

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

ORIGINALIDAD METODOLÓGICA DE *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA* (1990) DE IGNACIO
ELLACURÍA (1930-1989):

CLAVES DE UN PENSAMIENTO PARA LA LIBERACIÓN

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA QUE PRESENTA:

IRLANDA AMARO VALDES

ASESOR: DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

MAYO 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Emilia,
que me explicó quiénes eran los filósofos cuando era niña,
con todo mi amor y agradecimiento.*

*A la memoria de Fernando, Vero, Juan y Soren,
por la vida que compartimos y la lucha en que nos encontramos todos.*

*A Trac y Dago,
por su valentía y dignidad.*

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, en quien encontré no sólo a un tutor dedicado y comprometido con esta investigación, que me guió pacientemente en el estudio de la filosofía de Ignacio Ellacuría, sino también a un ser humano generoso y solidario. A usted, mi franco y cariñoso agradecimiento.

Al Dr. Miguel Concha Malo y al Dr. Juan Antonio Vega por su cuidadosa lectura de esta investigación y sus valiosos comentarios. También agradezco al Dr. Pedro Enrique García por su lectura, observaciones y el tiempo que dedicó a mejorar este trabajo.

A mis amigas Ximena Franco y Norma López por su compañía a lo largo de todo este camino. Queridas, gracias por sus incontables lecturas, correcciones, conversaciones y por compartir conmigo su compromiso y vocación filosófica. Les agradezco también su cariño, que me abrió las puertas de su casa y su corazón cuando tanto lo necesitaba.

A mis camaradas, en especial a Pavel y Diego, por su comprensión y apoyo durante todo el tiempo que me llevó concluir este trabajo.

A Katya por su sincera amistad, solidaridad y cariño que me acompañan siempre.

A Emilia por su generosidad y confianza. Gracias por tu amor y apoyo permanente; sin tu comprensión, paciencia y ejemplo durante todos estos años, este trabajo hubiera sido muchísimo más difícil.

A Fotis por su amorosa compañía, que me dio la lección más dulce de toda mi vida: las únicas cartas que no llegan, son las que no se envían. Gracias.

ÍNDICE

Agradecimientos	VII
Introducción	IX
Primera Parte	
Hacia la determinación del objeto de la filosofía. Antecedentes de <i>Filosofía de la realidad histórica</i>	1
§1. Formación filosófica de Ignacio Ellacuría. Formación inicial (1954-1962)	3
a) América	4
b) San Salvador de la Montaña 1955-1958. En busca de una filosofía más allá del Tomismo	8
c) La teología de Karl Rahner 1958-1962	11
§ 2. Etapa zubiriana	14
a) Primer encuentro con Zubiri	14
b) Integración a la Universidad Centroamericana (UCA) y diálogo con la filosofía marxista (1967-1989)	17
§ 3. Influencia de la filosofía zubiriana	20
a) La filosofía y su objeto	21
b) La inteligencia sentiente	22
c) La trascendencia del objeto de la filosofía	25
α) Orden talitativo y orden trascendental	27
d) Realismo materialista abierto	31
α) realismo materialista	32
1) Logificación de la inteligencia	33
2) Entificación de la realidad	35
3) Superación de reduccionismo idealista	36
β) El carácter «abierto» del realismo materialista	37
1) Estructura dinámica de la realidad	38
e) La realidad histórica como objeto de la filosofía	44
Segunda Parte	
La realidad histórica como objeto de la filosofía	47
§ 1. La determinación del objeto de la filosofía	49
a) El objeto lógico y el objeto real de la filosofía	49
§ 2. Tres puntos de partida. Hegel, Marx y Zubiri	51
a) Hegel y Marx	52
b) Zubiri	57
§ 3. Cinco tesis sobre la realidad y un objeto de la filosofía	60
a) La unidad de la realidad	61

b) El dinamismo de la realidad	62
c) La realidad no es unívocamente dialéctica	67
d) La realidad es un proceso de realización	74
e) La realidad histórica es el objeto último de la filosofía	77
Tercera parte	
<i>Filosofía de la realidad histórica: claves para un pensamiento de la liberación</i>	83
§ 1. Una manera de asumir la filosofía de la liberación	84
a) La inmediatez que conduce a la reflexión sobre el objeto de la filosofía	84
b) Ellacuría en la tradición filosófica latinoamericana	87
§ 2. Claves para un pensamiento de la liberación	90
a) La historia como tradición tradente de posibilidades	90
b) El <i>phylum</i> humano como sujeto y base material de la historia	91
c) Las posibilidades históricas como posibilidades de liberación	95
d) La historia como proceso de creación	97
e) La función crítica de la filosofía	99
f) La función creadora de la filosofía	104
§ 3. Consideraciones finales	107
a) Originalidad metodológica de <i>Filosofía de la realidad histórica</i>	107
b) Función liberadora y praxis liberadora de la filosofía	110
c) El sujeto de la liberación	112
d) El vínculo con la teología	113
Bibliografía	115

INTRODUCCIÓN

¿Cuál es el objeto de la filosofía? Esta es una pregunta que cualquiera que haya iniciado el camino de la vocación filosófica se ha hecho alguna vez. Tristemente, en el transcurso de los estudios de licenciatura, es posible darse cuenta de que esta cuestión no tiene una respuesta inmediata. Sin embargo, aún las intuiciones más ingenuas acerca del quehacer filosófico, nos dicen que la filosofía trata sobre la realidad, sobre la naturaleza de las cosas, sobre el ser de éstas. Estas intuiciones, en los avatares del pensamiento, pueden tomar las formas y matices más diversos, inmersas en esa red de ideas a la cual, sin más, llamamos «La filosofía» o «La metafísica».

Nos encontramos frente a una intuición que a veces toma la forma de una pregunta sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus alcances. O tal vez, la intuición se presenta como una pregunta sobre las cualidades que les son propias a los objetos y las que no. El desarrollo de estas intuiciones que se vuelven preguntas y posteriormente problemas, a los cuales hay que abordar con un determinado y acotado proceder, deviene en una teoría de la realidad. Esta teoría de la realidad contiene las ideas básicas acerca de lo qué es la realidad, acerca de lo que son los objetos, de lo que es lo humano y finalmente, sobre cómo éste se relaciona con los objetos. Sin embargo, estas primeras intuiciones, que después se vuelven problemas específicos, no surgen, digamos, por decir un ejemplo, de un *cerebro en una cubeta*¹. Son intuiciones que pertenecen a un hombre o una mujer, que vive en un determinado territorio, y que padece o goza de ciertas determinaciones, naturales, económicas, sociales. Así, podríamos seguir enumerando, para mostrar que estas intuiciones surgen de un humano histórico, concreto, hijo o hija de diversas circunstancias.

Resulta entonces que este humano pregunta no por algo así como «la realidad» en todo lo que de vago tiene esta afirmación. La pregunta tiene una necesaria e inicial

¹ Cf. J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*. Segunda parte: tres argumentos escépticos. Madrid, Tecnos, 1993 p. 24. Recuerdo este ejemplo porque la primera clase de filosofía que tuve en la licenciatura era teoría del conocimiento I y el tema de la clase era, precisamente, cerebros en cubetas. Por supuesto, no entendí nada.

determinación: es una pregunta por la *propia realidad*. Esta determinación no vuelve la cuestión menos ambiciosa, sencillamente la torna una pregunta situada e histórica. Tendríamos entonces que la filosofía, una disciplina abstracta, surge desde el principio determinada por la historia. La consecución de esta idea debe llevarnos a concluir que el lugar desde el que se filosofa tendrá una implicación determinante en el producto de ese filosofar. Por esto mismo, la elección y la clarificación del lugar desde el que se teoriza la realidad, es un comienzo ineludible del quehacer filosófico. Cuando decimos «elección del lugar de filosofar» hay inmediatamente una referencia geográfica: la filosofía hecha desde El Salvador no es la misma que la que nació en Berlín. Sin embargo, esta elección nos remite también, de modo más profundo, a la elección del marco categorial necesario para desarrollar pertinentemente la pregunta por la propia realidad. Es decir, la cuestión por la propia realidad debe transformarse en la elección de un objeto de reflexión teórica y las herramientas, entendidas como categorías, con las cuales se aproximará a ese objeto, para explicarlo, comprenderlo y transformarlo.

La filosofía de Ignacio Ellacuría (1930-1989) es una muestra del ejercicio teórico necesario para determinar ese objeto de la filosofía y el marco teórico pertinente para justificarlo. Ellacuría concentró una parte importante de su reflexión intelectual a la justificación de la realidad histórica como el objeto de la filosofía. Para después desarrollar una filosofía de la historia que posibilitara una filosofía de la liberación. En este contexto, esta investigación busca esclarecer cómo Ignacio Ellacuría llegó a proponer a la realidad histórica como el objeto de la filosofía y por qué esto puede ser considerado como una aportación metodológica a la filosofía de la liberación o al menos un rasgo distintivo de la filosofía de la liberación de Ellacuría. Con esta finalidad revisaré principalmente el texto póstumo de Ignacio Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica* (1990).

Diversos estudios han mostrado la importancia de *Filosofía de la realidad histórica* y del pensamiento de Ellacuría en general, dentro del panorama de la filosofía de la liberación. Esto debido a la propuesta de una praxis histórica liberadora que hacia el final de *Filosofía de la realidad histórica* Ellacuría desarrolla y que esboza en otros textos como *Función liberadora de la filosofía* (1985) y *Filosofía y política* (1972). En este sentido, lo que nos proponemos mostrar de manera principal es que Ellacuría desarrolló una filosofía de

dichas características al escoger una determinada metodología. Metodología que puede ser retomada aun cuando Ellacuría no haya podido concluir la totalidad de su proyecto. El método ellacuriano permite a la filosofía *criticar y denunciar* una metafísica y una teoría del conocimiento encubridoras e ideologizantes de la realidad social, que prevalece sobre todo en América Latina. En segundo lugar, justifica y abre caminos para crear alternativas a la realidad que la crítica denuncia, es decir, hace posible justificar praxis históricas de liberación, tal como el mismo Ellacuría propone al final de *Filosofía de la realidad histórica*. De manera secundaria, este trabajo pretende concluir que es posible encontrar en el pensamiento de Ellacuría un cierto *carácter sistemático*, aun cuando una parte de su ideario más original fue expresado en artículos filosóficos y de análisis de la realidad política de El Salvador. Igualmente, ya hacia el final de esta investigación veremos que hay una estrecha relación entre la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y su teología de la liberación, pues ambas pueden justificarse a partir de la filosofía de la historia de nuestro autor. Si bien esta relación no es el tema central de este trabajo, no podemos eludir que se trata de una de las conclusiones a las que se arribaron a lo largo de la investigación.

Para alcanzar los objetivos descritos nos concentraremos en tres puntos principalmente. Primero: cuál es la metafísica y la epistemología de la que Ellacuría parte en *Filosofía de la realidad histórica*. Segundo: cómo esta metafísica y epistemología determinan la propuesta ellacuriana de que la realidad histórica debe ser el objeto de la filosofía. Tercero: si el partir de una determinada metafísica y epistemología, que fundamenta posteriormente una filosofía de la historia, puede interpretarse o *no* como un aporte metodológico a las filosofías de la liberación. Es decir que durante todo el camino de este trabajo se analizarán los pasos o escalones argumentativos a partir de los cuales Ellacuría fue desarrollando su filosofía de la historia y la idea de liberación que se desprende de ésta. Para desarrollar estos puntos dividiremos este trabajo en tres partes correspondientemente. La primera estará dedicada a esclarecer los antecedentes de *Filosofía de la realidad histórica*. En este punto creemos necesario retomar como un antecedente central la metafísica de Xavier Zubiri. Ellacuría afirma que Zubiri no habla de

problemas políticos y sociales², sin embargo que su *realismo materialista abierto* posibilita ir a ellos. Esto hace necesario esclarecer por qué y de qué manera la adopción de una determinada metafísica permite tratar asuntos políticos. Por otro lado, *Filosofía de la realidad histórica* está permeada de terminología zubiriana, lo cuál hace necesario aclarar en una medida pertinente estos términos. Sin embargo, la tarea principal será esclarecer los vínculos entre el *realismo materialista abierto* y *Filosofía de la realidad histórica*.

En la segunda parte se analiza la categoría de *realidad histórica* como tal y las tesis sobre las que Ellacuría sostiene a la realidad histórica como objeto de la filosofía. Esto para entender cómo Ellacuría desarrolla un análisis de la historia con miras a fundamentar una praxis de tipo político desde la realidad histórica como objeto de la filosofía. En este apartado se examinan los debates que nuestro autor entabla con el materialismo histórico y el concepto de dinamismo en Zubiri. Estas discusiones verán su sentido pleno cuando Ellacuría desarrolle su filosofía de la historia y discuta el tema del movimiento histórico. De esta forma, finalmente la tercera parte está dedicada a exponer la filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría, para presentarlos como claves de un pensamiento para la liberación.

² Cf. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista" en *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA editores 2001, p. 401

PRIMERA PARTE

HACIA LA DETERMINACIÓN DEL OBJETO DE LA FILOSOFÍA. ANTECEDENTES DE *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA*

De modo central esta tesis pretende esclarecer cómo Ignacio Ellacuría (1930-1989) llegó a proponer a la realidad histórica como el objeto de la filosofía y por qué esto es una aportación metodológica al desarrollo de una filosofía de la liberación. De manera particular se busca exponer cuáles son las categorías epistemológicas que permitieron a Ellacuría llegar a este punto de partida para su filosofía y cuál es la metafísica detrás de éstas¹.

Esta explicación no sería posible sin una revisión de la vida y formación filosófica de Ignacio Ellacuría, pues —como él mismo afirmó— la filosofía encuentra su ser en la actualidad e historicidad de sus problemas. Por esto, su desarrollo no puede desvincularse de problemáticas concretas. Considerando lo anterior, la primera parte de este trabajo está concentrada en aspectos históricos de la vida y formación de Ellacuría, así como en tratar de ofrecer un contexto adecuado para la comprensión del desarrollo de su pensamiento. La segunda parte examina las ideas que Ellacuría retomó de su maestro, el filósofo vasco, Xavier Zubiri (1898-1983). Pues en la filosofía de éste se encuentran las categorías epistemológicas y la metafísica desde las cuales Ellacuría desarrollará un proyecto filosófico propio.

De esta forma, el capítulo tiene un carácter introductorio. Sin embargo, no pretende ser (al menos de manera principal) una introducción panorámica a las distintas etapas de la filosofía o vida de Ellacuría. Lo que se pretende es introducir a una problemática mostrando

¹ Ellacuría entiende la metafísica como la consideración de lo físico en tanto que real: “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”. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía” en: *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos* Tomo I. San Salvador, UCA Editores, 2001 p. 74. Esta preocupación ellacuriana por la metafísica y la epistemología como un punto de partida para la construcción de una filosofía de la liberación se expresa claramente en su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985). Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía” en: *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos*. Tomo I. op. cit. p. 105-106. En este artículo, que retomaremos constantemente, Ellacuría expresa lo que él considera los puntos de partida para una filosofía de la liberación, entre los cuales, se encuentra en primer y segundo lugar, el desarrollo de una metafísica entendida como teoría general de la realidad y una epistemología entendida como teoría de la inteligencia. Este artículo expone, como se muestra en la introducción, la metodología que Ellacuría siguió para el desarrollo su filosofía de la liberación. Metodología que constituye el tema central de este trabajo de investigación.

sus antecedentes en la formación filosófica y la vida de Ellacuría. Es decir, lo que se busca mostrar a partir de una revisión de las influencias teóricas de nuestro autor, es cómo Ellacuría va inclinando su interés filosófico hacia la fundamentación de la historia como categoría metafísica. Es decir, cómo la historia se convierte en un lugar de apertura a la realidad, para explicarla en su totalidad. Pues, Ellacuría entiende la metafísica como la reflexión que tiene como objeto la realidad y que busca explicarla de manera total.

Hay especial atención en la etapa zubiriana de Ellacuría, pues como ya mencionamos, Xavier Zubiri es probablemente la influencia más determinante en la filosofía madura de Ellacuría. En este sentido se explicarán algunas categorías zubirianas, precisamente las que Ellacuría utilizó en su filosofía y las que podemos hallar en sus textos.

Ahora bien, es imposible explicar la filosofía de Ellacuría sin hacer referencia al momento histórico que determinó su realidad y preocupaciones inmediatas. Por esto, al tiempo que se exponen sus influencias teóricas, se recuperan momentos de la vida de nuestro autor. Se trata más que de un trabajo biográfico, de una interpretación para explicar e introducir a una problemática filosófica. De este modo lo que se busca explicar es: 1) Cómo Ellacuría dio el paso de una problemática filosófica centrada en la actualidad de la filosofía tomista, a la fundamentación de la realidad histórica como categoría metafísica y objeto de la filosofía y 2) Cómo Ellacuría avanzó de la problemática política inmediata que vivía El Salvador, a la necesidad de fundamentar la praxis política en una metafísica determinada.

§ 1. FORMACIÓN FILOSÓFICA DE IGNACIO ELLACURÍA. FORMACIÓN INICIAL (1954-1962)

Desafortunadamente no hay todavía una biografía detallada de la vida de Ignacio Ellacuría. Sin embargo, sus colaboradores y estudiosos han realizado distintas semblanzas vinculando su vida y su obra, a partir de las cuales es posible construir una interpretación de lo que fue Ellacuría como ser humano y filósofo.

Lo que nos interesa de este acercamiento a la vida de Ellacuría es establecer los vínculos entre el desarrollo de su pensamiento filosófico y su realidad política y social. Esta vinculación es necesaria para comprender cómo Ellacuría fue inclinándose por un determinado proyecto filosófico: la fundamentación de la *realidad histórica* como una categoría de nivel metafísico, objeto de la filosofía. y como un lugar de acceso trascendental a la realidad². Así, el proyecto metafísico de Ellacuría encuentra su sentido en la búsqueda de un verdadero acercamiento filosófico a la realidad para, además de comprenderla y criticarla, contribuir a su transformación. Este intento de Ellacuría podrá interpretarse posteriormente, como un esfuerzo al interior de su pensamiento, para desarrollar una filosofía de la liberación³.

Las diversas semblanzas de Ellacuría lo caracterizan como un hombre de intensa personalidad, de “verbo penetrante”, irónico, trabajador incansable y poco expresivo de sus

² El término trascendental nos remite a la realidad que está más allá de lo sensible, o más allá del mundo sensible. La trascendental, no obstante, remite a la realidad, a las propiedades que tiene todas las cosas y que exceden y trascienden la diversidad de géneros en que las cosas se distribuyen. Trascendental remite, por supuesto, a la realidad más radical, a Dios, a lo absoluto. Cf. N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*. México, FCE, 1989 pp.1151-1153 (Entradas para trascendencia y trascendental). Ellacuría –como iremos viendo– retomará el término trascendental con un carácter histórico. Esta interpretación comenzará cuando nuestro autor estudie la teología de Karl Ranher. Desde esta teología Ellacuría propondrá que sólo hay trascendentalidad en la historia de un pueblo, pues es ahí dónde Dios se muestra. Posteriormente, esta idea alcanzará otro nivel con la filosofía de Xavier Zubiri. Pues para Zubiri, el orden trascendental no está más allá de las cosas y los sentidos, es un orden físico, es una función de la realidad en virtud de la inteligencia sentiente. Para Zubiri: “El orden trascendental no es el orden del ser en cuanto tal sino el orden de la realidad en cuanto tal. Y esta realidad no nos es presente tan sólo como algo que *está ahí*, sino también y a una como algo *en hacia*; el orden trascendental nos es presente en la intrínseca y formal unidad de todos sus modos en la intelección sentiente”. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial, p.123. Este sentido físico de la trascendentalidad será retomado por Ellacuría y retomado desde la historia como objeto de la filosofía y lugar de acceso a la totalidad realidad y cómo lugar de la pregunta por Dios. Esta explicación se irá volviendo más completa a lo largo de la investigación, sin embargo, es necesario de entrada dar una guía sobre la manera en que Ellacuría usa el término trascendental.

³ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, op. cit. pp.105-107

sentimientos. Ignacio Ellacuría nació en 1930 en una pequeña población del País Vasco, Portugalette. Fue el cuarto de cinco hermanos. Como su hermano mayor recuerda, recibió una educación estricta, marcada por la personalidad de su padre, quien era médico oftalmólogo⁴. Así, “Ellacuría vivió desde pequeño esa imposibilidad de expresar los sentimientos y de mostrarse sensible o débil”⁵. Ellacuría era poco expresivo, sin embargo, su respetable y profunda experiencia de la fe cristiana y su compromiso con las causas de las mayorías más pobres y oprimidas son una muestra de su apasionada personalidad.

En otros aspectos de su vida, como el deporte, Ellacuría pudo mostrarse más expresivo. Ellacuría fue siempre un seguidor del fútbol y los deportes en general. El deporte fue uno de los pocos divertimentos que Ellacuría tuvo durante su vida y a los que se entregó con verdadero entusiasmo, al grado de llegar a afirmar que, de volver a nacer, le gustaría hacerlo como jugador del atlético de Bilbao, su equipo de fútbol favorito.

