto de filosofía de la liberación de Ellacuría no pretende ser un proyecto únicamente válido para la realidad latinoamericana, sino que busca constituirse también en una propuesta válida para hacer una filosofía liberadora en otras regiones del planeta, por cuanto comporta la tesis de la historicidad de toda filosofía como momento de la praxis histórica y la posibilidad y necesidad de asumir la liberación en la propia realidad histórica, de acuerdo a sus propias peculiaridades y problemáticas⁸⁷⁷. Incluso para Ellacuría la exigencia de construir una filosofía de la liberación que colabore en la superación de la injusticia estructural que caracteriza el actual orden mundial no es el fin de la filosofía, sino un momento de su historicidad, exigida por la situación catastrófica en la que se encuentra la humanidad expresada en la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos. Pero en otra altura procesual de la realidad histórica, donde no haya injusticia estructural, necesariamente deberá emerger otro tipo de filosofía liberadora menos centrada en esta problemática y más preocupada en la resolución de otros problemas⁸⁷⁸ y, por tanto, exigida a insertarse en otro tipo de praxis liberadoras, con otras modalidades y con metas distintas, y con otros sujetos de la liberación. Se puede decir que el proyecto de filosofía de la liberación de

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁷⁷ Aquí coincido plenamente con la misma conclusión a la que llega J. SOLS LUCIA con relación a la teología de la liberación de ELLACURÍA. Cfr. J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de IGNACIO ELLACURÍA, op. cit.*, pp. 289 ss.

⁸⁷⁸ Cfr. *ibidem*, p. 292.

Ellacuría consiste, por una parte, en una propuesta sobre el método adecuado para hacer una filosofía liberadora en la propia situación histórica a partir de la tesis de la historicidad de la filosofía como un momento teórico de la praxis histórica con todo lo que ello supone; y por otra, en la aplicación de esa propuesta metodológica a la realidad histórica latinoamericana, en el período concreto que va desde la década de los setenta hasta el momento presente.

Estos dos sentidos están presentes y se mezclan en el planteamiento que Ellacuría hace acerca de la función liberadora de la filosofía, pero es importante distinguirlos para poder calibrar en su verdadera dimensión la actualidad que pueda tener su propuesta de filosofía de la liberación. Así como la liberación es una tarea histórica y concreta, la función liberadora de la filosofía también lo es. Por ello no puede haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de los seres humanos con el fin de contribuir a una praxis histórica de liberación. En este sentido, tiene razón Manuel Domínguez cuando afirma que para Ellacuría una filosofía liberadora no puede ser otra cosa «que la actualización, en una determinada época y situación cultural, de los objetivos, funciones y 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»⁸⁷⁹.

3.5. La necesidad de ubicarse en el lugar adecuado del proceso liberador

Dado que la reflexión filosófica siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la condiciona, se hace necesari-

⁸⁷⁹ M. DOMÍNGUEZ, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *op. cit.*, p. 72.

rio que en cada momento del proceso el filósofo se ubique en el *lugar* socio-histórico adecuado que permita mejor la comprensión de la realidad y la contribución a la praxis liberadora. «No sólo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella y aun en el propio filosofar, es menester situarse en el lugar de la verdadera liberación»⁸⁸⁰. El mismo carácter histórico e ideológico de la filosofía, determina que «el desde donde» se haga el ejercicio filosófico sea un criterio decisivo para la diferenciación de las filosofías y para valorar su contribución a la liberación. Para Ellacuría la filosofía, por su mismo carácter práxico, siempre tiene un carácter opcional se tenga o no conciencia de ello. Todo pensar filosófico supone siempre una perspectiva y una opción previa. Y esta opción, aunque está condicionada por factores personales, también tiene forzosamente caracteres sociales e históricos. Y el lugar por el que se haya optado para ejercitar la reflexión filosófica determinará el tipo de problemas, los conceptos y las categorías apropiadas, los métodos y, en definitiva, el horizonte de toda la actividad filosófica. Así, no es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal que filosofar desde la praxis histórica. En cada caso se producirán filosofías distintas no sólo desde un punto de vista ético sino también teórico. En este sentido, «el lugar es excluyente, pues es el *desde donde* se filosofa, lo cual no obsta para que en el ejercicio del filosofar se utilicen recursos que son más propios de otros lugares. Pero la utilización de esos recursos quedará situada y totalizada por el lugar primario desde el que se filosofa»⁸⁸¹.

Para Ellacuría esta ubicación también es histórica, por lo que no está definido de antemano cuál sea ése lugar en el cual el filósofo debe situarse. De ahí que Ellacuría afirme que «la determinación de ese lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada»⁸⁸². Y esto implica que la actividad teórica se vuelva críticamente a la historia para delimitar las fuerzas y las acciones tanto liberadoras como dominadoras. Para Ellacuría lo impor-

⁸⁸⁰ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 60.

⁸⁸¹ *Ibidem.*

⁸⁸² *Ibidem.*

tante en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y de la libertad «no sólo por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y realización del hombre y de la humanidad, sino por lo que tiene de potencialidad teórica tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora; la historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad»⁸⁸³.