Nuestro autor, dada su personalidad, resultaba antipático para muchos de sus compañeros. Sin embargo siempre respetaron su inteligencia y dedicación al trabajo. Igualmente, Ellacuría vivió en una época de cambios importantes al interior de la iglesia. Atestiguó por un lado, la transición que sufrió la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II. Por otra parte, atestiguó la transformación de la Compañía de Jesús “chapada a la antigua” en la Compañía implicada en los cambios políticos más revolucionarios. Estos cambios fueron determinantes para la elección de un modo de vida, que conllevó un proyecto filosófico y un final trágico para su propia existencia.

a) América

Ignacio Ellacuría realizó su educación básica y superior bajo la tutela de los jesuitas. Después de haber terminado la secundaria en el colegio de los jesuitas de Tudela en Navarra, ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús. Al principio no fue considerado como un candidato para ingresar al noviciado. Pues, al terminar su séptimo año, sus maestros reunieron un pequeño grupo de posibles candidatos para ingresar a la Compañía y Ellacuría no estaba en

⁴ José Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid, Trotta, 1999, p. 21.

⁵ *Idem*.

este grupo. Sin embargo, por voluntad propia ingresó al noviciado en 1947 a los 17 años de edad⁶.

Al año siguiente, con sólo 18 años de edad, fue enviado a participar en la fundación del noviciado de Centroamérica, en Santa Tecla, cerca de San Salvador, El Salvador. Sobre ese hecho Ellacuría contaría décadas más tarde para un periódico español: “entonces teníamos un sentido muy simple de la obediencia. No fue un sacrificio ni tampoco heroísmo. Y nunca me he arrepentido de haber iniciado una vida americana”⁷. Esta fue la primera vez que Ellacuría pisó El Salvador. “Por ello, cuando años más tarde, en debates de televisión, los contertulios salvadoreños le criticaban su condición de español, de extranjero, el respondía siempre con contundencia: <<llevo cuarenta años en El Salvador, tengo nacionalidad salvadoreña y soy salvadoreño>>”⁸.

Para 1949, El Salvador era un país con 21,000 kilómetros cuadrados y una amplio crecimiento demográfico (en 1960 la población llegó a 1.8 millones, y a comienzos de los ochentas llegó a los 5 millones). La mortalidad infantil ascendía a 93 por cada mil nacidos y el analfabetismo era del 86%. El Salvador era el país más densamente poblado de Centroamérica y sus recursos naturales eran explotados sin par en la región⁹. Es pertinente tener en cuenta que durante esta etapa Ellacuría tuvo un contacto limitado con salvadoreños y con la complicada realidad política de este país, pues sus compañeros seminaristas al igual que él, eran extranjeros. No obstante, también hay que señalar que Santa Tecla era una realidad muy diferente a todo lo que Ellacuría y sus compañeros habían conocido antes. En 1949 Santa Tecla, a trece kilómetros de San Salvador, era una pequeña ciudad de apenas 26 mil habitantes. Su población era mayoritariamente mestiza y la pobreza que los novicios observaron era muy diferente de todo lo que hasta entonces conocían. “Los niños corrían descalzos en medio del polvo y las piedras de la calle. Las mujeres pasaban muchas horas trabajando, llevado agua, moliendo maíz para hacer la masa

⁶ Teresa Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador, El Salvador, 1998, pp. 49-50. Para la reconstrucción de fechas y su cronología nos basamos también en el trabajo de Víctor Flores, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México, UIA-Porrúa, 1997 pp. 269-275.

⁷ *Ibidem*.p. 50.

⁸ J. Sols Lucia, op. cit. p. 21.

⁹ *Anuario estadístico de la República de El salvador 1949*, en T. Whitfield, op.cit. 51.

con la cual luego hacían las tortillas, el alimento básico en todas las comidas”¹⁰. Si bien los jesuitas no tenían estrecho contacto con pobladores de la ciudad, también es cierto que la realidad de pobreza y subdesarrollo en la que se encontraba El Salvador era imposible de dejar de ver. Esta abrumadora realidad que Ellacuría y sus compañeros jesuitas desconocían, ligó para siempre la vida de estos seminaristas a El Salvador y Centroamérica. Hasta este momento podemos ver que la entrada a la Compañía de Jesús y su misión en El Salvador son los eventos más definitivos en la personalidad de Ellacuría los primeros 18 años de su vida.

Durante esta primera parte de su educación, la personalidad más influyente en la formación espiritual de Ellacuría fue el sacerdote Miguel Elizondo. Pues como Sols Lucia cita: “El padre Ellacuría siempre reconoció que los fundamentos de su espiritualidad habían sido puestos por el padre Elizondo, a quien siempre admiró con un cariño especial. Fue su primer gran maestro”¹¹. En Miguel Elizondo, Ellacuría encontró un maestro de gran sentido común y profunda espiritualidad. Miguel Elizondo llegó a Centroamérica con ideas apenas anecdóticas acerca de lo que era ese lugar, pues no conocía más que los pocos informes que la viceprovincia de Centroamérica había intercambiado con la provincia de España. A pesar de esto, Elizondo se caracterizó por la “esencial disponibilidad” jesuita para cumplir con su trabajo en El Salvador y adaptar los métodos a las necesidades que el lugar requería.

Para los españoles, muchas cosas hacían diferentes su vida en Santa Tecla. En España, sus vidas estuvieron restringidas por una complicada serie de normas y reglamentos. Los novicios vivían en un mundo separado; su aislamiento era evidente para todos en sus cabezas rapadas y sus sotanas negras. Pero Elizondo pronto reestructuró las prioridades del noviciado. Un jesuita recuerda que Elizondo preguntaba: ¿Qué es lo importante aquí? No se trata de hacerlos aparecer como ridículos rapándoles la cabeza, y si el calor obliga a aliviarse de las ropas, pues hay que hacerlo¹².

De esta forma, Ellacuría encontró en Elizondo una guía espiritual marcada por el sentido de la realidad. Elizondo infundió a Ellacuría y sus compañeros la disposición necesaria para adaptarse a las necesidades espirituales que su comunidad demandaba. Ellacuría, lejos de ser formado espiritualmente hablando en el rigor de una religiosidad obsoleta, se desarrolló

¹⁰ *Ibidem*. p. 54-.

¹¹ J. Sols Lucia, op.cit., p. 25.

¹² T. Whitfield, op. cit. p. 58.

en un ambiente dónde la espiritualidad estaba estrechamente vinculada a la realidad circundante.

En septiembre de 1949 Ellacuría realizó sus primeros votos y partió a Quito, Ecuador, para continuar sus estudios de licenciatura como parte de su formación en la Compañía. En la formación jesuita después de los primeros años de noviciado siguen cinco años de estudio en Humanidades y Filosofía. Posteriormente continúa el periodo llamado Magisterio en el que el “escolar” participa en alguna de las obras de la Compañía. Le siguen cuatro años de Teología obligatoria para la ordenación sacerdotal y la elección de dos años de estudios especializados de manera opcional. Sólo después de este proceso el jesuita está en condiciones de obtener la tercera aprobación, que consiste en un tercer año de noviciado que los sacerdotes jesuitas realizan antes de pronunciar sus votos definitivos. De acuerdo con este programa, el joven Ellacuría estudió en la Universidad Católica de Quito Humanidades (de 1949 a 1951) y Filosofía (de 1951 a 1955), obteniendo tanto la licenciatura civil como la eclesiástica.

En Quito los seminarista volvieron a encontrarse con una estricta reglamentación parecida a la española; no obstante los jóvenes jesuitas reconocieron que la educación y los profesores de la universidad eran excelentes. En Quito, la notable inteligencia y capacidad teórica del joven Ellacuría no dejaría duda alguna. Bajo la tutela del padre Aurelio Espinoza Pólit (1894-1961) -su profesor de humanidades- Ellacuría estuvo en posibilidad de aprovechar todo lo que sus profesores tenían para enseñarle y desarrollar sus capacidades como pensador crítico y creativo.

Aurelio Espinoza Pólit era un académico muy distinguido en la universidad. Era toda una autoridad mundial en Sófocles y Virgilio y se había formado en Oxford. Espinoza Pólit fue sin duda una de las influencias más importantes durante esta etapa de formación inicial de Ellacuría. El mismo Ellacuría reconocería a la muerte de su maestro la importancia de su labor como docente y sobre todo como formador de carácter y conciencia crítica: “Lo que era fundamental en su enseñanza, y seguido audaz y consistentemente sin ningún tipo de discusión, era la preferencia de la educación a la erudición, las formas vitales a los contenidos materiales”¹³.

¹³ I. Ellacuría, “El P. Miguel Espinoza Pólit, S.J”, en *Escritos filosóficos I*. San Salvador, UCA editores, 1996 p. Tomando la fecha del manuscrito este trabajo fue redactado mientras Ellacuría se encontraba en Innsbruck,

De esta manera podemos afirmar que durante su formación inicial Ellacuría obtuvo de sus profesores una importante conciencia de la realidad. Pero, sobre todo, conciencia de que la capacidad teórica no sólo responde a la acumulación de conocimiento, sino a las herramientas que ese conocimiento ofrece para desentrañar la realidad.

b) San Salvador de la Montaña 1955-1958. En busca de una filosofía más allá del Tomismo

En 1955 Ellacuría fue enviado a trabajar como profesor al Seminario San José de la Montaña de San Salvador. En esta etapa Ellacuría reconoce la necesidad de construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado. Hubo por parte de nuestro autor una búsqueda de una filosofía que le permitiera expresar el compromiso vital que guarda el filósofo con la verdad y con su realización en la existencia concreta. La influencia filosófica más importante de Ellacuría este momento es la tradición neotomista, pues fue la tradición en la que Ellacuría fue formado. Sin embargo, Ellacuría también estaba al tanto y mostraba simpatía por las corrientes existencialistas y vitalistas. José Ortega y Gasset es en particular una influencia muy importante para Ellacuría, pues en su vitalismo encuentra reflejada la problemática del hombre contemporáneo.

Decir de Ortega que el prototipo del hombre moderno no quiere significar una atribución de paradigma o modelo. Es tan sólo el reconocer un hecho, todo lo lamentable que se quiera, pero cierto: el hecho de que Ortega representa, por la índole de sus preocupaciones e intereses, por el estilo de su pensamiento y estimaciones, por el carácter de sus soluciones al mundo presente, al hombre de hoy. [...] Y así puede ser considerado Ortega y Gasset como el representante de una notable porción del mundo cultural contemporáneo al que su persona y su obra sirven de instrucción para auscultar a través de él la génesis de su presente estado, los valores que esconde, las grandes fallas que disimula¹⁴.

Lo que nos interesa resaltar de esta etapa es el reconocimiento por parte de Ellacuría de la impertinencia de las categorías del cristianismo predominantes para explicar las preocupaciones de la iglesia (entendiendo aquí iglesia como el pueblo creyente y no como la

Austria, pues está fechado el 5 de febrero de 1961, pero no fue publicado hasta dos años después en el número 178 de la revista ECA.

¹⁴ I. Ellacuría, "Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador, UCA editores, 1996 pp. 17-18.

institución de la Iglesia). Ellacuría reconoció que en la Iglesia Católica, percibida como una institución demasiado conservadora, la mayoría de la gente no encontraba respuestas a sus preocupaciones. Interpelado por esta situación se mostró abierto a nuevas y creativas interpretaciones de la filosofía existencialista. Además rechazó al interior de la Iglesia la actitud de contentarse con refutar toda filosofía que atentara contra la manera de entender el cristianismo predominante: “No es buena en filosofía la posición de quienes solamente se dedican a la repetición crítica y personal de lo hallado por otros, a su defensa y a la dialéctica destrucción de lo que aparentemente no coincide con lo nuestro, ya que así nos quedamos sin filosofía viva y sin filosofía actual, es decir, sin filosofía”¹⁵. Con esto se muestra, aún en los momentos más tempranos de la formación filosófica de Ellacuría, su carácter crítico y su modo de entender la filosofía como un saber ligado a los problemas concretos del momento histórico.

Como profesor Ellacuría se dedicó a enseñar las corrientes modernas existencialistas. Igualmente, al ser responsable de los seminaristas, organizó la primera biblioteca de filosofía del seminario y comenzó a escribir sus primeros artículos sobre temas filosóficos. En 1956 escribió: “El despertar de la filosofía” y “Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer”, ambos textos preocupados por actualizar la filosofía para que respondiera a la realidad circundante.

Durante este momento de su formación como jesuita, Ellacuría tuvo un contacto más estrecho con el carácter de los salvadoreños, pues sus compañeros seminaristas y alumnos eran jóvenes originarios de El Salvador. Para entonces el vasco-salvadoreño comenzó a tener presente la necesidad de plantear una filosofía y una teología que lograría incentivar a la Iglesia de Centroamérica y por esto en sus escritos se preguntaba.

¿Puede ser entonces el tomismo, con su forma y sus formas y sus específicos contenidos filosóficos, una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica? [...] Desde luego que no, si se trata de un tomismo intemporal y repetitorio, es decir, un tomismo que ni siquiera reproduce el valor filosófico de su origen, sino tan sólo la inteligencia de sus fórmulas. Hay que añadir inmediatamente que, si el tomismo ha sido sólo eso en muchas partes del mundo y tiempos, no tiene por qué serlo, y de hecho no lo es hoy, en varios

¹⁵ I. Ellacuría “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” en *Escritos filosóficos I*, op. cit. 232.

pensadores auténticamente tomistas, auténticamente pensadores y auténticamente contemporáneos¹⁶.

Aquí podemos reconocer que Ellacuría está buscando una filosofía, que sin apartarse de su evidente carácter cristiano, pueda responder a los problemas contemporáneos. Además, podemos darnos cuenta de su preocupación por la región centroamericana y el interés porque su reflexión filosófica responda a las necesidades de su realidad y el momento histórico.

Esto indica que la problemática por la fundamentación de la realidad como lugar de apertura a la trascendencia no surgió sólo a partir de su conocimiento y profundización de la filosofía de Zubiri. Es decir, como una problemática que surgió al abandonar su preocupación por la actualización del Tomismo, como afirman revisores como Valdés Valle¹⁷. Se trata más bien de la evolución de una problemática que Ellacuría reconoció al principio como la necesidad de plantear una filosofía actual. El desarrollo de esto lo llevó a lo fundamental de esa actualidad: el momento histórico como apertura a la totalidad de la realidad.

Por otro lado, es también importante tener presente que el Neotomismo durante los años cincuenta era la postura de más avanzada al interior de una Iglesia muy conservadora. El neotomismo fue la corriente filosófica que más influencia tuvo en la configuración del Concilio Vaticano II¹⁸. Así, desde esta perspectiva, el hecho de que Ellacuría se considerara a sí mismo un neotomista o “un escolástico de avanzada” muestra el carácter creativo de nuestro autor y su interés por poner a la Iglesia a la altura de la realidad histórica. Con lo anterior, resulta claro que la formación de Ellacuría es distinta a la de otros pensadores de Nuestra América que han desarrollado filosofías cercanas o que contribuyeron al desarrollo de la Filosofía de la liberación. Aunque si bien la influencia de José Ortega y Gasset y la no

¹⁶ I. Ellacuría, “Filosofía en Centroamérica: a propósito de un libro reciente”, en *Escritos Filosóficos I* op. Cit. p.404. Este artículo fue publicado en la revista de humanidades de la universidad de El Salvador en 1961, y es la respuesta al libro del padre Peccorini “El ser y los seres según Santo Tomas de Aquino”. Ellacuría fue el sustituto de la clase de filosofía que impartía el padre Peccorini, quien después fuera asesor y partidario del gobierno salvadoreño.

¹⁷ Cf. R. Valdés Valle SJ, “La búsqueda filosófica inicial” en *Ignacio Ellacuría «Aquella libertad esclarecida»*. Santander, Sal Terrea, 1999 p. 67

¹⁸ Cf. R. Valdés Valle SJ, op.cit. p. 53.

aceptación de una realidad común de pobreza en toda América Latina son necesariamente puntos de comunidad¹⁹.

c) La teología de Karl Rahner 1958-1962

Durante los años de 1958 a 1962 Ellacuría estudió teología en Innsbruck, Austria. Durante esta temporada siguió las clases de teología dogmática de Karl Rahner (1904-1984)²⁰. Su encuentro con Rahner fue otro de los momentos determinantes para su formación. “El propio Ellacuría reconoció siempre su deuda con Rahner, y solía decir en tono irónico que las clases de Rahner eran lo único que valía la pena del teologado de Innsbruck”²¹. A partir de la teología de Rahner, Ellacuría desarrolló el problema de la historicidad en un nivel más profundo, el teológico. Pues reconoció la historicidad como algo vinculado necesariamente con la experiencia de Dios y su revelación:

Para Rahner, la revelación se da en forma de historia de Salvación y se da en la historia de los hombres, sin que, para él, haya que confundir ésta con aquella. La misma revelación es ya histórica, por ser historia de salvación, y la acogida de la revelación es también histórica, por ser el hombre un ser esencialmente histórico²².

A partir de esto Ellacuría asumirá, tanto por razones teológicas como por razones filosóficas, que Dios sólo puede revelarse en la historia y esta revelación constituye una historia de salvación para los creyentes. Por ello, no hay posibilidad de revelación sino en lo

¹⁹ Es necesario tener presente esta situación, porque si bien la filosofía de Ignacio Ellacuría integra la corriente de pensamiento denominada *Filosofía de la liberación*, sus características y sobre todo su proceso de gestación es diferente a los procesos de otros pensadores de su generación. Esta diferencia tiene sin duda una raíz clara en su condición de extranjero y su formación filosófica ligada a su religiosidad. Hay toda una tradición de pensamiento latinoamericana que Ellacuría *no conocía* y que sí es determinante para otros pensadores también denominados filósofos de la liberación. No obstante, a pesar de los factores en común, también es necesario tener presente que la Filosofía de la liberación no es un pensamiento delimitado de manera precisa. Sin dejar de tomar esto en cuenta, resulta evidente también, que la filosofía de la liberación tiene como todo discurso filosófico una situación histórica concreta que la explica y fundamenta. Sin entrar en más detalles por ahora, resulta claro que la filosofía de la liberación en América Latina surge como resultado de una toma de conciencia de la situación de opresión de América Latina, propiciada por una economía dependiente. Esta toma de conciencia es común a todos los pensadores de la liberación, incluido Ignacio Ellacuría.

²⁰ Karl Rahner para ese entonces era un teólogo reconocido internacionalmente, y a pesar de los círculos más conservadores de la iglesia, fue nombrado oficialmente perito del Concilio Vaticano II . Rahner fue, probablemente, el hombre más influyente en aquel acontecimiento determinante de la Iglesia Católica. Cf. M. Maier, SJ, “Karl Rahner, el maestro” en «*Aquella libertad esclarecida*» op.cit. p. 143.

²¹ J. Sols Lucia, op.cit. p. 25

²² *Ibid.*

histórico y para quien tenga historia²³. Es decir, que en el terreno teológico Ellacuría asumirá que la historia es un lugar de apertura. En este caso para el conocimiento de Dios —aunque respetando el carácter teológico del planteamiento— es más pertinente decir para la *revelación de Dios*. De la misma forma, el asumir el carácter histórico de la revelación confiere una forma colectiva a la religiosidad y a la salvación. Dios se muestra en la historia, lo cual hace referencia, sin duda, a la historia personal, pero, sobre todo, a la historia de un pueblo determinado. No hay salvación individual, sino sólo a través de la participación histórica que busca igualmente la salvación de un pueblo.

Estas ideas de carácter teológico son asumidas y pueden reconocerse en los textos teológicos de Ellacuría. Sobre todo en aquellos en los que nuestro autor discute los vínculos de la Iglesia con la práctica política y las organizaciones populares²⁴. La hermenéutica ellacuriana del evangelio tomará a la historia como punto de partida para desarrollar la idea de que es a través de la realidad histórica que el evangelio va reactivándose y mostrando nuevas posibilidades de interpretarlo , y para los creyentes, de vivirlo).

La palabra de Dios al hombre es una palabra histórica. No es una palabra natural, en el sentido de una palabra deducida de la esencia natural del mundo y de las cosas. Es una palabra histórica que irrumpe en la naturaleza [...] No es un dato objetivo concluso, sino una palabra viva, que implica en su mismo ser la alteridad del oyente en situación. Aunque no hubiera la promesa de la presencia viva del Espíritu de Jesús entre los suyos, la historicidad de la revelación estaría probada por su destinación viva a hombres vivos, en situaciones históricas, que constituyen su realidad concreta²⁵.

Hay otro nivel de estas ideas teológicas en la filosofía de Ellacuría. Pues, el que la realidad histórica sea el objeto de la filosofía encuentra una referencia en esta teología. Sin embargo, estas ideas en el terreno de la filosofía encontrarán una justificación plena hasta que Ellacuría asumió, de manera profunda, la filosofía de Xavier Zubiri como base de su

²³ Cf. I. Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación” en *Escritos teológicos I*, San Salvador, UCA, 2000 p. 21. Este escrito, elaborado en 1987, es una respuesta a las acusaciones del entonces cardenal Ratzinger —ahora jefe de la Iglesia Católica— en las que afirmaba que la teología de la liberación reducía la fe cristiana a la historia y la historia a la política.

²⁴ Cf. I. Ellacuría, “El compromiso político de la Iglesia en América” y “La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador” en *Escritos teológicos II*, San Salvador, UCA editores, 2000 pp. 667-704

²⁵ I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia” en *Escritos teológicos I*. San Salvador, UCA editores, 2000 p. 529

reflexión. No obstante, las tesis de Rahner son una raíz del pensamiento maduro de Ellacuría, pues le permitieron dirigir su problemática a la historia y la necesidad de fundamentar a la realidad histórica como lugar de apertura a la realidad. Es decir que podemos ver que durante este momento de su formación Ellacuría muestra una orientación clara de su problemática filosófica hacia la importancia de una fundamentación metafísica de la historia. Además de la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad. Estas ideas serán una constante en el desarrollo del pensamiento de Ellacuría y se irán convirtiendo en planteamientos más elaborados y radicales, sobre todo cuando Ellacuría cambie de interlocutores. Pues, hasta este momento, vemos a un Ellacuría dialogando con el noetomismo y con Rahner, pero posteriormente sus interlocutores más importantes serán Zubiri, Hegel y Marx.

De igual manera, la revisión de este periodo nos conduce a reconocer que la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría, como base o punto de partida para una filosofía de la liberación, guarda una estrecha relación explicativa y complementaria con el desarrollo de una teología de la liberación²⁶. Esto es así, dada la concepción de la historia que asume la filosofía de la liberación, pues se trata de una idea que confronta la concepción ilustrada de la historia. Sobre esto Héctor Samour escribe: “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”²⁷. Finalmente, esto también nos permite ver una diferencia entre Ellacuría y otros pensadores latinoamericanos que encontraron en el desarrollo de una historia de las ideas filosóficas latinoamericanas una orientación a la problemática de la historia como punto de partida para la liberación, el desarrollo de Ellacuría estará mediado innegablemente por su acercamiento a la problemática de la historia a través de determinada teología cristiana.

²⁶ Cf. Horacio Cerutti, “Divertimento metodológico”, en *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos-UACM, 2003 p. 172

²⁷ Héctor Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada, Ed. Comares, 2003, p.7

§ 2. ETAPA ZUBIRIANA

a) Primer encuentro con Zubiri (1962-1971)

Durante los años de 1962 a 1967 Ellacuría completó la última etapa de su doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Durante este periodo Ellacuría profundizó en las principales tesis de la filosofía de Xavier Zubiri. Su encuentro con Zubiri es el inicio de una amistad personal e intelectual que duraría hasta la muerte de éste. El encuentro con Zubiri es probablemente el evento más decisivo y fecundo para el desarrollo intelectual de Ellacuría. Después de conocer a Zubiri el viraje ellacuriano hacia la interpretación de la historia como un lugar de apertura trascendental será definitivo.

En 1962 Ellacuría comenzó sus estudios de doctorado en filosofía en la universidad Complutense de Madrid. Un año antes conoció al filósofo vasco Xavier Zubiri. La primera entrevista entre Zubiri y Ellacuría tuvo lugar en San Sebastián en 1961. Ellacuría le propuso en esa ocasión hacer su tesis doctoral con él y sobre su obra.

Se veía que el horno estaba para bollos, le dije inmediatamente que quería hacer la tesis con él y sobre él. Le sentó bien; no se sí hasta le halagó. Dijo algunas frases de modestia y enseguida me preguntó qué es lo que pretendía. Le dije sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial. Sonrió y dijo que efectivamente ese había sido el intento de su obra. Y entonces aseguro que se pondría enteramente a mi disposición para todo lo que necesitase²⁸.

Un año más tarde —ya que *Sobre la esencia* (1962), el primer libro de Zubiri había sido publicado— Ellacuría presentó a Zubiri el índice y fichaje de su libro y hasta entonces le propuso el tema concreto y plan de su tesis. Zubiri quedó impresionado por el trabajo tan detallado de Ellacuría y satisfecho con el planteamiento del proyecto.

²⁸ I. Ellacuría, *Conversaciones con Zubiri, Entrevista con Zubiri (San Sebastián, 8 de septiembre de 1961)*, en *Escritos Filosóficos II*. San Salvador, UCA editores, 1999, pp. 24-25. Bajo el título de *Conversaciones con Zubiri*, El editor del volumen Carlos Molina Velásquez reproduce una serie de cartas que Ellacuría envió a su superior el Viceprovincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica, P. Luis Achaerandio. En estas cartas Ellacuría informa a su superior de las actividades y conversaciones que mantuvo con Zubiri, esto con el fin de proporcionar elementos para que le autorizaran su trabajo con Zubiri durante sus estudios doctorales: “En el fondo, con estas descripciones Ellacuría estaba proporcionando a su Viceprovincial razones que justificaran se deseo de trabajar con y *Sobre Zubiri* durante sus estudios doctorales”.

Le propuse entonces el plan de mi tesis (1) Sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y la metafísica clásica; (2) Ser y realidad: su filosofía frente al existencialismo; para concluir con lo que es el tema de la tesis: [la] principalidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri. A él le encanta el tema su división y su gradación²⁹.

De esta forma Ellacuría presentó en 1965 la tesis *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* en la Universidad Complutense con bastantes dificultades, debido a la poca aceptación que el pensamiento de Zubiri tenía entre los escolásticos de aquella universidad. Algunos comentaristas como Teresa Whitfield afirman que Zubiri se mostró furioso cuando la tesis de Ellacuría fue aprobada con el calificativo de *sobresaliente* y no el superlativo *cum laude*³⁰. Esto no fue simplemente una respuesta sentimental al poco aprecio que en la universidad había de su filosofía, sino que Zubiri realmente tenía muy en alto las dotes intelectuales del joven jesuita. Por su parte, Ellacuría tenía una profunda admiración por el trabajo de Zubiri y le consideraba un gran metafísico, al compararlo con Suárez y Aristóteles.

[...] lo que al menos tiene él [Zubiri] sobre Suárez, y el mismo Aristóteles, es una previa y efectiva posesión de la realidad a través de las ciencias que ninguno de aquellos dos tuvieron: Suárez porque no tenía experiencia inmediata de las ciencias o, por lo menos, no era científico, y Aristóteles porque, siéndolo sin duda alguna, contaba con una ciencia en pañales. Además, el talento crítico y metafísico de Zubiri no es precisamente moco de pavo³¹.

Desde entonces Zubiri y Ellacuría colaboraron estrechamente. Zubiri se negó a publicar algo que antes no hubiera leído su joven colaborador. Incluso cuando Ellacuría volvió a El Salvador en 1967, el general de la Compañía de Jesús, P. Arrupe, concedió a Ellacuría permiso para pasar varios meses en Madrid cada año con el fin de colaborar con Zubiri. Esto después de que el mismo Zubiri le envió una emotiva carta.

Su carta le impresionó mucho al P. Arrupe de forma que su reacción era totalmente positiva. Que todos están convencidos de que su obra es de gran importancia y que, por tanto, se le debe ayudar en todo lo que se pueda[...]No crea que la falta de respuesta se

²⁹ I. Ellacuría, *Conversaciones con Zubiri, Entrevista con Zubiri (Madrid, 18 de Octubre de 1963)* op.cit p. 40

³⁰ T. Whitfield, op. cit. 72

³¹ I. Ellacuría, *Conversaciones con Zubiri, entrevista con Zubiri (Madrid)* op.cit. p. 35

ha debido a poco interés, sino precisamente todo lo contrario, pues su carta ha desprendido todo este movimiento que le cuento³².

Ellacuría vivía y trabajaba todo el año en El Salvador y pasaba el periodo vacacional salvadoreño de enero y febrero en Madrid con Zubiri. Esta colaboración se mantuvo hasta 1983, año en que Zubiri murió. Ellacuría encontró en la filosofía de Zubiri una comunión en el modo de entender la labor filosófica. Para ambos pensadores la filosofía es el análisis de la realidad en cuanto realidad, sin que ningún ámbito de ésta quede excluido. El pensamiento de Zubiri significa para Ellacuría una posibilidad para construir una metafísica que supere el realismo de la filosofía clásica, la escolástica y el vitalismo. Pero de igual forma, Ellacuría vio en la filosofía de Zubiri, una posibilidad de pensar la historia:

Su metafísica nueva, su nueva concepción de la esencia y de la realidad, da una magnífica e inmediata base para una consideración existencial del hombre, cosa que no ocurre con la escolástica. Y esto porque ha radicalizado de tal modo la cuestión, que presenta el fondo de una esencia capaz de abarcar tanto las esencias naturales como las esencias históricas, consecuentemente, al hombre como naturaleza e historia³³.

Ellacuría interpretó las consideraciones de Zubiri sobre la realidad como un cimiento metafísico de la realidad de lo humano como la forma más importante de la realidad. Una realidad que es concebida como intrínsecamente dinámica y que responde a un orden físico que conlleva, en sí mismo, su trascendentalidad. Ellacuría interpretará años más tarde que esta concepción dinámica de la realidad material tiene su última y más acabada aparición en su forma histórica, y con esto, nuestro autor verá también, en la filosofía de Zubiri, la posibilidad de superar los problemas que plantea la modernidad, en cuanto a la historia y la teoría del conocimiento. Durante esta etapa Ellacuría comenzó a desarrollar su interpretación de la filosofía de Zubiri como un «realismo materialista abierto»³⁴. Esta expresión encierra las tesis de las que Ellacuría partirá para fundamentar su filosofía de la realidad histórica. Ellacuría tomará como base de su filosofía a la metafísica intramundana de Zubiri que, por un lado, coloca a la historicidad como el rasgo principal del ser humano y, por otro, concibe a la realidad como una estructura intrínsecamente dinámica. Como

³² Carta de I. Ellacuría a X. Zubiri (30 de abril de 1968) op. cit, p. 63

³³ *Entrevista con Zubiri, (Madrid)* op. cit. p. 36.

³⁴ Cf. H. Samour, op.cit. p.16.

veremos con más detalle posteriormente, esta interpretación de la metafísica zubiriana permitirá a Ellacuría desarrollar la categoría de «realidad histórica» como el máximo grado de realidad y como un lugar de trascendencia y construcción de posibilidades de transformación para la propia realidad. La concepción zubiriana de la realidad como una estructura dinámica y el lugar que Zubiri da a la historicidad en esta estructura, son las bases metafísicas de la filosofía madura de Ellacuría. Pues nuestro autor justifica sobre estas ideas su propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía³⁵.

b) Integración a la Universidad Centroamericana (UCA) y diálogo con la filosofía marxista (1967-1989).

Durante este periodo de la vida de Ellacuría tuvieron lugar eventos muy relevantes para el pensamiento de nuestro autor. Estos acontecimientos son paralelos y hasta complementarios con su asimilación de la filosofía de Zubiri. Ellacuría regreso en 1967 a El Salvador, tenía 37 años de edad y la misión de integrarse en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador. Para este momento ya se había realizado el Concilio Vaticano II que produjo un impacto importante en toda la Iglesia Católica y por supuesto en Ellacuría. Además de esto, en 1968 se realizó la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín, Colombia. Conferencia en la que Ellacuría participó activamente. En esta reunión la jerarquía de la Iglesia en América Latina asumió como un grave problema la pobreza extendida por todo el continente. Igualmente reconoció el problema de represión política que padecían los trabajadores y campesinos pobres y el papel que la iglesia podía jugar en esos problemas como mediadora. Esta conferencia puede considerarse como el comienzo fáctico de la teología de la liberación³⁶. Estos eventos fueron decisivos para Ellacuría, pues si la orientación de su problemática hacia la fundamentación metafísica de la historia ya era clara en él, los eventos y necesidades de su realidad concreta complementaron esa orientación.

³⁵ Este tema será retomado en la segunda parte de este trabajo.

³⁶ Salvador Canchota Pérez, “La Teología de la Liberación: sus orígenes, desarrollo y manifestaciones actuales” en: *III Encuentro Nacional de Movimientos Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares*. México, MCCLP, 1990, pp. 171-176

También fue durante esta etapa que Ellacuría comenzó su diálogo con la filosofía marxista y conoció los planteamientos de los teóricos de la dependencia. Para el desarrollo de la teología de la liberación ambos planteamientos son centrales. Durante estos años Ellacuría escribió varios textos explicando y justificando la relación de la filosofía marxista con la teología de la liberación. Textos como “Marxismo y cristianismo”, “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” y “Teología de la liberación y marxismo” (1985-1990) son escritos en los que Ellacuría expone la relevancia del marxismo para la teología de la liberación y la importante relación que el marxismo guarda con el momento histórico que vivía Latinoamérica.

Los dos primeros textos mencionados no fueron publicados hasta la compilación de *Escritos teológicos Tomo I* realizada por UCA editores y publicada en 2000. La editora Aída Estela Sánchez remite la elaboración de los textos a finales de los sesentas y principios de los setentas, ya que Ellacuría había participado en la conferencia de obispos de Medellín. Los textos, elaborados en forma de párrafos, desarrollan los vínculos entre teología y marxismo y tratan de conciliarlos. El Texto “teología de la liberación y Marxismo” escrito en 1985 y publicado póstumamente en 1990 en la *Revista latinoamericana de teología*, es una respuesta a la *Instrucción* sobre la teología de la liberación publicada por el Vaticano en 1984. En este texto puede verse la importancia que Ellacuría daba a la filosofía marxista para el análisis de la realidad socio-histórica y para el desarrollo de una estrategia práctica en contra de la desigualdad sistemática que prevalece en América Latina. Como se muestra, Ellacuría comenzó su diálogo con el marxismo durante la misma época en que comenzó la redacción de su *Filosofía de la realidad histórica* (1990), esto es durante 1970. La filosofía marxista es un interlocutor constante durante la elaboración de *Filosofía de la realidad histórica*, al igual que lo fue la filosofía de Xavier Zubiri, dado el lugar que otorgan a la historia y las posibilidades de desarrollo de una práctica política de liberación que pueden desprenderse de estas filosofías.

A la par de este trabajo, Ellacuría tuvo durante esta etapa una intensa actividad política en El Salvador. Actividad que desarrolló sobre todo como analista crítico de la realidad salvadoreña. En 1969 Ellacuría logró que la UCA editara la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA), con el objetivo de tener un órgano de difusión de la reflexión

universitaria. En *Estudios Centroamericanos* han sido publicados hasta hoy los más diversos análisis de la realidad salvadoreña, así como de Centroamérica. Ellacuría procuró que la revista fuera un espacio permanente de análisis de los acontecimientos políticos de El Salvador.

Esta etapa de la vida de Ellacuría no puede comprenderse sin hacer referencia al estallido de la guerra civil en El Salvador. Durante la década de los setentas El Salvador vivió un recrudecimiento de la pobreza y la violencia estatal. Esta situación, que sólo favorecía a la oligarquía salvadoreña, culminó con la organización popular en la creación del Frente Farabundo Martí Para la Liberación Nacional (FMLN) en 1983 y el estallido de una guerra civil que duraría doce años. Este fue un doloroso proceso del que Ellacuría, como rector de la UCA y editor de *Estudios Centroamericanos*, nunca se mantuvo al margen. La revista *Estudios Centroamericanos* fue durante los años de la guerra civil salvadoreña una de las pocas fuentes fidedignas de información y análisis acerca de la realidad de aquel país. La labor de análisis político realizada por Ellacuría en esta revista es complementaria a su tarea filosófica, pues desde la revista ECA puede rastrearse cuál era la realidad *inmediata* objeto de la filosofía para nuestro autor.

Durante este periodo Ellacuría escribió artículos como “Un proceso de mediación para El Salvador” (ECA 1981) y “A sus órdenes mi capital (1986)” en los que nuestro autor analiza la situación política salvadoreña para tratar de esbozar una solución del conflicto digna para el pueblo salvadoreño. Es durante esta etapa que Ellacuría comienza a reflexionar sobre las relaciones entre la labor teórica y la práctica con vías a fundamentar una praxis política efectiva. Ellacuría confiaba en los aportes que la teoría puede dar a la solución de conflictos prácticos: “las formulaciones teóricas, también las filosóficas, tienen un puesto indispensable y necesario tanto a la hora del análisis y de la interpretación, a la hora de la valoración y de la justificación, como a la hora de la transformación [...]”³⁷. Más aun, nuestro autor tenía muy claro que toda práctica debe conllevar una reflexión: “La pura praxis no existe y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz no sólo es una praxis ciega, sino que además es obcecada”³⁸. Esta claridad no es gratuita, pues para 1984 la situación de El Salvador era crítica: 50 mil víctimas y 500 millones de dólares en daños y

³⁷ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, op.cit. p. 104.

³⁸ *Ibidem*. p. 105.

pérdidas materiales. Era necesario trabajar para solucionar esa situación. Es entonces cuando Ellacuría comienza a desarrollar su pensamiento político y a proponer categorías como la “tercera fuerza social” y “estado de diálogo”. A este período corresponden sus artículos que hablan explícitamente de una filosofía de la liberación, sobre la base de una metafísica abierta a la historia. Estas propuestas encuentran su justificación plena en el desarrollo de *Filosofía de la realidad histórica*; desarrollo que Ellacuría nunca abandonó y que se vio truncado con su asesinato.

Finalmente es necesario apuntar que Ellacuría comenzó la redacción de *Filosofía de la realidad histórica* en 1970. Zubiri esperaba con entusiasmo la redacción final del texto, pues sabía que era la interpretación más original de su metafísica. Al igual que el punto de partida de una filosofía original y nueva de Ellacuría.

§ 3. INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA ZUBIRIANA

Para comprender por qué el pensamiento de Zubiri representa para nuestro autor un horizonte filosófico nuevo, vamos a analizar la concepción que Zubiri tenía de la filosofía³⁹. Esta explicación servirá para esclarecer de qué manera la concepción zubiriana de la filosofía permitió a Ellacuría justificar a la Realidad Histórica como objeto de la filosofía⁴⁰. Para Zubiri, la principal tarea de la filosofía es esclarecer su objeto de estudio. La filosofía es la ciencia que se busca a sí misma. Sin embargo, en esta tarea no es posible comenzar de la nada; para cumplirla es necesario, primero, según el proyecto zubiriano, desarrollar una teoría de la inteligencia. Esta teoría de la inteligencia debe respaldar aquello que se asuma como el objeto de la filosofía⁴¹.

³⁹ Escogimos este camino para la exposición de la relación que guarda la filosofía de Ignacio Ellacuría con la de Xavier Zubiri porque es el camino que dictó nuestra lectura de “El objeto de la filosofía” y *Filosofía de la Realidad Histórica*. Las primeras justificaciones que Ellacuría da sobre el proceder de su filosofar remiten a la manera en que Zubiri comprendía la filosofía y las categorías básicas de su filosofía. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, op. cit. p. 25.

⁴⁰ Cf. H. Samour, op. cit. p. 16: “En esta filosofía (Sobre la Esencia, Zubiri) 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 cual 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”.

⁴¹ *Teoría de la inteligencia*, es un término que Zubiri utiliza para el estudio de las formas en que la inteligencia humana se acerca y aprehende la realidad. Lo usa para distinguirse de la Teoría del conocimiento o epistemología modernas, en las que Zubiri ve un reduccionismo subjetivista.

De acuerdo con esto, en este apartado se busca explicar las ideas zubirianas más importantes acerca del objeto de la filosofía y la teoría de la inteligencia que respalda esas ideas, así como la manera en que influyeron en Ignacio Ellacuría.

a) La filosofía y su objeto

Ellacuría escribió sobre la idea de filosofía en Xavier Zubiri en 1970, el mismo año en que comenzó la redacción de *Filosofía de la realidad histórica*⁴². Este hecho resulta relevante porque, como veremos, Ellacuría no escribió acerca de estos temas sólo con un afán de divulgar el pensamiento de Zubiri, sino que buscaba también esclarecer el camino de su propia argumentación.

Para Zubiri la filosofía mantiene una búsqueda constante de su propio objeto y en este sentido, es la única disciplina humana que se enfrenta con el problema de esclarecer su objeto de estudio. De acuerdo con esto, ninguna filosofía puede considerarse auténtica y original si no ha logrado esclarecer, desde su propio sistema de pensamiento, cuál es el objeto de la filosofía. Siguiendo esta idea los estudiosos de una determinada filosofía pueden ser considerados adherentes a ésta o especialistas en determinada corriente filosófica, pero no filósofos. La filosofía no es algo hecho, “es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal”. De acuerdo con lo anterior, la historia de la filosofía tiene un papel muy importante para la formación del filósofo, pero no como erudición, sino como la comprensión de los problemas que competen a la filosofía y la manera en que otros filósofos se han aproximado a ellos.