Ahora bien, en el momento presente de la realidad histórica, el lugar de la «verdadera liberación», afirma Ellacuría, lo constituyen aquellas fuerzas sociales que conforman «la contradicción principal de las fuerzas que son responsables principales de la dominación y opresión»⁸⁸⁴. Y como él dice, si bien esta afirmación es discutible en el plano estrictamente político, no está planteada en términos estrictamente políticos, sino en términos ideales-reales. Esto significa que, aunque en el plano de la acción política aquellas fuerzas no sean siempre las que mejor puedan contribuir a la liberación, en el movimiento teórico que busca la realidad última, «situarse en el terreno de la contradicción principal es un arbitrio muy razonable» tanto por razones de efectividad liberadora como por razones epistemológicas, en cuanto es el punto de partida adecuado para la búsqueda de «una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime»⁸⁸⁵.

En esta línea se puede hablar, según Ellacuría, de la constitución de una *filosofía cristiana*, no porque pretenda poner la reflexión filosófica al servicio de las directrices doctrinales de alguna autoridad eclesiástica o al servicio de lo que se considera una verdad inmutable, sino porque instala su filosofar autónomo «en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación»⁸⁸⁶. Desde el punto de vista cristiano, la cruz como categoría general e histórica simboliza el lugar donde se experimenta la opresión y la muerte de la humanidad, «la crucifixión del pueblo bajo forma de dominación y de explotación». Y en este senti-

⁸⁸³ Ibidem.

⁸⁸⁴ Ibidem.

⁸⁸⁵ Ibidem, pp. 60-61.

⁸⁸⁶ Ibidem, p. 61.

do, no hay duda que la elección de la cruz para encontrar la verdad puede ser paradójica. Sin embargo, contra la sabiduría griega y occidental, Ellacuría señala que «la locura de la cruz» es uno de los lugares dialécticos por antonomasia, «no para negar la sabiduría en general, sino un modo de sabiduría que precisamente está elaborado sea desde los crucificadores activos, sea desde quienes no están interesados por el fenómeno masivo de la crucifixión histórica de la humanidad»⁸⁸⁷. Y en la medida en que la filosofía instale su filosofar en la cruz de la historia, el método dialéctico queda fundamentado, según Ellacuría, ya no como un método lógico ni como un método universal, aplicable a la naturaleza y a la historia, como quiere Hegel o el materialismo dialéctico, sino como un «método que sigue la historia y que la historia impone a quien la quiera manejar»⁸⁸⁸.

Las características históricas de la cruz pueden ser muy distintas según la altura procesual de la realidad histórica y según la situación de los pueblos y de las personas. Pero en la actualidad, y vista la historia desde el tercer mundo, «parece indiscutible que la cruz tiene unos trazos bien precisos, reconocibles inmediatamente por la configuración de los crucificados de la tierra, que son las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia y de la dominación, sino en razón de la privación y de la opresión a las que se ven sometidos»⁸⁸⁹. La tesis de la cruz como lugar privilegiado para encontrar la verdad histórica, no significa afirmar, como lo postula Heidegger, que la nada descubre el ser o que desde la nada se hacen creativamente todas las cosas —*ex nihilo omne ens qua ens fit*—, sino que hay «quien haga de la nada el ser» y que, por lo tanto, el ente no puede salir de la nada, sino que «hay que hacerlo, aunque sea de la nada, esa nada que a nosotros se nos presenta como negación y aun como crucifixión»⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸⁸ Ibidem.

⁸⁸⁹ Ibidem.

⁸⁹⁰ Ibidem.

4. Filosofía liberadora con rigor intelectual y radicalidad socrática

Para Ellacuría no basta con situarse en el lugar adecuado para hablar de una filosofía liberadora, sino que también se requiere el reconocimiento de las exigencias propias de la filosofía, rigor técnico-metodológico y sobre todo, autonomía para poder ejercer su función crítica y creadora. Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica.

Ellacuría insistirá en esto especialmente: que la filosofía, «sin dejar de ser filosofía, antes reconstituyéndose como tal»⁸⁹¹, se ponga libre, crítica y creadoramente al servicio de una praxis histórica de liberación, si es que realmente ésta se da, aunque sea de modo incipiente, en una situación histórica determinada. Aquí es donde encuentra su pleno sentido la referencia que Ellacuría hace del filosofar de Sócrates. Así como éste, Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas, distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de praxis, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de la verdad y su realización práxica en la propia circunstancia histórica. «Los filósofos no deben gobernar contra lo que buscaba Platón, pero debe permitírseles llevar una existencia socrática, que muestre permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad»⁸⁹².

Conforme a esto, para Ellacuría la reflexión filosófica debe concretarse como una síntesis superior del *bios theoretikós* y del *bios politikós*. Y esto significa una síntesis entre una vida caracterizada «por la voluntad de verdad y la búsqueda del conocimiento verdadero» y una vida caracterizada «por la voluntad de bien y la búsqueda de la acción eficaz», en la propia situación histórica⁸⁹³. Este es el camino que posibilitará, según Ellacuría, que «la filosofía sea

⁸⁹¹ Ibidem, p. 46.