No obstante, si bien el problema del objeto es una cuestión central de la filosofía y ocupa el primer lugar en términos lógicos en el desarrollo de una argumentación filosófica, esta cuestión no es el primer paso a desarrollar, hablando en términos metodológicos. Pues, de acuerdo con Zubiri, el problema del objeto remite antes que nada a la cuestión de la inteligencia. Es decir que, el problema del objeto de la filosofía toma la forma de una pregunta acerca de cómo nos acercamos primordialmente a la realidad, cómo la

⁴² Cf. supra

aprehendemos y cómo la conocemos. Por esto, en la medida que se asuma una teoría de la inteligencia se esclarece, al mismo tiempo, el objeto de la filosofía.

b) la inteligencia sentiente

Cuando Zubiri presentó su obra *Sobre la esencia* (1962), una objeción constante fue que carecía de fundamento. Pues, según las críticas, un estudio que se propusiera un acercamiento a la cuestión de qué es la realidad como tal, tenía que estar fundamentado en una crítica del conocimiento. Sin embargo, como parte de su proyecto filosófico Zubiri, en lugar de una teoría del conocimiento, presentó su estudio *Inteligencia Sentiente* (1980). *Inteligencia Sentiente* es un análisis de la estructura del inteligir humano. Pero no es una teoría del conocimiento, sino lo que Zubiri llama una teoría general de la inteligencia. Es un intento por precisar cómo se presenta lo real como real en lo humano. Esta separación de la teoría del conocimiento se debe a que para Zubiri es necesario un análisis de todos los hechos intelectivos, no sólo del conocimiento, pues éste es sólo uno de los diversos hechos intelectivos y no es el más primario. El que la filosofía se haya centrado en el conocimiento es para Zubiri una reducción de la inteligencia a uno solo de sus modos de operar.

Para muchos lectores, mi libro sobre la esencia estaba falto de fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos [...] Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant: es el "criticismo". El fundamento de toda la filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber. Pienso sin embargo que esto es inexacto.[...]Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad no de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres⁴³.

De este modo, Zubiri comienza la primera parte de su análisis discutiendo la supuesta separación entre sensibilidad e inteligencia. Separación en que la inteligencia tiene un papel principal y la sensibilidad uno secundario, pues esta última sólo jugaría el papel de

⁴³ X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alinza Editorial, 1991 p. 9. Esta reducción será tratada con más detalle en el apartado dedicado a la superación del reduccionismo idealista.

proveer a la inteligencia de las “apariencias” sensibles acerca de lo qué son las cosas. Este desprecio por la sensibilidad proviene, según Zubiri, de la idea de que los sentidos no pueden decirnos lo que son las cosas, sino que simplemente nos muestran su “apariencia”. Los sentidos nos presentan *datos*, cualidades sensibles. De acuerdo con esto, los datos sensibles o cualidades sensibles dependen enteramente del sujeto y varían según la percepción de éste. Zubiri cuestiona la ambigüedad que encierra la noción de “dato sensorial” o “cualidad sensible”, pues en ella se oculta el momento de realidad que hay en la sensibilidad, para reducirlo a una percepción relativa únicamente al sujeto perceptor. Lo que Zubiri cuestiona de estas nociones es que, si en los sentidos no está el momento de realidad de lo que son las cosas ¿de dónde los obtiene la inteligencia posteriormente?

De acuerdo con Zubiri, la característica primaria de los datos sensibles, no es ser una percepción del sujeto y posteriormente un elemento de juicio para la inteligencia. Lo primordial de los datos sensibles es, precisamente, ser datos de-la-realidad (a diferencia de ser dato-de la realidad). Se trata de un giro sutil, pero decisivo. Según Zubiri, en la ambigüedad del término “dato sensible”, se elimina lo más radical de éstos, que es la información que nos proporcionan de la realidad. Lo que se pierde con este término que da todo el peso cognoscente al sujeto, es la alteridad que se encuentra en las aprehensiones sensibles. Pues la realidad es *lo otro* que nos interpela en la aprehensión sensible, es lo distinto que despierta nuestra capacidad de sentir e inteligir. En la noción de dato sensible se pierde lo que Zubiri llama el de «suyo» de la realidad: “Realidad es el carácter formal –la formalidad- según el cual lo aprendido es algo en «propio» , «algo de suyo»⁴⁴. Para Zubiri es necesario devolver a la sensibilidad su capacidad para aprehender lo otro, es decir, el de «suyo» de la realidad. De esta forma, el vasco concebirá estructuralmente unidas la sensibilidad y la inteligencia y no como dos facultades separadas. Esa unión estructural es lo que Zubiri llama *inteligencia sentiente*.

No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente –si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar- una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en

⁴⁴X. Zubiri, *op.cit.* p. 11.

cuanto intelectual es aprehensión de la realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es un modo de inteligir⁴⁵.

La inteligencia sentiente abre la posibilidad del conocimiento de la realidad, sin estancar el proceso en el problema de cómo se relacionan el sujeto y el objeto, pues hay una respectividad entre la inteligencia sentiente y la realidad⁴⁶. La inteligencia sentiente sólo es activada, por decirlo de alguna manera, por lo otro, por la alteridad que representa la realidad. Con esto, Zubiri propone una idea distinta de lo que es el inteligir, de lo que es el conocimiento y de la posibilidad de trascendencia de éste.

Los sentidos nos dan una aprehensión *sentiente* de la realidad, pero en cuanto es aprehensión de realidades es aprehensión intelectual. Para Zubiri intelección y sensibilidad no son actos distintos, que complementen de modo separado, “sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente”. La inteligencia sentiente tiene dos momentos: la aprehensión de las cosas reales en tanto que sentidas, que Zubiri llama aprehensión sentiente de la realidad y la aprehensión de las cosas reales en cuanto realidades, que Zubiri denomina aprehensión intelectual. Estos dos momentos constituyen el acto de aprehensión sentiente de la realidad, que Zubiri llama impresión de realidad. En la impresión de realidad, la realidad es aprehendida inmediata y unitariamente por la inteligencia.

En la impresión de realidad no hay juicios, ni conceptos. Éstos vendrán después, posibilitados por lo que Zubiri llama una actualización intelectual, en la que lo real queda “asentado” en su realidad misma. Así, el inteligir sentiente es fuente y motor del inteligir en todos sus momentos posteriores. La propuesta de Zubiri traza el camino contrario al que nos plantea Kant en el prólogo a la *Crítica de la Razón Pura*. Pues la realidad no será lo que las categorías del sujeto le impongan con antelación. Por el contrario es la realidad, en tanto que respectiva a la inteligencia, la que obliga a ésta a formular las categorías pertinentes

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶ Respectividad en Zubiri significa que la realidad es siempre referida a ella misma, a su totalidad, “[Las realidades] por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. Ninguna cosa es tal como es, ni posee las propiedades suyas, sino en respectividad con todas las demás” I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. *Op.cit.* p. 465. Estar vertida la una en la otra es una expresión para entender la idea de respectividad en Zubiri. La realidad y la inteligencia están vertidas la una a la otra, se corresponden. Inteligencia y realidad tienen determinadas cualidades en tanto se corresponden la una a la otra, sus propiedades son respectivas.

para hablar de la realidad. Esto nos conduce a una de las propuestas más relevantes de la filosofía de Xavier Zubiri: El carácter de la realidad como objeto de la filosofía. Para Zubiri la filosofía no es el estudio del Ser en cuanto tal, o del ente frente a la nada, es el estudio de la Realidad en cuanto tal. Para Zubiri —y posteriormente para Ellacuría— no hay estrictamente reflexión filosófica, no hay conocimiento sino sobre la realidad. La filosofía debe pensar la realidad, pues de ahí proviene el desarrollo de nuestro conocimiento.

Resulta entonces, que inteligir algo sentientemente consiste en tener la realidad de la cosa ante nuestra inteligencia, es aprehensión de lo real como real, no como cualidad sensible, ni como intuición del sujeto, sino como una obligación que la realidad impone a la inteligencia humana. Es la radical alteridad de la realidad la que inicia y obliga al proceso del conocimiento. Para Zubiri, la inteligencia y la realidad son respectivas, pues la primera, nace y se instala en la segunda.

A modo de conclusión podemos decir que la teoría zubiriana de la inteligencia coloca a la realidad como objeto de la filosofía, precisamente por esta respectividad que hay entre realidad e inteligencia sentiente. Y lo más importante, devuelve a la categoría de realidad su carácter metafísico. Estas propuestas serán retomadas posteriormente por la filosofía de Ellacuría cuando avance en su argumentación para proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

c) la trascendentalidad del objeto de la filosofía

Para Zubiri, la reflexión filosófica debe lograr que su objeto *se muestre*. Esta *mostración* no se alcanza más que después de una *reflexión* que tenga por objeto este problema. Se trata de un ejercicio reflexivo que vuelve visible a la realidad como objeto de la filosofía⁴⁷. De esta *mostración* depende que el objeto de la filosofía tenga un carácter trascendental y no meramente subjetivo. Según la interpretación ellacuriana de la filosofía de Zubiri, la respectividad inicial entre inteligencia y realidad conlleva el objeto de la filosofía. Este hecho, debe mostrar también que el objeto de la filosofía es trascendental: “La conjugación inicial entre inteligencia y realidad ya precontiene el objeto de la filosofía, bien que latente

⁴⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Hombre, Dios*, Alianza Editoria-SEP, 1987 p. 149

y fugitivamente. Pero no aparece refleja y reduplicativamente, y menos aun como objeto propio de la filosofía. Dicho en otros términos: el objeto de la filosofía es trascendental”⁴⁸. Para Zubiri y Ellacuría, la filosofía debe exigir como meta de su trabajo este carácter trascendental de su objeto. Pues, una vez encontrado el objeto de la filosofía, debe mostrarse desde él, cómo toda la totalidad de la realidad queda explicada⁴⁹.

Zubiri siempre se planteó lo que llamó una metafísica intramundana⁵⁰, sin embargo nunca perdió de vista la trascendencia como el objetivo principal de la filosofía. Para Ellacuría este planteamiento es lo que da unidad al objeto de la filosofía en Zubiri. La realidad intramundana es una unidad física, que proviene de la materia. Zubiri convertirá esta unidad física en el objeto metafísico de la filosofía⁵¹. Para Zubiri, la metafísica no estudia una “realidad otra”, más allá de los sentidos y de los alcances de la inteligencia humana. La metafísica estudia esa misma realidad física, pero en otra de sus funciones. El carácter físico de la realidad tiene dos funciones una talitativa y otra trascendental. Así, la realidad tiene dos maneras de ser considerada, son dos niveles de la misma cosa, que están en ella y no en otra parte.

La realidad puede ser considerada talitativamente. Talidad es una categoría zubiriana para englobar un nivel de la realidad que, cuando se estudia filosóficamente, nos abre a la trascendencia de esta misma realidad. Ellacuría lo explica de la siguiente manera.

La pregunta por lo talitativo es ciertamente una pregunta por la realidad de algo, y por tanto, es una pregunta filosófica, aunque orientada toda ella hacia lo que de positividad tiene la realidad; la pregunta por lo trascendental va, sin embargo, más allá y se cuestiona por la realidad de algo, pero en tanto que realidad. No son dos preguntas inconexas, porque no se puede conocer lo que es una realidad en tanto que realidad –y menos lo que es la realidad- si no se vuelve la vista al carácter concreto de la realidad en cuestión, y porque el conocimiento del carácter real de algo ya tiene en germen la respuesta de lo que es en tanto que real⁵².

⁴⁸ Cf. I. Ellacuría, “La Idea de filosofía en Zubiri” en: *Escritos filosóficos II*, San Salvador, UCA editores, 1999 p. 381.

⁴⁹ *Ibidem*. p.383.

⁵⁰ Intramundano significa aquí en el mundo.

⁵¹ Cf. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri” op. cit. p. 386 : “La preferencia por el término metafísica proviene de *Sobre la esencia (1962)* pretende ser una filosofía primera: estudio de la realidad en cuanto realidad, bien desde una perspectiva intramundana”.

⁵² I. Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, op. cit. p. 457

Para Zubiri la talidad y la trascendentalidad son dos maneras de acercarse a la realidad, son dos *funciones* de ella misma, que no están separadas, pero que la inteligencia sentiente debe desentrañar.

α) Orden talitativo y trascendental

La talidad es un concepto sistémico. Es el sistema de notas que dan a una realidad su condición de *tal cosa real* y no otra. Es la identificación positiva de las cosas reales. Bajo su orden cae el sistema de notas que muestran a la realidad en su ser tal cosa. La talidad es la conformación de una unidad real. “según la consideración talitativa, la esencia es aquello según lo cual la cosa es tal realidad [...] Talitativamente la esencia es aquello por lo cual lo real es tal como es y no de otra manera”⁵³.

Cuando hablamos de una consideración talitativa se hace una identificación positiva de la cosa. Las notas esenciales no determinan una cosa sino que propiamente la constituyen como tal cosa. La sustantividad de una realidad es talificada mediante un determinando contenido y orden de sus notas: “Talificar es pues, conferir contenido a un sistema por se nota-de”⁵⁴. Así, el contenido talitativo de la realidad es específico y en cierta manera cerrado a la sustantividad de la cosa real. Una manera para comprender la talidad en Zubiri es ahondar en la afirmación de que la consideración talitativa es la identificación positiva de la cosa. Pues, las expresiones “hecho positivo” y “realidad positiva” tienen un valor porque designan el hecho o la realidad reconocida o reconocible *como tal* en virtud de un método objetivo. Por ejemplo, Zubiri considera que la ciencia es la mejor expresión de un reconocimiento talitativo de la realidad. De esta forma, el reconocimiento positivo, entendido como un reconocimiento talitativo, significa conocer lo que *rige de hecho* o lo que tienen realidad *efectiva*.

Lo trascendental por el contrario es inespecífico. Para Zubiri lo trascendental es lo que llama formalidad de la realidad. La formalidad es entendida como concepto o la esencia de una cosa. Lo trascendental se funda en lo talitativo, es decir en lo material y efectivo:

⁵³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, op. cit. p. 370

⁵⁴ *Ibidem*. p. 360

“trascendental significa para Zubiri el orden de lo real frente al contenido de notas que constituyen la cosa real. Esta consideración que identifica a trascendental con realidad es una abierta crítica a toda la filosofía idealista que ve el orden trascendental no en lo real, sino en un yo puro, y en sus categorías lógicas⁵⁵”. La talidad y la trascendentalidad no son órdenes distintos, sino que son funciones distintas de la misma realidad. La función talitativa es el reconocimiento efectivo de la realidad y la función trascendental es su reconocimiento formal.

La constructividad talitativa tiene una función trascendental: instaurar la realidad como algo de suyo. La esencia que talitativamente es un constructo de unidad y notas, trascendentalmente es un constructo de realidad, en que el término absoluto y principalmente es el constructo talitativo, al que compete la función trascendental⁵⁶.

La trascendentalidad y la talidad tienen una muy precisa articulación. Cuando consideramos la realidad en función del contenido positivo y concreto de ésta, nos movemos en el orden puramente talitativo. En cambio si se considera la cosa real en cuanto modo real de la realidad, nos hallamos en la función trascendental de la realidad. El orden trascendental, se nos abre sin salir del orden talitativo. En su interpretación, Ellacuría nos dirá que entre el orden talitativo y trascendental más que una analogía de la realidad, hay grados físicos de ésta. Así, lo que Ellacuría retoma de Zubiri es la certeza de que el orden trascendental no es ni un sistema de conceptos, ni un orden *a priori* que reposa sobre sí mismo. El orden trascendental es el orden de la realidad en cuanto tal: “y cómo tal, no reposa sobre sí misma, en las cosas que hay, sino que expresa los caracteres que la formalidad de lo real tiene por sí misma, en las cosas que hay es donde se encuentra inscrito el orden trascendental⁵⁷”.

Sin embargo, esto no quiere decir que el orden trascendental es algo *a posteriori*, puesto que la realidad cuyo último carácter es la esencialidad no es *a priori*, ni *a posteriori*. La realidad es una unidad coherencial, un absoluto de hecho. La realidad es, en palabras de Ellacuría, *pura factualidad*. Así, tenemos que el orden trascendental es una función de la realidad, un orden físico y efectivo que tienen las cosas. El orden trascendental no es un sistema, ni el concepto más universal que puedo tener de las cosas, es la estructura formal

⁵⁵ busca la cita creo que es del capítulo II

⁵⁶ *Idea de la filosofía en Zubiri, op.cit.* 417.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 418

de la realidad. Por eso resulta, que la tarea del metafísico no es construir sistemas conceptuales que reposen sobre sí mismos, sino humildemente inquirir en la factualidad de la cosa real. El orden trascendental no es el orden de la verdad, ni del objeto, ni del ente, ni del ser, es el orden de la realidad en cuanto tal. El orden trascendental es, entonces, un orden físico que se presenta en la impresión de realidad, expresión propia de la inteligencia sentiente.⁵⁸.

No obstante, es importante tener presente que al hablar de talidad y trascendentalidad no se proponen dos órdenes yuxtapuestos. Pues esto sería la vieja división entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Talidad y trascendentalidad son dos órdenes funcionalmente implicados y su implicación se hace presente de manera inmediata, en la impresión de realidad. Por esto, Ellacuría va a entender la metafísica de Zubiri como una física trascendental. Podemos decir, finalmente, que ese es el sentido en que Ellacuría, a partir de Zubiri, ha asumido del término trascendental⁵⁹.

Podemos concluir que Ellacuría retomará de Zubiri la idea de que la metafísica debe ser una forma de realismo y no una forma de logicismo. En la filosofía zubiriana hay toda una revalorización de lo físico. *Físico no es igual a natural*, por oposición a artificial o a la *physis* griega, es decir a aquello que tiene naturaleza propia. Físico, dice Ellacuría, es igual a real, “puro pleonismo, pero muy útil”. Para Zubiri lo físico no se opone a lo metafísico, “sino que es lo metafísico por excelencia”⁶⁰. La filosofía positivista había entendido a lo físico como lo positivo o lo empíricamente corroborable. Sin embargo, Zubiri no parte de esta concepción. Él da a lo físico el carácter de estructura formal y última de la realidad y es precisamente por esto que lo físico es formalmente metafísico, pues remite a este carácter. Lo metafísico no está, por lo tanto, en escaparse de lo físico hacía lo conceptivo por el rodeo del *logos* predicativo, de una construcción, sino en atenerse a lo que es físico, a lo que es real⁶¹.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*. p. 422

⁵⁹ Ahora bien, es necesario tener presente que al tener la inteligencia una singular función trascendental, el hombre está dirigido no solamente “hacia” las cosas de este mundo, sino incluso “allende” el mundo”. Aquí cobrará su sentido la pregunta por Dios a partir de la historia. “*La idea de filosofía en Xavier Zubiri*” op.cit. p. 423

⁶⁰ *Ibidem*. p.387

⁶¹ *Ibid.*

De esta forma, para Zubiri la realidad sólo nos es presente intramundaneamente, a través de la inteligencia sentiente. Los objetos de la inteligencia sentiente son intramundanos y por lo tanto no hay otro camino para la filosofía que la metafísica de este mundo. Zubiri comienza su metafísica con lo intramundano *no por ser lo más inmediato*, sino porque —sencillamente— es lo único que hay. No obstante, lo intramundano tiene una función trasmundana. Aquí, intramundano no se opone a trasmundano, sino a creado. La metafísica trasmundana se opone a la metafísica creada: “la mundanidad es, al menos inicialmente, la condición de acercamiento de lo real, no puramente conceptual, a la realidad, incluso a la realidad en cuanto tal”⁶². Por esto, la única metafísica que le es posible al ser humano, en su concreta situación mundana e histórica, es una metafísica inicial y constitutivamente intramundana, “Negarse a radicalizar la coincidencia intramundana de la realidad que nos es inmediatamente presente, sería negarse a la llamada de la realidad y a la llamada de la propia inteligencia filosófica”⁶³.

Este punto de arranque intramundano tiene su correlación en la inteligencia sentiente y es lo que Zubiri llama impresión de realidad. Siguiendo esta idea, la inteligencia por su índole formal está abierta a la realidad en cuanto tal, pero a modo de impresión sentiente de realidad. Así, Ellacuría sostendrá que, a partir de la impresión de realidad, hay un replanteamiento del concepto de esencia. Pues en la metafísica zubirana, la esencia debe conquistarse desde las cosas mundanas. En Zubiri el concepto de esencia tiene primariamente un carácter intramundano. La esencia es una estructura, un constructo de notas «de suyo» que constituyen la formalidad de la cosa real⁶⁴.

Esta manera de comprender la esencia remite, sin duda, al modo en que Zubiri entiende la inteligencia. Pues, como habíamos mencionado antes, el principio explicativo de la realidad depende de una teoría de la inteligencia y una nueva idea de filosofía dependerá de ese principio de la realidad :“Siempre que haya una nueva idea de ese principio, en función de una nueva idea de acceso cognoscitivo a la realidad, estaremos ante una nueva filosofía y ante una nueva idea de filosofía”. El proceso puede representarse de a manera siguiente:

⁶² I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.* p. 392

⁶³ *Ibidem.* p. 393

⁶⁴ La profundización de esto será justamente la caracterización de la esencia como una estructura dinámica.

NUEVA IDEA DE INTELIGENCIA →	NUEVO PRINCIPIO DE LA REALIDAD →	NUEVA IDEA DE FILOSOFÍA
------------------------------	-------------------------------------	----------------------------

Así, podemos decir que, a partir de la forma en que Ellacuría asume la filosofía de Zubiri, la filosofía de Ellacuría busca ser, antes que una filosofía de la liberación, una metafísica. Ya que, antes de fundamentar una praxis política busca desarrollar una teoría general de la realidad para respaldar su aporte y una idea de inteligencia que permita conceptualizar la dimensión histórica de la realidad.

Entonces resulta necesario explicar cómo, a partir de esta manera de entender la filosofía, es posible dar un salto a la comprensión de la dimensión histórica de la realidad como objeto de la filosofía. Con este fin, es preciso traer a primer plano lo que Zubiri llama la *estructura dinámica de la realidad* y otros conceptos de la metafísica zubiriana que están englobados en lo que Ellacuría llamó: *realismo materialista abierto*.

d) Realismo Materialista Abierto

Realismo materialista abierto es el término sintético de la interpretación que Ignacio Ellacuría hace del pensamiento de su maestro Xavier Zubiri. El realismo materialista abierto es también una base para que Ellacuría desarrolle su propio pensamiento político.

Zubiri no habla expresamente de los asuntos ciudadanos o políticos [...] sabe de la importancia de esos asuntos y forma un pensamiento que en su realismo materialista abierto o trascendente, posibilita ir a ellos, incluso lanza hacia ellos para poder aprehender lo que tienen de realidad⁶⁵.

Así, lo que se propone hacer en este apartado es esclarecer el vínculo entre la interpretación que hace Ignacio Ellacuría de Zubiri y la propuesta ellacuriana de colocar a la realidad histórica como el objeto de la filosofía. Esto para, siguiendo el objetivo del capítulo, mostrar los antecedentes metafísicos y las categorías epistemológicas de *Filosofía de la realidad histórica*. Por esta razón se irá deshebrando el término ellacuriano de realismo materialista abierto, para comprender cómo el pensamiento de Zubiri representa para nuestro autor un

⁶⁵ I. Ellacuría, “Zubiri cuatro años después” en: *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA editores, 2001, p. 401.

horizonte filosófico nuevo. Horizonte, que como hemos visto, lo provee de un nuevo realismo y una nueva idea de inteligencia. Lo cual permitió al vasco-salvadoreño acercarse a asuntos políticos desde una perspectiva filosófica⁶⁶.

α) Realismo Materialista

Como hemos visto, para Ellacuría el objeto de la filosofía de Zubiri es la realidad, “el todo de la realidad dinámicamente considerada”⁶⁷. Con el todo de la realidad dinámicamente considerada Zubiri se refiere, como hemos visto a la realidad intramundana. Esta realidad intramundana es «de suyo» una unidad física que proviene de la materialidad de la realidad. En esta materialidad se funda la unidad de lo real, “toda respectividad es material, aunque no sólo material y toda materialidad es respectiva, aunque no en su carácter abstracto de material, sino en su carácter concreto de «realidad» material”⁶⁸. Es decir que, el objeto de la filosofía no es formal. El objeto de la filosofía es una unidad material que posteriormente se convierte en su objeto formal. Así, “lo que físicamente es el principio de la unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía”⁶⁹. Es decir que lo metafísico, no es sino lo físico considerado desde su realidad. Esta unidad física, que se convertirá en el objeto de la filosofía, será para Ellacuría la realidad histórica.

Ellacuría va conformando esta interpretación de la filosofía de Zubiri desde la lectura de *Sobre la esencia* (1962) y *Estructura dinámica de la realidad* (1989) y expone con este talante la filosofía zubiriana en varios textos. Uno importante es el artículo “Superación del reduccionismo idealista” en el que nuestro autor va mostrando el realismo material de Zubiri desde la discusión en torno al idealismo que circunda a la filosofía moderna occidental. Ellacuría considera que el pensamiento zubiriano es una afrenta al racionalismo de la modernidad y al idealismo al que este racionalismo conduce. En este sentido, el

⁶⁶ Cf. Héctor Samour, *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría. op cit.* p. 16. “En esta filosofía (Sobre la esencia, Zubiri) 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 cual 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”.

⁶⁷ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica. op.cit.* p. 25.

⁶⁸ *Ibidem.* p. 26.

⁶⁹ *Ibidem,* p. 27.

pensamiento de Zubiri es una denuncia de la metafísica que encubre bajo el rótulo de “racional” prácticas de dominación⁷⁰. En la metafísica que Zubiri propone hay un intento de superación de esta filosofía idealista. Por esta razón Ellacuría encuentra en la metafísica zubiriana un escalón para desarrollar un pensamiento que se haga cargo de la realidad de latinoamericana.

El «reduccionismo idealista», como lo llamó Zubiri, es el resultado de dos desviaciones de la filosofía: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Dichas desviaciones surgen de la incapacidad de cierta filosofía para enfrentar y conceptuar la realidad. Para Zubiri, la filosofía ha reducido la realidad a objetos mentales, impresiones, imágenes intermedias entre nuestro «yo» y el «mundo exterior». Estas imágenes pierden lo propio de la realidad (lo «suyo» de la realidad), pierden las notas que tiene «de suyo» la realidad material. Las desviaciones que llevan a esta reducción tienen como fuente la separación de las capacidades humanas en dos facultades distintas y opuestas. Por un lado, estaría la capacidad humana de la sensibilidad y, por otro, la capacidad humana de la intelección. Desde Parménides, denuncia Zubiri, el sentir es una capacidad que se separa del entender, al ser entendida como un momento primario e irracional de nuestra comprensión de la realidad. La capacidad de entender, por otro lado, se concibe como una actividad, no sólo posterior al sentir, sino como una elaboración racional objetiva, que nos permite dar cuenta de la realidad con pretensiones de verdad⁷¹. Es entonces cuando se deja de lado el sentir y la intelección se vuelve la principal facultad humana, la facultad apropiada para dar cuenta de la realidad y conocerla: “entender algo, es entender qué es⁷²”.

1) Logificación de la inteligencia

Con la idea de la logificación de la inteligencia Zubiri sostiene que los análisis epistemológicos desarrollados en la modernidad restan importancia a la sensibilidad en el

⁷⁰ I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, en *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA Editores p. 404.

⁷¹ Cf. X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, op.cit p. 116 “Una cosa se nos dice, es sentir, otra entender. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: entender es posterior a sentir, y esta posteridad es una posición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea”.

⁷² *Idem*.

problema de cómo conceptuamos la realidad. Para esta filosofía inteligir es aprehender lo dado por los sentidos a la inteligencia. Es decir que al inteligir se concibe y se juzga lo que fue dado por los sentidos. Esta es una función de la inteligencia que Zubiri llama *conciopiete*. Zubiri sintetiza el concebir y el juzgar en el término inteligencia concipiente (que no es algo distinto de la inteligencia, sino una de sus funciones). El acto propio de la inteligencia concipiente es juzgar y concebir lo dado a ella por los sentidos.

De acuerdo con Zubiri al centrar el estudio y descripción de los actos intelectivos en la función concipiente de la inteligencia, se reduce el papel que éstos juegan en la intelección. De este modo, se van reduciendo el total de las funciones de la inteligencia a una sola función: la lógica de declarativa. Esto es precisamente lo que Zubiri llama logificación de la inteligencia: “la intelección se fue subsumiendo progresivamente en el ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y *logos* predicativo”⁷³. Inteligir, es inteligir que algo “es”. Esta reducción significa entonces, un acotamiento restrictivo del ser y de la intelección al terreno de la lógica, pues decir que algo es, significaría predicar su existencia, dentro del marco de la lógica.

Esta reducción no distingue la verdad de los contenidos de la predicación de la verdad de la realidad. Suponer que podemos dudar de la existencia del mundo exterior porque nuestros contenidos mentales bastan para predicar existencia de algo es una muestra de la falta de distinción entre la verdad de los contenidos reales y los mentales. Esto ocurre cuando se subsume la estructura de la realidad a las estructuras lógicas. El argumento escéptico del sueño planteado por Descartes en sus meditaciones es un ejemplo de la confusión entre el objeto formal y el objeto material de la filosofía. Paralelamente a esta manera de entender el conocimiento, la filosofía va construyendo un sujeto solipsista, incapaz de reconocer algo fuera de su “yo”, pues los *otros* fuera de él, tienen carácter de objetos. La logificación de la inteligencia se entiende como la reducción de la capacidad de inteligir a un proceso primordialmente racional. En este proceso las estructuras lógico-mentales se imponen a las estructuras de la realidad, reduciendo la inteligencia a su dimensión de *logos* lógico⁷⁴. Con esta crítica Zubiri no pretende negar el aspecto racional de la intelección, sino evitar reducir las capacidades intelectivas humanas a un punto en que

⁷³ I. Ellacuría, “Superación del reduccionismo idealista”, op.cit. p. 405

⁷⁴ Cf. H. Samour, *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*, op.cit. p. 31

pierden la posibilidad de conceptuar adecuadamente la realidad. La inteligencia concipiente es un momento posterior de la intelección y no el momento primario y más importante de nuestro enfrentamiento con la realidad. En este sentido, el conocimiento científico no es el acto principal de la inteligencia, pues presupone o implica una logificación de la inteligencia. La inteligencia concipiente es un modo necesario de intelección, pero es un modo posterior como actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. Con esto Zubiri y Ellacuría se separan del realismo científico, pues las descripciones de la realidad en términos de la matemática y la física son posteriores y no constituyen la conceptualización más cercana a la realidad en tanto que realidad.

2) La entificación de la realidad

La entificación de la realidad es la segunda vertiente del reduccionismo idealista. Con entificación de la realidad no sólo se entiende un olvido del ser a la manera de Heidegger, sino que “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”⁷⁵. La realidad se ha reducido a un modo de ser, el modo primordial del ser pero al final un *modo de ser*. Esto da a la realidad el carácter de ente, de ahí el término “entificación de la realidad”. No se trata de la filosofía deje de lado la pregunta por el ser, sino que debe redimensionar ese problema. El ser radica en la realidad y en este sentido sería una actualización ulterior de la realidad, que evita el subjetivismo: “Radicar el ser en la realidad y no la realidad en el ser es uno de los propósitos fundamentales de la filosofía zubiriana [...]”⁷⁶.

La logificación de la inteligencia y la entificación de lo real convergen en que el “es” de la intelección consiste en el “es” afirmativo y el “es” inteligido constituye el carácter entitativo de la realidad⁷⁷. Éste es el camino que ha seguido la filosofía europea. Un camino trazado en términos idealistas.

⁷⁵ “Superación del reduccionismo idealista” *op.cit.* p.409.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ “Superación del reduccionismo idealista” *op.cit.* p.410

Una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser, haciendo la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo) resultaría que *esse es percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultaría que *esse es concipi*; la tesis del idealismo lógico⁷⁸.

Este olvido de la realidad va de la mano de la creencia en la tradición filosófica de que la realidad es una construcción, es un ente producto de la reflexión. Esta realidad como construcción no tiene notas propias. No tiene características de «suyo», sino las que el sujeto le da. Tanto la logificación de la inteligencia como la entificación de la realidad convergen en la pérdida del objeto de la filosofía y en la capacidad para conceptuar este objeto.

La recuperación de la realidad como objeto de la filosofía y la capacidad para actualizarla (en la inteligencia sentiente) conforman la superación del reduccionismo idealista. Esta superación muestra el carácter material de la filosofía de Zubiri y porque es tan importante para Ellacuría retomar esta filosofía, que tiene como objeto a la realidad. La superación del reduccionismo idealista plantea la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. Esta actualización no tiene un carácter “intencional” como en Husserl, no es una remisión de sentido, sino que tiene un carácter claramente físico. En la impresión de realidad, como la llama Zubiri, se actualiza *físicamente* la realidad y su respectividad con el ser.

3) Superación del reduccionismo idealista

En la filosofía de Zubiri la superación del reduccionismo idealista está trazada desde dos líneas argumentativas. La primera es el análisis de la inteligencia y de los hechos intelectivos. El resultado de este análisis propone, por un lado, que la inteligencia es sentiente. Es decir, que está formada por la conjunción entre la capacidad de inteligir y la capacidad de sensibilidad. Por otro lado, propone que inteligir consiste en la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. La segunda vertiente de la argumentación es un

⁷⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial 1985 p. 437

análisis de la formalidad de la realidad, que recupera a ésta como el objeto de la filosofía. Ambas líneas de análisis llevarían a superar correspondientemente la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Cada una de estas vertientes argumentativas corresponde a las dos obras principales de Zubiri: *Sobre la esencia* (1962) e *Inteligencia sentiente* (1980). Aunque *Inteligencia sentiente* fue publicada posteriormente a *Sobre la esencia*, en el conjunto del pensamiento zubiriano *Inteligencia sentiente* ocupa un lugar argumental anterior a *Sobre la esencia*. En ese sentido es condición para poder proponer a la realidad como objeto principal de la filosofía.

β) El carácter de «abierto» del realismo materialista

En sus distintas revisiones, Ellacuría se adelanta a cualquier interpretación idealista de la metafísica zubiriana y deja claro que en la filosofía zubiriana lo autónomo no es la inteligencia, sino la realidad. Ya que la inteligencia remite formalmente a la realidad. “El *primum cognitum* intelectual es, por tanto, la realidad, porque en su primariedad la inteligencia es mera actualización [...]”⁷⁹. La inteligencia es formada por la realidad misma, sus posibilidades se determinan a partir de la realidad que se actualiza en ese primer momento intelectual que es la impresión de realidad. En este primer momento intelectual, la inteligencia se abre a lo trascendente. En la apertura quedan expuestos no sólo el campo de lo real, sino también 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 es”⁸⁰. Ellacuría encontrará en este realismo materialista abierto o trascendente que la prioridad de la realidad, frente a cualquier construcción subjetiva, es un principio para resolver de manera racional cualquier problema. De entrada permite resolver el problema de la determinación del objeto de la filosofía.

Pero también este realismo materialista abierto, abre —valga la redundancia— una perspectiva distinta a la pregunta por Dios. La diferencia está en desde dónde nos preguntamos por la talidad divina —como la llama Zubiri—. Al asumir el realismo

⁷⁹ H. Samour, *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*. op.cit. 35.

⁸⁰ *Idem*.

materialista de Zubiri, Ellacuría reafirmará su opción por una teología en la que Dios se muestra al pueblo en la historia. Para Ellacuría la apertura hacia la cuestión divina es, claro está, un asunto personal. Pero sobre todo, es una cuestión que queda abierta a una realidad histórica concreta, a la historia de un pueblo. De esta forma, tenemos que para Ellacuría, el realismo materialista abierto de Zubiri, no sólo es la posibilidad de plantearse los asuntos políticos y sociales con miras a una filosofía de la liberación. Pues, la metafísica de Zubiri representa también para nuestro la posibilidad de la pregunta por Dios desde la historia y en ese sentido una teología de la liberación también. Sobre esto escribe Ellacuría en *El objeto de la filosofía*.

Por este camino Dios no queda excluido del objeto de la filosofía, cuando este objeto se entiende como realidad histórica. Dios no puede aparecer inicialmente en el discurso filosófico, simplemente porque su presencia no cabe junto a otras realidades intramundanas. [...] Lo que sucede es que la realidad intramundana últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica. 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 ni 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 histórica⁸¹.

De esta manera resulta claro que la metafísica de Zubiri es, para nuestro autor, la posibilidad de pensar la realidad desde un horizonte abierto al desarrollo de una filosofía de la liberación y también de una teología de la liberación.

Queda entonces por exponer, el otro tema importante que Ellacuría retomará de Zubiri. Este tema es el carácter dinámico de la realidad. Pues, si bien la realidad debe ser el objeto de la filosofía, esta realidad debe ser considerada en movimiento.

1) Estructura dinámica de la realidad

Queda claro que la realidad tiene prioridad como objeto de la filosofía y que esta realidad es abierta, es trascendente. En la metafísica de Zubiri la realidad es comprendida como una

⁸¹ I. Ellacuría “*El objeto de la Filosofía*” en: *Veinte años de Historia en El Salvador. Escritos políticos*. Tomo I. San Salvador, UCA editores, 1999. p. 90

estructura que nos abre a todas las posibilidades, a todos los modos de ser de la realidad. Esta apertura no sería posible si la estructura de la realidad no fuera dinámica, pues en eso radica su apertura. La estructuralidad y el dinamismo de la realidad no son dos momentos inconexos. La realidad es ante todo un sistema de notas, donde lo más importante es la sistematicidad de las notas y no la nota misma. Esta sistematicidad es cíclica y cerrada.

La idea de estructura tiene para Zubiri un lugar central. Pues entenderá la realidad como una estructura, como un sistema de notas esenciales y adventicias que la constituyen. Este sistematismo es la unidad coherencial de la cosa y cada nota del sistema es una *exigencia física* de constitución, dado el sistema al que pertenece. Al carácter estructural de cada cosa real responde el carácter estructural del cosmos entero. Es precisamente aquí donde vemos surgir el dinamismo. Partimos de que las cosas reales son sistemas de notas que se determinan y accionan entre sí según las exigencias físicas del sistema. Por esto la realidad es formalmente activa. Hay una conexión entre las notas y el sistema de notas que obliga a que haya actividad. Es una exigencia nuevamente física y por tanto, en el contexto de la filosofía zubiriana, formal y metafísica.

La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí, de modo que los momentos no dinámicos son 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 son⁸².

Para Zubiri, los dinamismos aparecen en distintos niveles, pues hay distintos niveles de las notas en cada cosa real. El primer dinamismo de la realidad que Zubiri describe es el de la *concreción*, que en su función talitativa, es lo que positivamente llamamos *variación*. Hay para Zubiri otro dinamismo más complejo, correspondiente a las notas constitutivas de los seres vivos. Este dinamismo es la expresión y la manifestación. Zubiri lo llama, el dinamismo de la alteridad, porque es el dinamismo por medio del cual una estructura da de sí misma a otra estructura. Este dinamismo puede verse en algunos casos como repetición. Es decir, como la multiplicación de elementos iguales, por ejemplo en los seres vivos más básicos como las

⁸² I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", *op.cit.* p.426

células. En otros casos, esta forma de dinamismo es generación y originación. Aquí hay lugar para la evolución o para lo que Zubiri llama, un incremento de realidad en la estructura de la cosa. Toda la realidad aparece de esta manera unificada en un dinamismo que va incrementado la realidad de la estructura. Para Zubiri es este dinamismo intrínseco a la estructura de la realidad es el que ha desarrollado y ordenado el mundo. De acuerdo a este orden han surgido distintos tipos de materia, de espacio y de leyes.

El dinamismo posibilita la individuación progresiva, en un ordenamiento total, que no es el supuesto sino el resultado de la evolución. Gracias a este dinamismo hay un crecimiento individualidad (sic) y en mismidad. Desde la estabilidad de las grandes moléculas hasta la estabilidad del ser vivo, que ya no es mera persistencia, sino positivo esfuerzo por persistir en su propia estructura de por sí dinámica. Se da así progresiva interiorización, que va desde la interiorización nuclear de las primeras células a la formalización creadora de los animales superiores⁸³.

Es aquí donde aparece de manera particular el ser humano y en él el dinamismo toma una forma más precisa. En él, la inteligencia desata el dinamismo de la personalización, que es el apoderamiento de las posibilidades y la concreción de estas posibilidades. Por este dinamismo se realiza la constitución activa de la personalidad. Este dinamismo es también para con los otros. Según Zubiri cada persona está vertida hacia las otras personas de manera intrínseca. Es entonces cuando el dinamismo se muestra como dinamismo de comunización y nuestra sistematicidad queda constituida como cuerpo social. Es hasta aquí donde se desata el dinamismo de la historia. El dinamismo de la historia es la actualización de las posibilidades del cuerpo social en cuanto tal. “Es un dinamismo de incorporación, un dinamismo de mundificación, que va constituyendo, en cada época histórica, nuestro mundo”⁸⁴. Para Ellacuría la concepción de estos dinamos es uno de los grandes méritos de Zubiri.

La importancia de la noción zubiriana de dinamismo radica en la manera en que Ellacuría va a trasladar esta noción a la historia. Pues Ellacuría retomará este planteamiento para explicar qué es aquello que mueve a la historia, cuál es el motor de la historia. En este

⁸³ *Ibidem*. p. 427

⁸⁴ *Ibidem*. p. 428. Sobre esto mismo Ellacuría escribe: “cuando la versión de cada uno de los otros es estrictamente personal, entonces, el dinamismo es también estrictamente nuevo. Es el dinamismo del amor, en su forma de común personal, cuyo resultado es una comunidad y no meramente un cuerpo social. En esta línea aparece, así mismo la posibilidad de devenir otro sin dejar de ser quien es”.

sentido, podemos decir que, de alguna manera, Ellacuría trasladará el dinamismo de Zubiri de una metafísica a una concepción de la historia, de forma similar a la que Engels y Marx trasladan el materialismo dialéctico a su concepción de la historia en el materialismo histórico. Pienso que esto no sólo abre la discusión que Ellacuría mantuvo con Marx y Engels a lo largo de *Filosofía de la realidad histórica*. Sino que, además, es el inicio de la filosofía ellacuriana de la historia. Es una base y un punto de partida⁸⁵. Esto reafirma la hipótesis, con la que iniciamos el apartado, de que Ellacuría no es solamente un estudioso y divulgador de la filosofía de Zubiri, sino que su estudio estaba en buena parte destinado a constituir una base argumentativa para su propia filosofía. En este sentido, la filosofía zubiriana no es solamente una etapa en la formación de Ellacuría, sino que es un momento de su filosofía. Pues, no es posible entender la manera en que Ellacuría propone a la realidad histórica como objeto de la filosofía y su argumentación hacia una filosofía de la liberación, sino se comprende primero desde Zubiri, el realismo materialista abierto y la idea de una estructura dinámica de la realidad.