⁸⁹² Ibidem, p. 59.

⁸⁹³ «La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política», *op. cit.*

auténtica filosofía como ejercicio específico del pensar humano y sea auténtica por ponerse a la búsqueda de una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime, desde ese lugar que es de por sí privilegiado para esta tarea y al servicio de las fuerzas sociales que la propugnan»⁸⁹⁴. En definitiva, se trata de constituir, en una concreta situación histórica, una filosofía efectivamente liberadora, esto es, una auténtica filosofía determinada por una *voluntad de liberación*, una voluntad que, para Ellacuría, debe aunar a la vez «una voluntad de verdad, una voluntad de vivir y una voluntad de ser en la sumisión permanente a la realidad histórica»⁸⁹⁵. Esto implica, como lo señala M. Domínguez, que en cualquier circunstancia histórica, «hay que filosofar siempre a favor de la vida posible y concreta que [...] 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»⁸⁹⁶.

En esta línea Jon Sobrino apunta que en el modo de hacer filosofía liberadora que propone Ellacuría se unifican la actitud presocrática, la socrática y la aristotélica⁸⁹⁷. La actitud *presocrática* está definida por la inmediatez del estar confrontado con la realidad y por la apertura real a la novedad de la historia. «Esto significa confrontarse teóricamente con la realidad, cuando para ello no hay todavía, por definición, textos en que apoyarse, sino que hay que leer en la realidad lo que ella dice [...] cuando no se pueden presuponer todavía conceptos y teorías previas [...] ya adecuados y suficientes para interpretarla»⁸⁹⁸. La actitud *socrática* viene dada por

⁸⁹⁴ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 61.

⁸⁹⁵ «Superación del reduccionismo idealista», *op. cit.*, p. 650.

⁸⁹⁶ M. DOMÍNGUEZ, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *op. cit.*, p. 76.

⁸⁹⁷ J. SOBRINO, «IGNACIO ELLACURÍA: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado», en varios, *Para una filosofía liberadora*, UCA Editores, San Salvador, 1995, pp. 13-30.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 15.

«un modo de ejercitar la inteligencia, cuya finalidad es incidir directamente en la realidad, transformar las personas y las estructuras realmente, de modo que el cambio que se busca, la liberación, en este caso no sea sólo un posible efecto de la filosofía y de la teología, sino que es lo directamente pretendido por ellas y regulador del quehacer intelectual»⁸⁹⁹. Finalmente, la actitud *aristotélica* expresa la actitud analítica del quehacer filosófico y que se manifiesta «en la necesidad de acumular el mejor y mayor número de saberes rigurosos, puestos siempre al servicio de la liberación»⁹⁰⁰.

Todo este modo real de ser y proceder que Ellacuría propone para la filosofía encuentra su raíz en lo que es la inteligencia humana como aprehensión sentiente, según lo vimos en su oportunidad. La inteligencia sentiente determina que el enfrentamiento humano con la realidad tenga a la vez un nivel noético, un nivel ético y un nivel práxico⁹⁰¹, y que Ellacuría sintetiza en la fórmula: hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad:

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: el *hacerse cargo de la realidad*; lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas— un estar «real» en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; el *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el *encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuanto toma a su cargo un hacer real⁹⁰².

⁸⁹⁹ Ibidem.

⁹⁰⁰ Ibidem, p. 16.

⁹⁰¹ Cfr. ibídem, p. 17.

⁹⁰² «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *op. cit.*, p. 419.

El aporte de Ellacuría estriba no sólo en haber propuesto que estas dimensiones de la inteligencia deben aparecer en cualquier ejercicio intelectual, sino, sobre todo, en haber ejercitado la inteligencia de esa forma en su propia vida, «en medio de la realidad concreta del pueblo crucificado, relacionando, así, inteligencia y liberación»⁹⁰³. En la contribución de Ellacuría al proyecto de una filosofía de la liberación se puede destacar la importancia de su reflexión sobre la praxis histórica, de su concepción de la estructura histórica, de su interpretación de las relaciones entre teoría y praxis, de su visión del sujeto de la historia, así como la relevancia de sus ideas sobre la esencial historicidad y politicidad de la filosofía, e incluso de su idea misma de liberación. Pero su contribución no sólo se redujo a estas tesis. Ellacuría vivió lo que inspiraba su producción intelectual. Como lo expresaba recientemente un teólogo norteamericano⁹⁰⁴, él vivió en el punto donde se interceptan la teoría y la praxis, donde la razón y la compasión se dan de la mano. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En la medida que su producción intelectual no se limitó simplemente a hacer avanzar el logos, su filosofía y su teología estaban inspiradas por *un intellectus misericordiae* (Jon Sobrino), un intelecto compasivo. Pero como esa compasión debe ser historizada según sea la opresión que se debe erradicar, se debe hablar con mayor precisión de la filosofía (y de la teología) de Ellacuría como *intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis*. Y por ello le era esencial a su pensamiento relacionar el *intellectus* con una praxis liberadora, como quiera que se formulara ésta⁹⁰⁵.