Esto cobra más importancia porque en la filosofía de Zubiri hay un análisis de los dinanismos a nivel trascendental. Para comprender el dinamismo en su función trascendental es necesario que partamos de que cada cosa real es en sí misma estructural. Por lo tanto, cada cosa, en y por sí misma, tendrá su propia estructura trascendental. Ahora, si cada cosa está estructurada trascendentalmente, también lo está la totalidad de éstas. Esto quiere decir que en su función trascendental las cosas no están simplemente “conectadas” de manera ordenada, porque precisamente hay algo en la realidad que las lleva a estar en conexión. Según Zubiri, todas las cosas están vertidas las unas sobre las otras y forman una estructura metafísica que Zubiri llama precisamente, *mundo*. El mundo es: “La respectividad de cada cosa real en cuanto real, con todas las demás, que en el caso de las realidades “mundanas” es una versión real física, que posibilita toda ulterior conexión. Está conexión queda fundada y principiada en la concreta forma de realidad, que es cada una de las cosas reales en la intrínseca respectividad que le es propia, en tanto tales cosas reales, el ser de cada de ellas”⁸⁶.

⁸⁵ Este aspecto se retomará más adelante en el capítulo II.

⁸⁶ *Ibidem*. 439.

Las cosas están siempre en función de las otras. Aquí debemos leer “función” en un sentido estrictamente físico. Esta funcionalidad es según Ellacuría la causalidad metafísica. La funcionalidad o conexión entre las cosas es dinámica. Las cosas son de por sí, dinámicas porque son respectivas. Así, la respectividad es la sede de la causalidad. Este dinamismo es fundamental pues en él se hallan las distintas clases de dinamismos. El dinamismo es dar de sí. La estructura de la realidad da de sí, una nueva posibilidad de esa misma estructura de manera constante y permanente. Por esto, la pregunta por el cambio o por el movimiento no es una pregunta distinta de la pregunta misma por la realidad. La filosofía estudia la totalidad de la realidad en su constante y permanente dar de sí. “Las cosas se mueven porque el universo está en movimiento. Aún en este nivel mínimo de dinamismo se cambia porque se deviene y no se deviene porque se cambia⁸⁷”. El dinamismo entendido como dar de sí, es para Zubiri y también para Ellacuría liberar. Es decir, que la estructura de la realidad entrega, abre, libera, nuevas posibilidades para esa estructura. Dar de sí, no es desarrollarse o avanzar conforme a un fin. Dar de sí, es liberar nuevas posibilidades sobre la base de la estructura de la que se parte.

Ahora bien, el dinamismo como dar de sí, será trasladado por Ellacuría a la historia. De esta forma la historia, es por principio, una liberación. Es un dar de sí nuevas formas de vida a la realidad histórica concreta. Por esto, es fundamental, para el proyecto ellacuriano que la realidad histórica se coloque como el objeto de la filosofía. Pues, de esta manera, las posibilidades de plantear justificadamente una filosofía de la liberación, encuentran su base en una metafísica. Y se desprenden de una concepción de la realidad. De tal suerte que, la filosofía de la liberación que se desarrolle no sería un imperativo ético, moral o político, sino un imperativo metafísico. Con esto, vamos mostrando la importancia que la metodología ellacuriana tiene para desarrollar una filosofía de la liberación. Pues, si su planteamiento es correcto, es un método que puede seguir cualquier pensador que busque desarrollar una filosofía con estas características. Incluso, hace posible desarrollar creativamente la filosofía de Ellacuría que quedó truncada por su muerte. Sería, usando términos ellacuriano, la transmisión tradente de una filosofía⁸⁸.

⁸⁷ *Ibidem*. 433.

⁸⁸ Ellacuría, como veremos más adelante, planteará la historia como transmisión tradente de posibilidades.

Lo anterior hace necesario reconocer que el término «dar de sí». es uno de los más originales de la filosofía zubirina y mi modo de ver, también de la filosofía escrita en español. Cuando decimos que una cosa o una situación da de sí, hacemos referencia a que la cosa o situación nos está abriendo a todas sus virtualidades y posibilidades. Esta apertura proviene de la cosa misma y posteriormente habrá que apropiarse de alguna de esas posibilidades. También en un sentido negativo decimos, por ejemplo, que una amistad ya dio de sí, cuando por la manera en que está dada, no tiene más posibilidades de mantenerse y seguir creciendo. La relación ya ha dado de sí todas sus posibilidades. La historia también dará de sí todas sus posibilidades y virtulidades y será necesario que el cuerpo social se apropie de alguna de estas posibilidades.

Sin embargo, el término dar de sí, está ejemplificado numerosas veces por Zubiri con modelos biológicos y evolucionistas. Si trasladamos esto a la historia nos encontraríamos con una concepción histórica desarrollista, evolucionista. Una concepción en nada distinta, de la ideas plateadas en la modernidad, que Ellacuría busca rebasar. En este sentido, el término dar de sí, debe referir un contenido concreto, histórico y material. De otra forma corre el riesgo de convertirse en lo mismo que se busca criticar. La apuesta filosófica de Ellacuría es, a un mismo tiempo, su propuesta más original y la más peligrosa. Pues, de lo dicho en el párrafo anterior, puede seguirse que, si la metafísica de la que parte Ellacuría, sigue enmarcada en los límites de la modernidad, también lo estará su filosofía de la liberación, tal como ocurre con la filosofía idealista y la política que se desprende de ésta.

[La filosofía de Zubiri] desde mi experiencia iberoamericana, 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. En América Latina y en el Tercer Mundo, se aprecia con crudeza la gravedad de la trampa idealista, transmitida sobre todo por la filosofía y la teología tradicionales, pero también por el lenguaje político⁸⁹.

Como es posible ver, Ellacuría considera que la filosofía de Zubiri, supera los idealismos de la modernidad y como una filosofía ultracopernicana, es capaz de contribuir a la teorización

⁸⁹ I. Ellacuría, “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri” en: *Escritos filosófico* III. San Salvador, UCA editores, 2001. p. 402.

de asuntos políticos en América Latina. Es ahí desde donde nuestro autor dará el salto hacia la construcción de su filosofía.

e) La realidad histórica como objeto de la filosofía

A partir del realismo materialista abierto comienza una línea argumentativa que permite a Ellacuría proponer un objeto de la filosofía. Este objeto es la realidad histórica dinámicamente considerada. Para Ellacuría, la realidad histórica es la unidad física que nuestro autor tratará metafísicamente. El dinamismo de la historia es la forma más acabada de esa realidad, de ahí su elección. A partir de esta revisión de la filosofía zubirana, podemos claramente identificar la metafísica detrás del proyecto ellacuriano y porque eligió a la realidad histórica como la categoría más pertinente para englobar el objeto de su filosofía. Pues, nuestro autor parte del dinamismo de la historia de Zubiri y de la idea de que la realidad en su totalidad debe ser el objeto de la filosofía.

La realidad histórica es el «objeto último» de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad. Evidentemente, esta grave afirmación no puede ser el inicio de la filosofía, sino que tan sólo puede sostenerse como resultado de toda una labor filosófica⁹⁰.

Esta cita, tomada del artículo *El objeto de la filosofía*, —que posteriormente se convirtió en la introducción de *Filosofía de la realidad histórica*— constituye una importante indicación para nuestra tarea, pues reafirma el carácter sistemático de la filosofía de Ellacuría y el escalón que la filosofía de Zubiri constituye en este proyecto. Así al final de *La superación del reduccionismo idealista*, Ellacuría escribe.

No es evadiendo la modesta realidad que se nos hace físicamente en los sentidos como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y retomando todos sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer, como el hombre captará y será captado por más realidad y será no sólo más inteligente, sino en definitiva más real, más hombre⁹¹.

⁹⁰I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 85

⁹¹ I. Ellacuría “Superación del reduccionismo idealista” *op.cit.* 643

Sin dejar de lado la belleza de la cita, puede verse que Ellacuría retoma el pensamiento de Zubiri en al menos dos sentidos. El primero es la determinación de la realidad objeto de la filosofía. Ellacuría busca centrar la reflexión en aquello que constituye la realidad concreta (material) de lo humano. Desde esa reflexión es posible plantear y redefinir la situación humana en el terreno social y político. En segundo lugar, el realismo de Zubiri propone una inteligencia que no recae en el vicioso problema del puente entre el sujeto y el objeto. Sujeto y objeto en la teoría del conocimiento están separados abismalmente, pero también artificial y derivadamente. En cambio la inteligencia sentiente trabaja desde el concepto de actualización y verdad para entrar en la realidad. En la *Filosofía de la realidad histórica* la impresión de realidad abarcará no sólo la inteligencia, sino también la volición y la praxis. Pues en estos aspectos subyace también el enfrentamiento sentiente con la realidad. De esta forma, Ellacuría está en posibilidad de determinar el objeto de su filosofía como una unidad material, utilizando conceptos que puedan dar cuenta de ese carácter respectivo, material, estructural y dinámico de la realidad.⁹²

⁹²I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit. p. 30.

SEGUNDA PARTE

LA REALIDAD HISTÓRICA COMO OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Este trabajo tiene como objetivo central mostrar la importancia metodológica de *Filosofía de la Realidad Histórica* de Ignacio Ellacuría para la construcción de una filosofía de la liberación y las categorías metafísicas que se encuentran detrás de este proyecto. De modo particular, en este capítulo se busca exponer la categoría de «realidad histórica» a partir del artículo “El objeto de la filosofía” (1980) y *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Esta exposición busca tener como hilo conductor el camino que Ellacuría siguió para proponer a la realidad histórica como el objeto de la filosofía.

En el capítulo anterior se habló acerca de cómo Ignacio Ellacuría fue inclinando su proyecto filosófico hacia la fundamentación de la realidad histórica como categoría metafísica. De la misma forma se mostró cómo detrás de esta inclinación se encuentran, por un lado, la metafísica y la teoría de la inteligencia de Zubiri, y por otro, la apremiante realidad salvadoreña con el inicio de la guerra civil. De igual manera, en el desarrollo del proyecto filosófico ellacuriano se encuentran el nacimiento de la Teología de la Liberación y el diálogo con la filosofía marxista. Estos diversos elementos van configurando en la filosofía de Ellacuría la necesidad de fundamentar una praxis histórica de liberación, sobre la base de una metafísica y una teoría de la inteligencia que no arrastren los problemas idealistas y subjetivistas de la filosofía moderna, que como el mismo Ellacuría afirma, reducen la realidad al ser y encubren, bajo el mote de racional, una realidad injusta.

Después de considerar estos elementos es posible avanzar hacia la exposición y el análisis de la categoría de Realidad Histórica, para explicar su significado y relevancia en el proyecto filosófico ellacuriano. Esta explicación es un paso necesario para comprender la obra de Ellacuría como una aportación metodológica hacia la construcción de una filosofía de la liberación.

Ellacuría se pregunta en su artículo “El objeto de la filosofía”: “¿cómo justificar metafísicamente esta opción de la realidad histórica como objeto de la filosofía?”¹.

¹. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos*, Tomo I. San Salvador, UCA editores, 1999, p 88.

Nuestro autor considera que su propuesta debe ser el resultado de toda una labor filosófica, pues proponer una categoría no significa simplemente estrenar en el lenguaje filosófico una palabra o término nuevo. Se trata del establecimiento de un horizonte, un marco conceptual entero desde el cual sea posible tratar filosóficamente los problemas de la realidad². Así, después de exponer en el capítulo anterior la metafísica de la que parte nuestro autor, ahora es necesario mostrar la concepción que Ellacuría tenía de la historia; pues como afirma, en *Filosofía de la realidad histórica*, el dinamismo principal de la historia es la praxis. En este sentido, si Ellacuría busca fundamentar una filosofía de la liberación, lo hará desde su manera de concebir la historia y para esto es central colocar a la realidad histórica como objeto de la filosofía³.

Para alcanzar los objetivos propuestos nos remitimos al artículo “El objeto de la filosofía” y a la obra póstuma de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, con el fin de complementar esta exposición. No obstante, esta revisión no está exenta de dificultades interpretativas derivadas de las circunstancias en que fue publicada *Filosofía de la realidad histórica*; pues al publicarse después del asesinato de Ellacuría la obra no pudo ser revisada por él. Esto nos hace imposible conocer, por un lado, parte importante de las conclusiones del texto y por otro lado, recordando el carácter perfeccionista de nuestro autor, tampoco tendremos certeza de las áreas que Ellacuría, tal vez, hubiera eliminado del cuerpo del texto⁴. Estas dificultades, no obstante, no demeritan la originalidad de la obra de Ellacuría y su importancia para el pensamiento de América Latina.

Así, este capítulo busca responder a la pregunta ¿por qué debe ser la realidad histórica el objeto de la filosofía? Esto con el fin de traer a primer plano los pasos que Ellacuría siguió para proponer esta categoría. Buscamos exponer el camino de nuestro autor, precisamente porque para esta investigación es central mostrar que esos pasos

² Juan José Bautista, “¿Qué significa pensar desde América Latina?” Trabajo presentado por el autor en el homenaje de Enrique Dussel en sus 70 años. 5 de junio de 2005, p. 3.

³ Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, op.cit. pp.468-473.

⁴ Sobre este punto, Antonio González escribe en su prólogo a *Filosofía de la Realidad Histórica*: “nos consta que según su proyecto, el libro habría de haber abarcado varios capítulos además de los cuatro contenidos en estos cuadernos. Todavía en 1987, Ellacuría dictó un curso en San Salvador sobre el <<sujeito de la historia>>, destinado a continuar lo hasta entonces publicado.[...] Otros dos capítulos, uno sobre el <<sentido de la historia>> y otro sobre la <<praxis histórica de liberación>>, no llegarían nunca a ser escritos. *Filosofía de la Realidad Histórica*, op.cit, p. 11

constituyen en sí mismos una contribución al desarrollo de una filosofía que busque fundamentar prácticas de liberación.

§ 1. LA DETERMINACIÓN DEL OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Para Ignacio Ellacuría el «objeto» es el tema central de una determinada filosofía o metafísica. En este sentido, nuestro autor afirma, al igual que Zubiri, que sólo la filosofía se encuentra en esta posición de no saber, desde el inicio de su reflexión cuál es su objeto de estudio. Sin embargo, a pesar de esto las filosofías y los filósofos buscan o pretenden hablar de todas las cosas en cuanto coinciden en algo. La pregunta es, precisamente, ¿qué es ese algo abarcador? Para nuestro autor, el objeto de la filosofía puede ser de dos tipos: uno lógico-formal o un objeto real. Es decir, la filosofía puede entender su objeto de estudio como un concepto en el que coinciden todas las cosas; o bien, puede comprender su objeto de estudio como un todo real.

No obstante estas diferencias, Ellacuría asegura que lo único que el quehacer filosófico no puede perder de vista es la pretensión de hablar de la realidad en cuanto realidad. Así, la elección y la manera de caracterizar el objeto de la filosofía es lo que va a dar el sello distintivo a un proyecto filosófico.

a) El objeto lógico y el objeto real de la filosofía

Ellacuría llama «objeto de la filosofía» al tema central de una metafísica o filosofía. Este objeto puede ser entendido como un concepto sintético (objeto lógico de la filosofía) o puede comprenderse como un todo real. Pero, en cualquiera de los dos casos, la filosofía busca hablar de la totalidad de la realidad:

La filosofía debe tratar de todas las cosas sólo en tanto cuanto todas ellas forman un todo. Este sería su primer y radical objeto formal: *sub ratione totius*. La unidad de este saber estaría en la búsqueda del todo y todas las cosas. Lo que no fuera visto *sub ratione totius*, *sub especie totius*, ya no sería filosófico si se quiere o, si se quiere metafísico⁵.

En este sentido la cuestión de su trabajo será determinar las características de este objeto.

⁵ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 64.

a) La unidad de lo real ¿es fundamentalmente real y física o es y tan sólo lógica y conceptual, aunque fundada en la realidad misma de las cosas? y b) ¿puede alcanzarse esa unidad real o lógica efectivamente como un todo, de tal forma que al hablar de ese todo se esté realmente hablando de las cosas reales o en lo más real de ellas?⁶

Es decir que, si bien la filosofía debe abarcar la totalidad de la realidad, es necesario tomar una postura acerca del carácter lógico o real de ese objeto desde el cual va a conceptuarse la realidad. El problema plantea la cuestión de si dicho objeto permite analizar, desde los conceptos, la totalidad de las cosas reales, aunque sin dejar de ser concreto y específico.

¿Cómo se conjuga la separación individual de cada una de ellas (la totalidad de las cosas reales) con la unidad real total? ¿Cómo se conceptúa a cada cosa <<totalizadamente>> a la par que se la conceptúa <<totalmente>> cómo se la conceptúa a la vez en su totalidad y en su peculiaridad, de modo que ésta no queda perdida en aquella aunque sí superada en ella?⁷

Estas son entonces las cuestiones de las que parte Ellacuría para determinar el objeto de la filosofía. Cuando se habla del objeto lógico de la filosofía, Ellacuría hace referencia a un concepto, que se caracteriza por ser general y abarcador. Se trataría de una noción desde la cual puede pensarse la totalidad de la realidad: “lo usual es que el «objeto» de la filosofía sea un concepto abarcador complejo —quizá en su primer estadio simplísimo y casi vacío de contenido, pero necesariamente complejo si lo ha de abarcar todo [...]”⁸. En este sentido, el principio unificador es más lógico que real y material. Por esta razón, para Ellacuría, este tipo de filosofías, desde sus principios metodológicos y punto de partida en el estudio de la realidad dejarán fuera de su análisis aspectos relevantes de ésta. “Este tipo de filosofías pensarán que la unidad de todas las cosas reales es más lógica que real, pensaría que la unidad totalizante es una unidad conceptual, pero que las distintas cosas reales y, menos aun las distintas esferas o ámbitos de las cosas reales no formarán una unidad real, ni estructural, ni procesual”⁹. Con esto tenemos que para Ellacuría una metafísica con estas características es incapaz de resolver problemas concretos de una determinada realidad socio-histórica. Esto debido a que sus categorías y objeto de estudio no tienen la capacidad de lidiar con el contenido concreto de la realidad.

⁶ *Ibidem.* p. 65.

⁷ *Idem.*

⁸ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 64.

⁹ *Op. cit.* p. 63.

La otra manera de concebir el objeto de la filosofía, es asumir que dicho objeto es una unidad física. “El objeto será necesariamente el todo de lo real, del cual habrá que conceptualizar su unidad y al cual anteriormente habrá que caracterizar como un todo para decir qué todo es, qué clase de todo es, si su totalidad le viene del final o del principio, etc”¹⁰. Esto no significa, empero, que este objeto no tenga carácter de categoría y logre abarcar conceptualmente la totalidad de la realidad. Mantener el carácter físico del objeto de la filosofía no significa que se pierda el carácter conceptual y abstracto de ésta, sino que en el proceso de conceptualización se puede partir y volver a una unidad concreta y física. No se parte del concepto hacia la realidad, sino de la realidad concreta para conceptualarla. Después de establecer estas diferencias, avanzamos a lo que Ellacuría considera sus puntos de partida teóricos para proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

§ 2. TRES PUNTOS DE PARTIDA. HEGEL, MARX Y ZUBIRI

Ellacuría, antes de proponer lo que él considera el objeto de la filosofía, expone la concepción de tres filósofos sobre este tema. Ellos son: G. W. Hegel, Karl Marx y Xavier Zubiri. Para Ellacuría estos tres autores son centrales porque, independientemente de sus diferencias filosóficas y metodológicas, los tres consideran que el objeto de la filosofía es la totalidad de la realidad. Estos autores serán una referencia constante, no sólo para determinar el objeto de la filosofía, sino también discutirá la concepción que ellos tienen de la historia, pues a lo largo de *Filosofía de la Realidad Histórica*, Ellacuría debatirá con los tres el carácter metafísico de la historia y las partes que la integran.

¹⁰ *Ibidem*. p. 64.

a) Hegel y Marx

Para Ellacuría, tanto Marx como Hegel “cada uno a su manera entienden que el objeto de la filosofía es realmente uno solo por la sencilla razón de que la realidad forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual”¹¹. Esta es la primera idea que nuestro autor retoma de estos filósofos¹². Además de esta concepción, Ellacuría discutirá con ellos su interpretación acerca del dinamismo de la realidad y la historia, ya que, la realidad es concebida por estos autores como un conjunto de momentos procesuales en pleno e incesante dinamismo.

Para el proyecto ellacuriano resulta medular retomar la tesis de que la realidad es una totalidad dinámica. Esto se debe a que más adelante confrontará esta idea con la de estructura dinámica de la realidad en Zubiri, para tratar de ir más allá y proponer lo que él considera el objeto de la filosofía. Así, nuestro autor hará hincapié en que tanto para Hegel, como para Marx, el carácter dinámico de la realidad no es una característica extrínseca ésta, sino la estructura de la misma:

Este dinamismo ni en Hegel, ni en Marx viene de cada cosa, considerada aislada y en sí misma, pues cada cosa es el momento del todo, parte de una unidad superior. La unidad, si se quiere, no es sólo diacrónica; no sólo procesual, sino también estructural. El todo es un sistema dinámico o un dinamismo sistemático; quizá más exactamente un proceso sistemático o un sistema procesual¹³.