De este modo la filosofía se convierte en Ellacuría en una forma de vida. La filosofía como forma de vida significa adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. En este sentido, la filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrín-

⁹⁰³ J. SOBRINO, «IGNACIO ELLACURÍA: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado», *op. cit.*, p. 17.

⁹⁰⁴ K. F. BURKE, *The Ground Beneath the Cross. The theology of IGNACIO ELLACURÍA*, Georgetown University Press, Washington, 2000, p. 214.

⁹⁰⁵ Cfr. J. SOBRINO, «IGNACIO ELLACURÍA: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado», *op. cit.*, pp. 20-21.

seco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta en su situación, y supone que el filósofo se involucre vital y existencialmente con la desvelación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital e histórica. Pues bien, esta realidad se le presentaba a Ellacuría en los últimos años de su vida con una radical negatividad, como una realidad dominada por un mal común, «un mal que definiéndose negativamente como no realidad, es el que aniquila y hace malas todas las cosas, pero que en razón de la víctima negada puede dar paso a una vida nueva, que tiene caracteres de creación»⁹⁰⁶. Y si esto es así, la liberación ya no es un puro tema externo a la reflexión del filósofo y en torno al cual construye argumentos para fundamentar su necesidad o su bondad, sino algo que atañe a su propia vida, y que asume, por tanto, como un principio constitutivo de su propia existencia. Por ello podemos afirmar, con Antonio González, que en el caso de Ellacuría, como en el de Sócrates, la filosofía no solamente fue una tarea intelectual sino fundamentalmente una forma de vida. «No una mera reflexión filosófica sobre la liberación, sino una forma de vida filosófica entregada a la liberación»⁹⁰⁷. O como lo expresaba el mismo Ellacuría,

Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral y acomodada posible de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida⁹⁰⁸.

Consecuente con esta postura, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los desposeídos y los crucificados de la tierra, se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no había posibilidad sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida. En este sentido, no sólo su filosofía sino también su praxis y su destino dan mucho que pensar y pueden ser también para todos una exhortación para actuar.

⁹⁰⁶ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 64.

⁹⁰⁷ A. GONZÁLEZ, «Filosofía de la historia y liberación», *op. cit.*, p. 115.

⁹⁰⁸ «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, CARLOS, «El legado filosófico-político de Ignacio ELLACURÍA», *Estudios Centroamericanos*, (ECA), núm. 541-542, 1993, pp. 1089-1108.
- ACEVEDO, CARLOS, *Raíces biológicas de la inteligencia en Piaget y Zubiri*, tesis de licenciatura, UCA San Salvador, 1987, pp. 166 ss.
- ALVARADO, JORGE, «Vida y pensamiento de Ignacio ELLACURÍA», en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-ELLACURÍA, UCA, Managua, 1993, pp. 115-126.
- ALVARADO, ROLANDO, «Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», *Estudios Centroamericanos*, (ECA), núm. 541-542, 1993, pp. 1129-1142.
- ALVARADO, ROLANDO, «Bibliografía filosófica de Ignacio Ellacuría», en varios, *Voluntad de arraigo*, Seminario Zubiri-ELLACURÍA, Managua, 1994, pp. 247-256.
- ALVARADO, ROLANDO, «Derechos humanos y mundialización», *Travesías*, Universidad Internacional de Andalucía, núm. 1, 1996, pp. 47-59.
- ARGUETA RAMÍREZ, TEÓFILO, *El ideal de sociedad democrática según la filosofía política de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1993. 169 pp.
- BAÑÓN, JUAN, «Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad», en varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 73-105.

- BURKE, KEVIN F., *The Ground Beneath The Cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2000, 244 pp.
- CARDENAL, R., «Ser jesuita hoy en El Salvador», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 493-494, 1989, pp. 1013-1039.
- CARDENAL, R., «De Portugaleta a San Salvador», en J. Sobrino y R. Alvarado (eds), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 43-60.
- CEREZO GALÁN, P., «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri», en varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 221-253.
- CERUTTI G. H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- CODINA, VÍCTOR, «Ignacio Ellacuría: teólogo y mártir», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 21, 1990, pp. 263-269.
- COROMINAS, JORDI, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, tesis doctoral, UCA, San Salvador, 1998, 430 pp. Reimpresión en Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 403 pp.
- COROMINAS, JORDI, «Ellacuría y X. Zubiri: la pasión por la verdad», *Proceso*, núm. 830, 1998, San Salvador, pp. 8-10.
- COROMINAS, JORDI, «Materia y praxis», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 613-614, 1999, pp. 1009-1032.
- DOMÍNGUEZ, FRANCISCO, *El carácter político de la filosofía de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1994, 64 pp.
- DOMÍNGUEZ M., MANUEL, «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana», *Universitas Philosophica*, revista de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, núm. 13, 1989, pp. 69-88.
- DOMÍNGUEZ, M., MANUEL, «Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría», *Universitas Philosophica*, revista de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, núm. 21, 1993, pp. 41-57.
- ELLACURÍA, I., «Ángel Martínez Baigorri», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 117-125.
- ELLACURÍA, I., «Ángel Martínez, poeta esencial», *Revista Cultura*, núm. 14, 1958, San Salvador, pp. 123-164. Reimpreso en

- Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 127-195.
- ELLACURÍA, I., «Correspondencia con Ángel Martínez», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 197-213.
- ELLACURÍA, I., «Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 104, 1956, pp. 198-203. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 15-22.
- ELLACURÍA, I., «¿Quién es Ortega y Gasset?», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 110, 1956, pp. 595-601. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 35-46.
- ELLACURÍA, I., «Ortega y Gasset, desde dentro», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 105, 1956, pp. 278-285. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 23-34.
- ELLACURÍA, I., «El despertar de la filosofía I», *Revista Cultura* núm. 11, 1956, pp. 14-28. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 47-73.
- ELLACURÍA, I., «Ortega, existencia desligada», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 265-270.
- ELLACURÍA, I., «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: estudio de "Meditación de la técnica"», en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 415-518.
- ELLACURÍA, I., «Los valores y el derecho», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 124, 1958, pp. 79-84. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 281-290.
- ELLACURÍA, I., «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 223-250.
- ELLACURÍA, I., «El despertar de la filosofía II», *Revista Cultura* núm. 13, 1959, pp. 148-167. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 74-108.
- ELLACURÍA, I., «Santo Tomás, hombre de su siglo», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 135, 1959, pp. 84-89. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 215-222.

- ELLACURÍA, I., «Religión y religiosidad en Bergson I. La religión estática: su razón de ser», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 145, 1960, pp. 6-11.
- ELLACURÍA, I., «Religión y religiosidad en Bergson II. La religión estática: sus formas», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 159, 1961, pp. 205-212.
- ELLACURÍA, I., «Filosofía de la religión en Bergson», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 337-385.
- ELLACURÍA, I., «Tomás de Aquino, intelectual católico», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 146, 1960, pp. 79-84. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 329-336.
- ELLACURÍA, I., «El tomismo, ¿es un humanismo?», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 157, 1961, pp. 70-75. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 387-396.
- ELLACURÍA, I., «El P. Aurelio Espinosa Pólit, S.J.», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 178, 1963, pp. 21-24. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 524-533.
- ELLACURÍA, I., «Filosofía en Centroamérica», *Revista de Humanidades*, núm. 2-3, 1961, Universidad de El Salvador. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 397-412.
- ELLACURÍA, I., «Introducción al problema del milagro en Blondel», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 545-558.
- ELLACURÍA, I., «Introducción a la filosofía», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 597-624.
- ELLACURÍA, I., «Sobre la irreligiosidad», *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 271-280.
- ELLACURÍA, I., «Antropología de Xavier Zubiri I», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, núm. 6, 1964, pp. 405-430.
- ELLACURÍA, I., «Antropología de Xavier Zubiri II», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, núm. 7, 1964, pp. 483-508.
- ELLACURÍA, I., *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, 3 volú-

- menes, Tesis doctoral en la Universidad Complutense, Madrid, 1965, 1094 pp.
- ELLACURÍA, I., *Índices de «Sobre la esencia» de Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965, 195 pp.
- ELLACURÍA, I., «Fundamentación de la metafísica», *Razón y Fe*, 1965, pp. 313-315. Reimpreso en Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos*, tomo 1, UCA editores, San Salvador, 1996, pp. 589-592.
- ELLACURÍA, I., «La religación, actitud radical del hombre», *Asclepio*, Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica, Vol. 16, 1966, pp. 97-155.
- ELLACURÍA, I., «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», *Estudios de Deusto*, vol. 40, núm. 14 y 15, 1966, pp. 245-285 y 523-547.
- ELLACURÍA, I., «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 254-255, 1969; traducción inglesa: «Fundamental Human Rights and The Legal and Political Restrictions Placed on Them», en Hassett y Lacey (eds), *Towards a Society that Serves its People*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, pp. 91-104.
- ELLACURÍA, I., «Teología de la revolución y Evangelio», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 266, 1970, pp 581-584.
- ELLACURÍA, I., «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Editorial Moneda y Crédito, Volumen 1, Madrid, 1970, pp. 477-485.
- ELLACURÍA, I., «Liberación: misión y carisma de la Iglesia», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 268, 1971, pp. 61-80.
- ELLACURÍA, I., «Filosofía y política», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 284, 1972, pp. 373-386. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 47-61 y en ELLACURÍA, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, pp. 69-84.
- ELLACURÍA, I., «Marco teórico-valorativo de la reforma agraria», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 297-298, 1973, pp. 443-457. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 567-586.
- ELLACURÍA, I., *Teología política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, 127 pp; traducción inglesa: *Freedom made flesh*, Orbis book, New York, 1976, 246 pp.

- ELLACURÍA, I., «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Estudios Eclesiásticos* (53), 1978, Madrid, pp. 457-476.
- ELLACURÍA, I., «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo», *Concilium*, núm. 125, 1977, Madrid, pp. 282-290.
- ELLACURÍA, I., «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en Vargas Machuca, A. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 325-350.
- ELLACURÍA, I., «La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri», en *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1974, pp. 71-139.
- ELLACURÍA, I., «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, 1976, pp. 49-137.
- ELLACURÍA, I., «Zubiri en El Salvador», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 361-362, 1978, pp. 949-950.
- ELLACURÍA, I., «Historización del concepto de propiedad como principio de desideologización», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 335-336, 1976, pp. 425-450. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 587-627. Traducción inglesa: «The Historicization of The Concept of Property», en HASSETT y LACEY (eds), *Towards a Society that Serves its People*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, pp. 105-137.
- ELLACURÍA, I., «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 322-323, 1975, pp. 409-425.
- ELLACURÍA, I., «Filosofía, ¿para qué?», *Abra*, núm. 11, 1976, pp. 42-48; traducción inglesa: «What is the point of philosophy?», *Philosophy and Theology* Vol. 10, núm. 1, Marquette University, 1997, pp. 3-18.
- ELLACURÍA, I., «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», en E. Tamez y S. Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida*, Vol. 2, San José, 1978, pp. 81-94.
- ELLACURÍA, I., «El concepto filosófico de tecnología apropiada», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 366, 1979, pp. 213-223.

- ELLACURÍA, I., «Fundamentación biológica de la ética», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 369, 1979, pp. 419-428,
- ELLACURÍA, I., «Biología e inteligencia», en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 281-335.
- ELLACURÍA, I., «Universidad y política», *Revista Estudios Centroamericanos*, (ECA), núm. 383, 1980, pp. 807-824. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 17-45 y en ELLACURÍA, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, pp. 115-144.
- ELLACURÍA, I., «El objeto de la filosofía», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 396-397, 1981, pp. 963-980. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 63-92; Ellacuría, I. y Scannone, J.C. (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1992, pp. 63-88; y en Ellacuría, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, pp. 39-68.
- ELLACURÍA, I., «Universidad, Derechos Humanos y Mayorías Populares», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 406, 1982, pp. 791-800; traducción inglesa: «The University, Human Rights, and the Poor Majority», en Hassett y Lacey (eds), *Towards a Society that Serves its People*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, pp. 208-219.
- ELLACURÍA, I., «La desmitificación del marxismo», editorial de la Revista ECA, núm. 421-422, 1983, pp. 921-930. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 282-291.
- ELLACURÍA, I., «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 421-422, 1983, pp. 965-983. Reeditado en *Encuentro. Selecciones para Latinoamérica*, núm. 29, 1984, pp. 137-145, y en Tellechea Idígoras, J. Ignacio (editor), *Zubiri (1898-1983)*, Editorial Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 37-66.
- ELLACURÍA, I., «Historicidad de la salvación cristiana», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 1, 1984, pp. 5-45. Reimpreso en *Selecciones de Teología*, núm. 101, 1987, Barcelona, pp. 59-80.

- ELLACURÍA, I., «Función liberadora de la filosofía», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm.435-436, 1985, pp. 45-64. Reimpreso en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 93-121 y en Ellacuría, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, pp. 85-114.
- ELLACURÍA, I., «Teología de la liberación y marxismo», *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 20, 1990, pp. 109-135.
- ELLACURÍA, I., «Zubiri, cuatro años después», *Diario 16*, 21 de septiembre de 1987, p. 2.
- ELLACURÍA, I., «El problema del sujeto de la historia» (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador, 1987, 40 pp.
- ELLACURÍA, I., «La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 12, 1987, pp. 241-263. Reimpreso en *Diakónia*, núm. 46, 1988, pp. 129-166 y en Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, pp. 303-330. Traducción inglesa: «Liberation Theology and Socio-historical Change in Latin America», en Hassett y Lacey (eds), *Towards a Society that Serves its People*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, pp. 19-43.
- ELLACURÍA, I., «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 477, 1988, pp. 633-650. Reimpreso en X. Palacios y F. Jarauta (editores), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1969, pp. 169-195.
- ELLACURÍA, I., «Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 17, 1989, pp. 141-184; traducción inglesa: «Utopia and Prophecy in Latin America», en Hassett y Lacey (eds), *Towards a Society that Serves its People*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, pp. 44-88.
- ELLACURÍA, I., «Quinto centenario de América Latina: ¿descubrimiento o encubrimiento?», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 21, 1990, pp. 271-282. Reimpreso en *Diakónia*, núm. 56, 1990, pp. 15-31.
- ELLACURÍA, I., «El desafío cristiano de la teología de la liberación», *Carta a las iglesias* (263-265), Año XII, 1992, San Salvador.