Estas interpretaciones permiten a Ellacuría abrir la discusión en torno al movimiento de la historia. Debemos tener presente que nuestro autor está buscando, tal y como lo indica la pregunta de la introducción, una justificación metafísica que dé a la realidad histórica

¹¹ Ellacuría, I. “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 65

¹² Es importante señalar que no estamos realizando una interpretación de Hegel y Marx. Este apartado trata de mostrar la interpretación que Ellacuría realizó de ellos. Así, la visión que se expone de estos autores es la visión ellacuriana, no la propia. No obstante, el texto permite hacer algunas anotaciones y cuestiones precisamente acerca de la manera en que Ellacuría lee a estos filósofos, sobre todo en el tema del movimiento de la historia. También es importante señalar, que si bien hay numerosos estudios sobre la relación entre la filosofía de Ellacuría y Zubiri, no sucede lo mismo con su relación con Hegel y Marx. Los trabajos que se retomarán sobre este tema son *Voluntad de liberación*, de Samour, que es una referencia constante en esta investigación y los artículos “La filosofía de la realidad histórica y Zubiri desde Ignacio Ellacuría” y “La categoría de «realidad histórica» en la filosofía de Ignacio Ellacuría” en *Historia ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada, ed. Comares, 2007 pp. 119-174

¹³ *Ibidem* p. 69

el carácter de objeto de la filosofía. En este sentido, es muy importante la explicación del movimiento y la marcha de la historia, pues posibilitan a nuestro autor desarrollar conceptos como momento histórico, devenir histórico y, por supuesto, praxis histórica. Es decir, Ellacuría busca desarrollar categorías que le permitan conceptualizar la complejidad de los procesos históricos al interior de su propia argumentación.

En este sentido, nuestro autor se concentra en dos características del objeto de la filosofía en Hegel y Marx. Primero, se encuentra la concepción de la totalidad de la realidad como objeto de la filosofía y, en segundo lugar, la comprensión de esta realidad como una totalidad en permanente movimiento. Ellacuría retomará las coincidencias de estos autores y también hará patentes sus diferencias. Hegel, por un lado, entenderá esa totalidad como el “todo de la realidad, unificada idealmente en el absoluto”¹⁴. Mientras que Marx, dará a la realidad económica y la historia una sola unidad: “Marx [...] hará de toda la realidad económica una sola realidad, de modo que esa realidad no será inteligible, sino en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad; no sólo 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”¹⁵.

Por otro lado, en cuanto a Hegel, Ellacuría asumirá la tradicional interpretación que caracteriza a Hegel como un filósofo idealista y a Marx uno materialista. A partir de esto buscará establecer sus diferencias a partir del modo que conciben el método dialéctico. De esta manera, afirmará sobre Marx: “lo que dejó fuera fue la corteza del método dialéctico para quedarse con su núcleo”¹⁶. En este sentido, el núcleo de la dialéctica será un devenir real, una unidad de contrarios desde la cual se puede captar y conceptualizar la totalidad de la realidad. Esta discusión comienza a partir de que Ellacuría el tema de la negación en Hegel. Para Ellacuría la negación es un momento de verdad, una fuerza creativa —pues crea su opuesto— y “este es un punto profundo que tiene que ver tanto con la lógica, como con la praxis”¹⁷. La negación como un principio de realidad superada, es a fin de cuentas un momento al interior de un proceso de identidad:

¹⁴ *Ibidem*. p. 66

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 67

¹⁷ “El Objeto de la filosofía” *op. cit.* p. 68

La identidad resultante es una identidad superior que se engloba en lo que cada cosa tiene a la vez de sí mismo y no de sí mismo: cada cosa es lo que es presente e inmediatamente, pero al mismo tiempo es realmente lo que todavía no es y pugna por ser frente a lo que ya se está siendo como “momento” que debe dejar de ser para que el todo se realice procesualmente, pero que su dejar de ser no es un mero pensar, si no un ser sobre pasado por la negación activa de lo que va a llegar a ser¹⁸.

Ellacuría afirmará, no obstante, que el papel creador de la negación en Hegel es de un claro carácter idealista. La historia no puede ser el producto de la realización del espíritu. El proceso dialéctico en Hegel comienza con el desarrollo de un concepto abstracto: el ser indeterminado. Para Ellacuría, se trata de una categoría carente de realidad y sobre este punto retoma la crítica de Marx: “incluso lo que puede haber de espíritu en la realidad y en la historia es el producto de todas las condiciones materiales, tanto de la naturaleza como de la historia”¹⁹. Marx, por el contrario, describirá este proceso histórico a partir de una categoría que surge de la vida material y de la economía política: la producción material. Ellacuría recupera entonces el inicio de su análisis, pues no parte de una abstracción, indeterminada, universal y eterna, sino en una totalidad concreta y determinada desde la cual puede aparecer la unidad en la diversidad. Estos son los aspectos más importantes que Ellacuría retoma de Hegel y Marx en cuanto a la elección del objeto de la filosofía.

A estos aspectos es preciso agregar algunas características que Ellacuría da al pensamiento de cada uno de estos autores. Sobre la filosofía de Hegel, Ellacuría considerará que su pensamiento culmina con el desarrollo de la categoría de historia al interior de la tradición filosófica europea, dándole a la historia un nivel metafísico²⁰:

Con Hegel se supera una interpretación puramente natural y biológica de la historia, sino que esta deja de ser una sucesión arbitraria y superficial de las vicisitudes que dejarían intocado lo que es 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 en la *Lógica*, porque las marchas *del logos*, del ser, del espíritu absoluto son marchas históricas²¹.

Al igual que la negación, el carácter metafísico de la historia es algo que Ellacuría busca retomar de Hegel. No obstante, Ellacuría no advierte una de las discusiones más importantes en torno al problema de la identidad de los contrarios en la filosofía

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ “*El objeto de la filosofía, op.cit. p. 69*”

²⁰ Cf. Samour, H. *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*. . 149

²¹ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit. p.123*

hegeliana. Como vimos en el capítulo anterior, nuestro autor asume que la filosofía idealista reduce el ser al pensar (logificación de la inteligencia) y reduce la realidad al ente (entificación de la realidad). Sin embargo, al asumir sin más la negación como principio de identidad, nuestro autor pasa por alto que la realidad en Hegel actúa como un sujeto, una conciencia activa, que en su proceder va conformando la totalidad de la realidad, el Absoluto. Este proceder del Absoluto sería dialéctico²².

Sin embargo, en este proceder dialéctico, la mediación del absoluto *consigo mismo* se da a través de la *negación*. Es decir que así entendida, la negación es una diferenciación al interior del proceso, realizada en y por el Absoluto. Lo que resulta de esto es que nunca hay Otro en este proceso. La identidad, es identidad con el Absoluto mismo, no hay ningún elemento positivo en este proceso, no hay verdadera síntesis, ni unidad de contrarios, porque a fin de cuentas siempre se trató de la misma sustancia. La aplicación de esta lógica a la historia puede tener consecuencias inaceptables para la historia, pues si se asume tal cual, nunca habrá espacio para la verdadera diferencia en el proceder de la historia. Los diferentes americanos, judíos, pobres, trabajadores, gitanos, indígenas, campesinos, siempre, estarán fuera del desarrollo de la historia²³. Cuando Ellacuría retoma la concepción hegelina de la historia, retoma también esta lógica intrínseca que se desprende de la metafísica hegeliana, aunque en textos como “La superación del reduccionismo idealista” expresa una distancia ante las reducciones de esta filosofía.

En Marx, esta negación y mediación en la historia estará dada por una contradicción de carne y hueso, muy concreta: los trabajadores, como clase, que no posee más que su fuerza de trabajo para venderla. Ellacuría retoma de Marx el carácter concreto de su método, aunque enfocado, al estudio de la realidad económica. Para intérpretes como Samour, la lectura ellacuriana de Marx se inserta en la tradición que busca una interpretación desde América Latina del marxismo y en el desarrollo de la teoría de la dominación dependiente²⁴. El marxismo es una referencia obligada para cualquier filosofía que se proponga contribuir desde la teoría a una praxis histórica de liberación, no sólo la práctica que se desprende de su filosofía —la cual, sin duda, no ha dejado de ser criticada desde el triunfo de la contra revolución en la URSS y la caída del socialismo

²² Cf. G. W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 33

²³ No hubiera tenido clara esta problemática sin la ayuda de mi compañera Ximena Franco, quien me explicó pacientemente estas ideas, a partir de la filosofía de Franz Rosenzweig.

²⁴ Cf. H. Samour, *op.cit.* p. 149

histórico— sino por lo que tiene de crítica a la modernidad. Marx ante todo es un crítico del capitalismo, en todas sus expresiones. Mientras haya miseria y explotación del hombre por el hombre, Marx será un pensador pertinente²⁵.

Tomando en cuenta esto es pertinente anotar que Ellacuría está desarrollando su filosofía en plena guerra fría y asume algunas de las críticas que se han hecho al socialismo histórico de la Unión Soviética y China, pero al mismo tiempo reivindica la actualidad teórica de Marx y la práctica política que el conlleva:

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 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 y Haití, etc., aunque en otros lugares 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 de orden capitalista mundial²⁶.

En este sentido, Ellacuría se muestra claro en que es imposible desarrollar y proponer un sistema filosófico que no guarde un diálogo constante con la filosofía marxista, en tanto crítica al capitalismo. Aunque, al mismo tiempo, discuta su concepción de la historia a partir del materialismo histórico y su base en el materialismo dialéctico²⁷. El diálogo con Marx también se desarrolla también en torno a la ideología, pues como sostiene Ellacuría en “Función liberadora de la filosofía”, uno de los terrenos en los que la filosofía tiene una función como elemento liberador es en el campo de la ideología. La filosofía puede ayudar a construir una ideología que guíe una práctica liberadora. Pero, también —y quizá es esto lo más importante— la filosofía tiene una función liberadora en cuanto permite desenmascarar la ideología que encubre las prácticas de dominación que responden a los intereses de una clase. Esta función que Ellacuría atribuye a la filosofía encuentra un eco en las denuncias que Marx realizó en torno a la ideología. La dimensión política que Marx da a la filosofía, en cuanto producto del desarrollo de las fuerzas productivas, es un punto de discusión ineludible para la filosofía que Ellacuría se propone desarrollar. Marx no es

²⁵ Juan José Bautista, “¿Qué significa pensar desde América Latina?”, *op.cit.* p. 9-10

²⁶ I. Ellacuría, “La desmitificación del marxismo”, *Revista Estudios centroamericanos*, núm. 421-422, 1983, p. 928. Es interesante notar que Ellacuría no distingue el marxismo como teoría de la práctica económica-política. Pues no compara el socialismo frente al capitalismo, sino al marxismo como ideología frente al Capitalismo como sistema económico y político.

²⁷ Más adelante, cuando examinemos la cinco tesis metafísicas de Ellacuría sobre las que descansa la realidad histórica como objeto de la filosofía, revisaremos también su polémica con el materialismo dialéctico.

sencillamente un filósofo especulativo y, sin duda, Ellacuría tampoco quiere ser un filósofo especulativo.

Como afirma Samour, el diálogo con Hegel y Marx resulta obligado desde un punto «histórico-metafísico». En este diálogo no debemos olvidar que nuestro autor considera la filosofía de Hegel y Marx dentro del horizonte de la filosofía moderna. En este sentido Ellacuría discutirá con ambos filósofos acerca los problemas centrales de la modernidad en torno al sujeto y la historia. Nuestro autor se reconoce en esta tradición, pero como iremos mostrando, también busca separarse de ella, al proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía sobre la base de la metafísica zubiriana²⁸. Por esto, Zubiri constituye para nuestro autor el tercer punto de partida en el camino para justificar a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

b) Zubiri

Para Zubiri el objeto de la filosofía es el todo de la realidad dinámicamente considerado. Esta concepción fue revisada en el capítulo anterior, en el apartado dedicado a Zubiri²⁹. Para Ellacuría la filosofía zubiriana logra acotar y unir el objeto de la filosofía a partir de la distinción entre función talitativa y función trascendental de la realidad. Para Zubiri: “lo que físicamente es el principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía”³⁰. Según el proyecto zubiriano, dado que el objeto de la filosofía es la totalidad de la realidad no hay distinción entre filosofía primera y segunda, o entre metafísica general y metafísica especial³¹. Pues, la filosofía trata sobre el todo de la realidad abarcando su función talitativa y trascendental.

Con el término filosofía intramundana Zubiri conceptúa la unidad física de la realidad, entendida como lo que se encuentra *en este mundo*. El término extramundano, por otro lado, denotaría aquella realidad exterior o fuera del mundo, pero abierta a la inteligencia sentiente. Así, la pregunta por la existencia de Dios se encontraría en el

²⁸Cf. H. Samour. *op.cit.* p. 153. “en este sentido Ellacuría ve su propuesta de realidad histórica como objeto último de la filosofía como una continuación, pero a la vez como una superación de esta tradición filosófica”.

²⁹ Cf. Supra cap. I. § 2 y 3.

³⁰ I. Ellacuría, “El objeto de la Filosofía”, *op.cit.* p. 74.

³¹ En esto Ellacuría hace referencia a la distinción aristotélica entre filosofía primera o metafísica y la física.

ámbito de la realidad extramundana. Con esto Ellacuría apuesta por una metafísica intramundana, que deje abierta la cuestión de lo divino, ahí radica finalmente su interpretación de la filosofía zubiriana como un realismo materialista abierto³². En este punto en particular Ellacuría buscará separarse tanto de Marx como de Hegel, pues para nuestro autor, Marx deja fuera de su metafísica toda posibilidad de una realidad extramundana, dado que acota el objeto de la filosofía a la realidad material; una realidad que Marx, de acuerdo con Ellacuría, considera cerrada sobre sí misma y autosuficiente.

Hegel por su parte, asumirá esa radicalidad en sentido contrario. Para Hegel, dado que la realidad es “la realidad unificante del Absoluto, es inoperante que un saber como la filosofía deje fuera la cuestión de Dios. Ya que la cuestión de Dios, sería necesariamente la cuestión de la filosofía”³³. Es decir, hay una identidad entre la pregunta por la realidad y la pregunta por Dios, entendido como el Absoluto o lo indeterminado.

En este sentido, Ellacuría encontrará en Zubiri una postura que le permita jugar una posición intermedia. Con lo cual nuestro autor comienza a separarse de sus referentes teóricos para seguir el camino de su propia argumentación, siempre con base en la metafísica zubiriana. La metafísica de Zubiri es estrictamente intramundana, ya que en sí misma no trata la cuestión de Dios, pues “el mundo es una unidad estrictamente física que, como tal, no abarca posibles realidades no mundanas”³⁴. Sin embargo, la filosofía zubiriana permite dejar abierta la cuestión de la realidad extramundana al ámbito de la inteligencia sentiente, pues para Zubiri el ser humano, en virtud de ella los seres humanos son una realidad abierta a la pregunta por Dios. Esta apertura a la cuestión de Dios, sin abandonar el materialismo, es precisamente uno aspecto determinante de la interpretación ellacuriana de la metafísica de Zubiri, que le permite plantear una filosofía que asuma a la realidad como una totalidad física, pero que no niega la religiosidad.

Así, para Ellacuría, a partir de la metafísica zubiriana, la distinción entre objeto formal y objeto material de la filosofía cobra un cariz totalmente distinto. Ya no se trata de que el objeto material de la filosofía sea la totalidad de las cosas reales y el objeto formal sea un concepto u horizonte desde el cual se analice la realidad. Este enfoque se vuelve inadecuado y pierde su sentido cuando Zubiri propone que la totalidad de la

³² Cf. *Supra*, Cap. I. §. 3.

³³ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 72.

³⁴ *Idem.*

realidad es una unidad física, que tiene tanto una función talitativa, como una función trascendental, lo cual significa que “lo metafísico,[...] no es sino lo físico considerado en tanto que real, desde la perspectiva de lo real, entendiendo lo real como de suyo, que en cuanto de suyo es, ciertamente, una formalidad, pero una formalidad así mismo real. Así, el objeto de la filosofía es siempre uno, porque la realidad misma es una, en tanto que realidad”³⁵.

Las funciones talitativa y trascendental de la realidad permiten este ejercicio de unidad y le permiten a nuestro autor considerar a la metafísica como una física trascendental. Si no se comprende concepción ellacuriana de la metafísica no es posible comprender por qué nuestro autor considera que el primer paso para desarrollar una filosofía de la liberación es, precisamente, el desarrollo de una metafísica, entendida como una teoría general de la realidad en su función talitativa y trascendental. Ya que de esta teoría general de la realidad deben desprenderse las justificaciones para la praxis histórica y no de ningún imperativo ético o, incluso, de una teología. La metafísica es un escalón argumentativo que no puede ser eludido.

Ellacuría también retomará de Zubiri la comprensión de la realidad como una totalidad procesual y dinámica. Para Ellacuría, la realidad va dando de sí formas superiores de realidad que descansan sobre las inferiores. Este dinamismo es intrínseco a la realidad y no surge de ningún motor externo a ella. Ellacuría va a trasladar esta concepción a la historia o, en otros términos, verá la mejor expresión de esta tesis en el desarrollo de la historia. Por esta razón, la idea de la realidad como estructura dinámica será retomada constantemente por Ellacuría en la discusión con el materialismo dialéctico y el materialismo histórico sobre el tema del desarrollo de la historia.

Sin duda, la metafísica de Xavier Zubiri es un punto determinante para comprender lo que Ellacuría va a proponer como realidad histórica. Sin embargo, nuestro autor también tratará de ir más allá de Zubiri en su concepción de la historia. Para Zubiri, la historia es una dimensión de la persona, mientras que para Ellacuría la realidad histórica será la expresión más acabada de la totalidad de la realidad y no sólo de la persona humana. Por supuesto, que esta afirmación es un desarrollo de las principales tesis de Zubiri. Para Ellacuría, proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía

³⁵ “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 74. los corchetes son míos.

conlleva al menos cinco compromisos metafísicos. Estos compromisos tienen la forma de tesis que van justificado, paso a paso, a la realidad histórica como objeto de la filosofía. Las tesis recogen, como bien, anuncia nuestro autor los planteamientos de Hegel, Marx y Zubiri.

§. 3 CINCO TESIS SOBRE LA REALIDAD Y UN OBJETO DE LA FILOSOFÍA

Después de revisar las interpretaciones sobre Hegel, Marx y Zubiri, nuestro autor expone lo que considera debe constituir el objeto de la filosofía, esto es, la realidad histórica. Para esto, Ellacuría presenta una serie de tesis que son el respaldo de su argumentación. En estas tesis retoma y desarrolla sus tres puntos de partida teóricos. Luego de analizar estas tesis será posible responder por qué la realidad histórica debe ser el objeto de la filosofía, punto central de nuestra investigación, pues como se ha venido señalando buscamos exponer cómo Ellacuría llegó a proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía, para mostrar así que su método contribuye a desarrollar una filosofía para la liberación. Estos “compromisos” metafísicos asumen, en principio, que la realidad es un todo físico. En segundo lugar que este todo físico posee un intrínseco movimiento y que esa totalidad física es una unidad dinámica y procesual que mantiene permanentemente la unidad de la realidad. Esto lleva a afirmar en tercer lugar, que hay una reduplicidad de la realidad en dos funciones, una talitativa y otra trascendental. Esta reduplicidad convierte al objeto de la filosofía en una formalidad de la realidad misma y no en un concepto. Finalmente, de este último compromiso Ellacuría asume que esas dos funciones de la realidad son las que configuran a la inteligencia y no al revés, es decir, que la realidad y la inteligencia mantienen también una respectividad. A partir de estos compromisos es posible asumir que los conceptos y categorías de la filosofía son el producto de la estructura de la realidad y no al contrario. En términos llanos, Ellacuría nos dice que la realidad obliga a nuestra inteligencia a crear las estructuras mentales y las categorías que nos permitan comprenderla y conceptualarla. De la misma forma, Ellacuría nos dice que la realidad en tanto dinámica, obliga también a construir una metafísica histórica, que en su corazón mismo reconozca la historicidad de sus conceptos³⁶

³⁶ Con esta conclusión final sobre Hegel, Zubiri y Marx, Ellacuría hace explícito lo que algunos de sus interpretes, como Héctor Samour, han llamado método de historización de los conceptos.

a) La unidad de la realidad

*Toda la realidad intramundana constituye una unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad*³⁷.

Esta tesis sostiene que la realidad es una unidad. Tal afirmación se desprende de la filosofía zubiriana y responde al concepto de respectividad de la metafísica de Zubiri. La respectividad es un concepto que hace que la función talitativa y la función trascendental de la realidad se correspondan. Es así que la respectividad entre la función talitativa y la función trascendental da unidad a la realidad, por tanto, da unidad al objeto de la filosofía, da unidad a la metafísica: “La tesis de la respectividad es, si se quiere, una tesis metafísica, pero de una metafísica física y no de una metafísica idealista o conceptiva; es hablar de la realidad en tanto que realidad (metafísica) pero es hablar de la realidad misma que de mil formas comprobables muestra esta unidad (física) de todo lo real”³⁸.