- ELLACURÍA, I., «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 502, 1990, pp. 589-596. Reimpreso en J. Aguirre y X. Insauti (editores), *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana*, Editorial Eset, Bilbao, 1990, pp. 147-158, y en *Lumen*, núm. 39, 1990, pp. 9-19.
- ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990, 606 pp. Reimpreso en Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, 478 pp.
- ELLACURÍA, I., «Historia de la salvación», *Revista latinoamericana de teología*, núm.28, 1993, pp. 3-25.
- ELLACURÍA, I., «En torno al concepto y a la idea de liberación», en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, 1985, pp. 97-109. Reimpreso en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 30, 1993, pp. 213-232.
- ELLACURÍA I. y SCANNONE, J.C. (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1992, 290 pp.
- ELLACURÍA, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, 146 pp.
- GIMBERNAT, J. A. y GÓMEZ, C. (editores), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1993, 352 pp.
- FLORES GARCÍA, Víctor, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Editorial Porrúa, México, 1997, 291pp.
- GONZÁLEZ F., A., «El hombre en el horizonte de la praxis», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 459-460, 1987, pp. 57-87.
- GONZÁLEZ F., A., «Prólogo», en K. Marx, *Los manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach*, UCA Editores, San Salvador, 1987.
- GONZÁLEZ F., A., «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 505-506, 1990, pp. 979-989.
- GONZÁLEZ F., A., «Filosofía de la historia y liberación», en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Universidad Centroamericana, Managua, 1993.
- GONZÁLEZ F., A. «Orden mundial y liberación», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 549, 1994, pp. 629-653.

- GONZÁLEZ F., A., *Un solo mundo, la relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1995, 416 pp.
- GONZÁLEZ F., A., «Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 583, 1997, pp. 417-426.
- GONZÁLEZ F., A., «Dios y la realidad del mal», en varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, pp. 175-219.
- GONZÁLEZ Faus, J., «Mi deuda con Ignacio Ellacuría», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 21, 1990, pp. 255-262.
- GONZÁLEZ G., Luis A., «Sócrates, Gramsci y Ellacuría», *Proceso*, núm. 831, 1998, San Salvador, pp. 7.
- GRACIA, D., «Materia y sensibilidad», en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*, Editorial Labor, 1976, pp. 203-243.
- GRACIA, D., «La historia como problema metafísico», en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 79-149.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Labor, Barcelona, 1986.
- GRACIA, D., «Filosofía práctica», en José A. Gimbernát, Carlos Gómez (editores), *La pasión por la libertad*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1994, pp. 329-352.
- GUADARRAMA, P., (Director), *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, Colombia, 1993, 202 pp.
- GUDIÉL, HUGO, *Historia de la salvación y salvación en la historia en Ignacio Ellacuría*, tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1998, 208 pp.
- HASSETT, J. y LACEY, H., *Towards a Society that Serves its People: the Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991, 406 pp.
- HERNÁNDEZ ALVARADO, J., «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», *Revista Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 334, 1976, pp. 365-380.
- HERNÁNDEZ-PICO, J., «Diagnóstico socio-teológico sobre la realidad de Centroamérica y Panamá», *Estudios Centroamericanos* (268), 1971.

- HERNÁNDEZ-PICO, J., «Martirio en la UCA: proceso al mundo», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 21, 1990, pp. 235-254.
- HERRERA, SAGID, «Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría», en varios *Para una filosofía liberadora*, UCA editores, San Salvador, 1995, pp. 31-48.
- HERRERA, SAGID, «Sobre los modos de filosofar», *Proceso*, núm. 831, 1998, San Salvador, pp. 14-17.
- MAIER, M., «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 39, 1996, pp. 233-256.
- MAIER, M., «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)», *Revista latinoamericana de teología*, núm. 44, 1998, pp. 163-188.
- MARDONES, JOSÉ MARÍA, «La historización de los conceptos teológicos», en José A. Gimbernat, Carlos Gómez (editores), *La pasión por la libertad*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1994, pp. 189-212.
- MARTÍNEZ, JOSÉ A., «Filosofía de la realidad histórica, según I. Ellacuría: análisis zubiriano de la realidad histórica», *Paideia*, núm. 19, 1992, Madrid, pp. 385-394.
- MATA BENNETT, G. F., *Aproximación al concepto de historia en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1997.
- MOLINA, C., «El intelectual y las mayorías populares: Ellacuría y Roque Dalton», en varios *Para una filosofía liberadora*, UCA editores, San Salvador, 1995, pp. 51-64.
- MOLINA, C., «Ignacio Ellacuría: filosofía y liberación en América Latina», *Proceso*, núm. 830, 1998, San Salvador, pp. 11-13.
- MORA GALIANA, J., «Homenaje a Ignacio Ellacuría» en *Rábida*, núm. 18, 1999, pp. 3-5, Huelva, España.
- MORALES, F. y PALACIO, ALLEN, *La idea de liberación en Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1992, 394 pp.
- MORENO COTO, Cesar G., *Ignacio Ellacuría: propuesta pedagógico-metodológica para una mejor enseñanza-aprendizaje de la filosofía*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1997, 105 pp.

- NÚÑEZ MADRIGAL, CARLOS, *Introducción al pensamiento ético de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1994, 70 pp.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La Historia como Sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Creencia y verdad», en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, 1958.
- PEREIRA CASTRO, WILMER R., *Hacia una concepción salvadoreña de los derechos humanos según Ignacio Ellacuría*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1991, 132 pp.
- PINTOS PEÑARANDA, M.L., «La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida», *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 67, núm. 262-263, pp. 331-360, Madrid.
- RIBERA, R., «Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza», en varios, *Para una filosofía liberadora*, UCA editores, San Salvador, 1995, pp. 163-180.
- RIVAS POLANCO, MARIO, *El problema del sujeto de la historia en Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1998, 55 pp.
- RODRÍGUEZ E., JEFERIN OMAR, *Sistematización del concepto de ideología en la filosofía de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1997, 94 pp.
- SAMOUR, HÉCTOR, «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Estudios Centroamericanos* (ECA), núm. 541-542, 1993, pp. 1109-1127.
- SAMOUR, HÉCTOR, «La filosofía temprana de Ignacio Ellacuría», *Proceso*, núm. 831, 1998, San Salvador, pp. 18-22.
- SAMOUR, HÉCTOR, «Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría», en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994, pp. 11-37.
- SAMOUR, HÉCTOR, «Filosofía y libertad», en J. Sobrino y R. Alvarado (eds), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 103-145.
- SENENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

- SERRANO, O., «Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría», en varios *Para una filosofía liberadora*, UCA editores, San Salvador, 1995, pp. 40-50.
- SOBRINO, J., «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado» (I), *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 32, 1994, pp. 131-161.
- SOBRINO, J., «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado» (II), *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 33, 1994, pp. 215-244.
- SOBRINO, J., «Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado», en varios *Para una filosofía liberadora*, UCA editores, San Salvador, 1995, pp. 13-30.
- SOBRINO, J. y ALVARADO, R. (eds), *Ignacio Ellacuría, «Aquella libertad esclarecida»*, UCA Editores, San Salvador, 1999, 351 pp.
- SOLS LUCIA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, 369 pp.
- THEOTONIO, Vicente, «Los derechos humanos desde la *Filosofía de la realidad histórica*», en V. Theotonio y F. Prieto (directores), *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar*, ETEA, Córdoba, 1995, pp. 157-173.
- VALDÉS, R., «La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría», *Estudios Centroamericanos*, ECA (577-578), 1996, pp. 1029-1047.
- VALDÉS, R., «La búsqueda filosófica inicial», en J. Sobrino y R. Alvarado (eds), *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, UCA Editores, San Salvador, 1999, pp. 61-92.
- WAUTHION DELGADO, ERNESTO, *Siete tesis en torno al método filosófico de Ignacio Ellacuría*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1996, 170 pp.
- WHITFIELD, TERESA, *Paying the price*, Temple University Press, Philadelphia, 1995, 505 pp. ; traducción castellana: *Pagando el precio*, UCA Editores, San Salvador, 1998, 691 pp.
- ZAMOR, RONNIE, *Aproximación a la crítica de Ignacio Ellacuría a la civilización del capital*, tesis de licenciatura, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1997, 67 pp.

COMARES
FILOSOFÍA HOY

- J.A. NICOLÁS / J. ARANA (eds.). *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame.*
- J. GARCÍA LEAL. *Arte y experiencia.*
- D. SALCEDO MEGALES. *Autonomía y bienestar. La ética del Trabajo Social.*
- J.A. NICOLÁS Y M.J. FRÁPOLLI (eds.). *Verdad y experiencia.*
- R. R. ARAMAYO Y F. ONCINA. *Ética y Antropología: un dilema kantiano.*
- E. MARTÍNEZ NAVARRO. *Solidaridad Liberal. La propuesta de John Rawls.*
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR. *Ciencia, valores y relativismo. Una defensa de la filosofía de la ciencia.*
- M.J. FRÁPOLLI Y J.A. NICOLÁS (eds.) *El Valor de la Verdad. Hermenéutica, semántica, política.*
- N. SMILG VIDAL. *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel.*
- J.A. NICOLÁS Y M.J. FRÁPOLLI (eds.) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual.*
- J.M. ROMERO CUEVAS. *El Caos y las formas. Experiencia conocimiento y verdad en F. Nietzsche.*
- J. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ. *El legado de Sócrates.*
- A. CAMPILLO. *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille.*
- F. RODRÍGUEZ CONSUEGRA. *Estudios de filosofía del lenguaje*
- A. FLÓREZ. *La filosofía del lenguaje de Ockham*
- L.F. CARDONA SUÁREZ. *Inversión de los principios. La teoría schellingiana de la positividad del mal*