Así comprendida, la metafísica mantendrá una relación interdisciplinaria con la ciencia y otras áreas de estudio de la realidad. Debido a que la realidad es una unidad, con aspectos diferenciados hay acercamientos especializados a la realidad, según sus diversas dimensiones. Con esto, Ellacuría no sólo deja abierto el camino al estudio interdisciplinario de la realidad, sino también a la teología. Los estudios especializados contribuyen a articular una explicación sobre la totalidad de la realidad. Como ejemplo de esto, Ellacuría escribe:

La teoría de la evolución, que muestra el origen procesual de todo lo que hay, desde un primer origen y que muestra cómo no pueden aparecer formas superiores de materia y de vida sin que antecedan y permanezcan las inferiores; las teorías físicas de los campos y de la unidad múltiple de las partículas elementales; las teorías socio-históricas, etc. dejan atrás todo tipo de consideración atomista, aunque no excusan del trabajo de analizar una por una las distintas formas cualitativas de presentarse la realidad³⁹.

Ellacuría partirá entonces de que la realidad es una unidad física, pero concreta, cualificada y diferenciada. La ciencia es una ratificación de esta condición de la realidad,

³⁷ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía” *op.cit.* p.76

³⁸ “El objeto de la filosofía” *op.cit.* p. 77

³⁹ *Idem.*

además de un complemento al desarrollo de la metafísica. Por tanto, asume que la realidad es una totalidad y que la metafísica, entendida como una física trascendental, es su disciplina de estudio. Además, con esta primera tesis, hará efectivo uno de los postulados más originales de la filosofía zubiriana: la categoría de realidad entendida como objeto de estudio de la filosofía. Con esto nuestro autor busca superar positivamente el reduccionismo idealista que denuncia Zubiri en su filosofía, pues para Ellacuría la realidad no es un ente y está más allá de la ontología del ser; recordemos que para Ellacuría y Zubiri la pregunta por el ser todavía una pregunta ontológica. En cambio, estudiar la realidad en cuanto tal, será plenamente hacer metafísica y no ontología. Para Ellacuría la realidad es una alteridad que nos obliga a comprenderla.

b) El dinamismo de la realidad

La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos una pregunta secundaria⁴⁰.

Esta tesis es complementaria a la anterior. Para Ellacuría asumir que la realidad es una unidad no conlleva la idea de que esta unidad es estática, sino que es intrínsecamente dinámica. De esta forma, la pregunta por el origen del movimiento no es una cuestión distinta a la pregunta por la realidad misma.

La realidad es siempre dinámica y su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad. No hay realidades estáticas plenamente idénticas a sí mismas. Quizá la cuestión de la metafísica que debiera plantearse no es por qué hay dinamismo, sino si el dinamismo viene de la no identidad de la cosa consigo misma —lo que algunos llamarían contradicción— o si la no identidad viene del carácter esencialmente dinámico de cada realidad⁴¹.

Con este planteamiento nuestro autor abre una discusión en torno a la dialéctica y sobre todo en torno a la no identidad y la lucha de contrarios como umbral del movimiento. Para Ellacuría es necesario mostrar que la pregunta sobre el por qué del movimiento no tiene sentido, puesto que ella no es distinta de la pregunta por la realidad misma; pues la realidad y su movimiento no son aspectos diferentes.

⁴⁰ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 78.

⁴¹ *Ibidem* p. 78.

Es en ese sentido, Ellacuría cuestionará si necesariamente el movimiento surge de la no identidad y la lucha de contrarios, o si resulta una comprensión más acertada la que brinda Zubiri con su propuesta de dinamismo entendido como «dar de sí». Desde el horizonte zubiriano, Ellacuría pensará que la no identidad y la lucha de contrarios constituyen uno de los dinamismos de la realidad, más no el único, ni el principal. Pero, ¿qué relevancia tiene esta discusión para proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía? El corazón de la cuestión radica precisamente en cómo ella se traslada al problema del movimiento de la historia, como iremos viendo más adelante.

Partiremos por ahora de la forma en que Ellacuría comprende la negatividad en Hegel. Para nuestro autor la negatividad como momento del proceso dialéctico es una negatividad creadora. Por ello, revisa algunas interpretaciones cristianas que temen a este planteamiento porque conllevan un supuesto carácter violento intrínseco a la realidad: “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 la paz”⁴². Sin embargo, Ellacuría reconoce la negatividad como un paso necesario en el camino de la verdad y la construcción de lo nuevo. Desde una teología histórica, la negación es un principio de vida, pues sólo la muerte conduce a la resurrección, la negación nos dirá Ellacuría: “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 principio positivo de vida, como principio dialéctico de realidad superada”⁴³.

La discusión sobre la dialéctica no termina en la reducción caricaturizada de la dialéctica como una negatividad que implica la violencia. Para Ellacuría, el problema metafísico sobre el principio del movimiento cobra su verdadera significación en la pregunta por el motor de la historia.

⁴² *Ibidem.* p. 68. Debemos tener presente que Ellacuría no filósofa al margen de su labor como teólogo, pero sobre todo al margen de su carácter cristiano. Así, las interpretaciones filosóficas que se generen al interior de la Iglesia son un punto de discusión constante para nuestro autor.

⁴³ *Ibidem.*

¿De donde surge esa acción primaria de la que son momentos estructurales las acciones de cada una de las cosas materiales? Este grave problema metafísico es también radical para el planteamiento del dinamismo de la historia. El materialismo dialéctico clásico ha tenido como uno de sus puntos fundamentales la explicación del movimiento de las cosas: la materia eterna tenía que expresar desde sí misma el movimiento, son pena de tener que aceptar una causa del movimiento que no fuera material, como venía siendo el caso de Aristóteles hasta Newton⁴⁴.

A partir de esta discusión es posible observar cómo Ellacuría busca acercarse a los problemas metafísicos en cuanto éstos puedan considerarse concretos, es decir, en lo que tienen de históricos. Así, en el tema del problema del movimiento y su repercusión en la historia Ellacuría abrirá una discusión con Marx y la manera que comprende la dialéctica en el materialismo dialéctico e histórico.

El materialismo dialéctico clásico ha tenido como uno de sus puntos fundamentales la explicación del movimiento de las cosas: la materia eterna tenía que explicar desde sí misma el movimiento, so pena de tener que aceptar una causa del movimiento que no fuese material, como venía siendo el caso desde Aristóteles hasta Newton. Si la materia no tiene que salir de sí misma para explicar el movimiento, si hay un proceso material que es móvil y por sí mismo, tampoco el proceso histórico necesitará ningún motor que esté fuera de la historia material. El materialismo histórico en cuanto pretende ser una explicación total de la historia implica un materialismo dialéctico que dé una explicación total de la materia⁴⁵.

Así, el movimiento tiene un lugar central al interior de toda metafísica porque, en última instancia, remite a la manera en que va a asumirse el movimiento de la historia. Éste es uno de los rasgos más originarios del método de trabajo ellacuriano, pues busca plantear una metafísica que supere una concepción estática de la realidad y que, bajo una apariencia de neutralidad y racionalidad, justifique la injusticia en el ámbito de la realidad política y social. La tesis sobre el movimiento de la realidad es importante porque sobre ésta descansa también el movimiento de la historia. De alguna forma podemos decir que para Ellacuría no hay metafísica inocente o metafísica pura. Las concepciones metafísicas, es decir, las concepciones generales sobre la realidad, llevan consigo una manera de entender el desarrollo de ésta y tienen consecuencias que se muestran en forma de fenómenos ideológicos y maneras de comprender la organización social.

⁴⁴ Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit. p. 50

⁴⁵ *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit. p. 50

En relación con el materialismo dialéctico esta problemática tiene un punto crucial de discusión en torno a la lucha de clases, una de las expresiones dialécticas más relevantes para la historia. Ellacuría elabora sobre este tema un diálogo que se aprecia en *Filosofía de la realidad histórica*⁴⁶, al tiempo que mantiene un debate con las autoridades eclesiales que condenan el marxismo.

Una ventana a esta discusión es la respuesta que Ellacuría elabora a la *Instrucción* vaticana que califica al marxismo como una influencia negativa para la teología que se desarrolla en Latinoamérica, es decir, para la teología de la liberación. La *Instrucción* afirma sobre el materialismo histórico: “La ley fundamental de la historia que es la lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre violencia⁴⁷”. Ellacuría, ante esta reducción, argumenta sobre la importancia de la dialéctica para explicar la realidad y califica las aseveraciones vaticanas como caricaturas ideologizadas del marxismo⁴⁸.

No obstante, Ellacuría buscará mantenerse en una posición intermedia; reconoce allí que la no-identidad es un dinamismo que se expresa en la lucha de contrarios y afirma que se trata de un dinamismo específico de la realidad social y política. En este contexto, Ellacuría, por supuesto, será más cercano a la postura de Zubiri en cuanto al movimiento de la realidad: “Toda realidad es algo que «da de sí», de modo que el dinamismo primario no es sino un dar de sí de la estructura. El dinamismo es por lo pronto, un hacer estructural. [El dinamismo] tampoco es un proceso dialéctico, como quería Hegel, pues lo precedente no tiene por qué ser término de un proceso; el proceso es un proceder, un devenir, pero no todo lo precedente necesariamente es algo devenido”⁴⁹.

Hay, por parte de nuestro autor, una búsqueda por superar la entificación de la realidad, pero también una posición distinta al materialismo dialéctico e histórico. Entonces, Ellacuría plantea una especie de circularidad en la cuestión de la lucha de contrarios: “Los que sostengan una cierta prioridad formal de la realidad sobre el dinamismo verán en la no identidad el principio del dinamismo; los que sostengan lo

⁴⁶ Cf. *Filosofía de la realidad histórica*, *op.cit.* capítulos dedicados a los elementos de la historia.

⁴⁷ “*Instrucción sobre la teología de la liberación*” citada por Ellacuría en: “Teología de la liberación y marxismo” en *Escritos teológicos I*. San Salvador, UCA editores, 2000. pp. 461-507. p.464. Este artículo también fue publicado después de la muerte de Ellacuría en la *Revista Latinoamericana de Teología* No. 20 (1990).

⁴⁸ I. Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”.*op.cit.* p. 462 “1.1. Cometario a la presentación del marxismo en la *Instrucción*. El marxismo que se caricaturizado en la instrucción, no responde a lo que es, sino a malformaciones del mismo, en el campo de la teoría y la praxis”.

⁴⁹ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* p. 51

contrario, verán en el dinamismo el principio de la no identidad. En la realidad misma de las cosas habría que reconocer una cierta circularidad: el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo⁵⁰”.

Ellacuría asumirá la postura de Zubiri en la que el dinamismo entendido como un dar de sí implica un desdoblamiento original entre lo que es ese sí mismo y lo que puede dar de sí. De modo que “el dar no rompe el sí mismo sino que lo mantiene en una tensión unitaria, que normalmente implicaría un cambio y en principio un cambio superador de aquello que siendo siempre el mismo nunca es lo mismo”⁵¹. En este dar de sí, tal y como lo plantea Ellacuría, se recae en el mismo problema que surge con la dialéctica hegeliana, en el que la misma sustancia se niega y se supera a sí misma, sin que haya verdaderamente reconocimiento de la diferencia. La negación en Hegel aparece finalmente, como un recurso para mantener la unidad del absoluto. En este sentido, la cita anterior sobre el dinamismo en Zubiri no plantea mucha diferencia frente a esta comprensión del movimiento y por tanto del desarrollo de la historia. A nuestro modo de ver, Ellacuría no discute si la dialéctica a través del proceso de la negación realmente reconoce algo distinto de sí mismo que se sintetice en una unidad superior. Estas cuestiones quedan abiertas en la filosofía de Ellacuría y es necesario preguntarse si quedan verdaderamente resueltas a partir de Zubiri.

Ellacuría entenderá el dinamismo de la realidad como un dar de sí, intrínseco a la realidad misma. Como afirmamos en el apartado dedicado a Zubiri, este dar de sí puede interpretarse como una liberación de posibilidades que se desprenden de la estructura de la realidad. Entendido de esta manera el término «dar de sí» es menos problemático que el expuesto arriba, a partir de la cita de Ellacuría. Del «dar de sí», como liberación de posibilidades, se seguiría que la historia es una liberación de formas de estar en la realidad, a partir de su desarrollo material y natural, es decir de su estructura.

Ellacuría busca asumir, ante todo, que no hay un principio de movimiento distinto a la realidad dinámica misma y que la dialéctica no es su principal expresión, aunque sí una de las más importantes. Este dinamismo intrínseco, será el dinamismo propio de la historia: “Finalmente, está el dinamismo de la historia, el dinamismo creador de la posibilidad y de la capacitación [...] este dinamismo [...] toma una forma especial: se

⁵⁰ *El objeto de la filosofía, op. cit.* p. 78.

⁵¹ *Ibidem.* p. 79.

hace praxis histórica”⁵². Este dinamismo se caracteriza por ser la fuente de las determinaciones concretas de la realidad, con esta afirmación Ellacuría combina la primera y la segunda tesis planteadas.

c) La realidad no es unívocamente dialéctica

*La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o al menos, no es unívocamente dialéctica*⁵³.

Según Ellacuría, con esta tesis no busca negar el carácter dialéctico de la realidad intramundana: “tan sólo pone en guardia contra la tesis que sostuviera que en principio y de derecho, todo dinamismo es dialéctico de la misma forma”⁵⁴. Según Ellacuría al hablar únicamente de dialéctica se subsumen a la lucha de contrarios las dimensiones de la unidad de la realidad y el dinamismo de lo real. Esto debido a que la formalidad dialéctica se encuentra basada en la admisión de contrarios como principio del movimiento. Para Ellacuría esto puede aplicarse tanto de Hegel como de Marx, aunque no distingue a profundidad el uso del método en uno y otro⁵⁵. Así mismo, tampoco discute, como vimos en el apartado anterior, el problema de que sin verdadera contradicción esta dialéctica es meramente negativa, pues aparece como un movimiento hacia adentro de sí misma, con el fin de preservar la unidad del Absoluto, tal como ocurre en Hegel. Ellacuría no busca negar un papel central a la dialéctica, tanto en el proceso lógico, como en el práctico del desarrollo de la realidad. No obstante, insiste en una caracterización adecuada y sostiene que el carácter dinámico de la realidad no debe entenderse como necesariamente dialéctico y por tanto dinámico sólo a partir de la lucha de contrarios.

Ellacuría sostendrá entonces que la dialéctica tiene diversos sentidos que es necesario explicar⁵⁶. Con esto pretende mostrar que formalmente, el dinamismo estructural y la dialéctica no son lo mismo y, que por tanto, el dinamismo de la realidad puede darse sin dialéctica, pero no al contrario, es decir que, no puede haber dialéctica sin dinamismo estructural⁵⁷. ¿Por qué para Ellacuría es tan importante mostrar que puede

⁵² I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit. p. 470.

⁵³ I. Ellacuría, “ El objeto de la filosofía” op. cit. p. 80

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Por supuesto que Ellacuría afirma que el tratamiento de Hegel es idealista mientras que el de Marx “histórico concreto”, pero no hace una distinción claramente.

⁵⁶ Cf. Ellacuría, I. “El objeto de la filosofía”, Op. Cit. p. 80

⁵⁷ *Idem.*

darse un estadio superior de la realidad, sin que éste sea estrictamente resultado de la lucha de contrarios, aunque sí del dinamismo intrínseco de la realidad? Una interpretación probable apunta a que Ellacuría busque la posibilidad de plantear formas de desarrollo de la historia que no atravesasen necesariamente por una confrontación. Como se ha mostrado, Ellacuría nunca filosofó despegado de su realidad y en este sentido, la guerra civil salvadoreña y los diversos conflictos en América Latina eran un punto de partida ineludible para nuestro autor. Desde este horizonte, la necesidad de proponer soluciones negociadas al conflicto por el que atravesaba El Salvador era sumamente importante. Pero al mismo tiempo las propuestas de solución no podían buscar la paz, sin atravesar por transformaciones sociales, políticas y económicas profundas. Ellacuría estaba muy interesado en mostrar que la negatividad en el proceso dialéctico no conlleva una violencia necesaria al presentar su respuesta a la *Instrucción* del Vaticano sobre la teología de la liberación. De esta forma nos encontraríamos nuevamente ante esta pretensión metodológica de Ellacuría, en la cual busca responder desde una teoría general de la realidad, es decir una metafísica, a las implicaciones históricas y concretas de sus categorías. Sus consideraciones metafísicas acerca de la dialéctica adquieren su sentido cuando se trasladan a la realidad de la historia y se interpretan desde esta perspectiva.

Esta discusión es mucho más clara, como habíamos insinuado, cuando Ellacuría entabla un diálogo con el materialismo dialéctico e histórico de Marx y Engels. Interpretes como Héctor Samour ubican esta discusión en el contexto de los debates que seguían los teóricos de la época en torno al materialismo dialéctico y su supuesta concepción mecanicista de la materia y su desarrollo dialéctico. La interpretación de Samour sugiere que Ellacuría busca retomar a Marx como filósofo materialista, pero de una manera que su materialismo no se interprete como un materialismo naturalista que de manera burda traslade el dinamismo de la naturaleza al de la historia. Siguiendo esta interpretación, Ellacuría buscaría separar de alguna forma el materialismo dialéctico del materialismo histórico. Lo cual supone para Samour, “romper con aquellas interpretaciones marxistas que conciben la dialéctica materialista como una visión unitaria que abarca tanto el materialismo dialéctico como el materialismo histórico, pero que reduce el materialismo histórico al materialismo dialéctico, como una especie de

metafísica general en sentido clásico, en la que el materialismo histórico queda asumido como una filosofía regional”⁵⁸.

Según la lectura de Samour en los artículos, “Marxismo y cristianismo” y “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?”⁵⁹, Ellacuría plantea la relación entre marxismo y cristianismo a partir de la necesidad de fundamentar una teología de la liberación. Ambos textos nos permiten ampliar la discusión sobre la dialéctica y el materialismo que busca asumir Ellacuría. Sin embargo, es necesario tener presente que el artículo está plantado en términos teológicos, aunque no por esto deja de ofrecernos una resonancia directa de la problemática tratada, pues el desarrollo filosófico de Ellacuría está ligado permanentemente con su desarrollo teológico⁶⁰. En “Marxismo y cristianismo” Ellacuría escribe sobre el materialismo dialéctico:

+Aunque, a veces, se sitúa al materialismo histórico como una derivación del materialismo dialéctico, en principio su dependencia es muy discutible:

= ante todo el materialismo dialéctico no se entiende del mismo modo: puede entenderse como una especie de metafísica en el sentido clásico, aunque en forma dialéctica, o puede entenderse en el sentido althusseriano de una “sociología” del conocimiento.

= no es justo, por tanto, repudiar los análisis marxistas de la sociedad y de la historia por su presunta implicación con el materialismo dialéctico⁶¹.

Esta precaución y peligro hacia el materialismo dialéctico, se debe según nuestro autor a que:

+Hay una cierta formulación del materialismo dialéctico que está en pugna con elementos que son sustanciales en la concepción de la fe cristiana:

=Ante todo el llamado ateísmo y la consideración absolutamente material de toda la realidad y no sólo de la historia o de la realidad humana [...]

=La negación de toda trascendencia en la historia, esto es, la explícita de que la historia tenga que ver con Dios y con la historia, no es tampoco aceptable desde un punto de vista cristiano:

*el marxismo tiene razón en negar muchas formas de trascendencia ilusoria⁶².

⁵⁸ Samour, H. *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Op.cit. p. 154

⁵⁹ I. Ellacuría, “Marxismo y cristianismo” en *Escritos teológicos I*. San Salvador, UCA editores, 2000, pp. 499-507.

⁶⁰ Cf. H. Cerutti, “Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)” op. cit. p. 3. En este artículo, Cerutti traslada las reflexiones ellacurianas sobre la posibilidad de una teología de la liberación al terreno de la filosofía, dejando ver con esto que “buena parte de la filosofía que Ellacuría programo y no llego a desarrollar yace de modo indirecto bajo ropajes teológicos”

⁶¹ I. Ellacuría, “Marxismo y cristianismo”, op.cit. p. 505. Los símbolos en el texto y la alineación de los párrafos son de Ellacuría. De alguna forma parece que el signo “+” indica el inicio de una tesis y el signo “=” el desarrollo de ésta.

⁶² *Idem*.

No obstante, Ellacuría también confirma la relevancia de Marx para la interpretación y estudio de los hechos históricos.

Puede afirmarse que el análisis marxista de la historia es, por lo pronto, indispensable para una mejor interpretación de los procesos históricos. Podrá decirse que no es suficiente, pero difícilmente podrá decirse que no es necesario. Esto quiere decir que siempre ha de tenérselo en cuenta, aunque no deba ser el único análisis o método que se emplee en esa interpretación. Explica muchas cosas, aunque deja otras muchas sin explicar⁶³.

Es decir que Ellacuría optará por acotar la dialéctica al ámbito del análisis de la sociedad y de la historia, pues tras el materialismo dialéctico se encuentra la lucha de clases. En este sentido, afirma nuevamente una posición intermedia en el que la dialéctica no es un principio de todo lo real, “sino sólo de ese tipo de realidad que es la sociedad, e incluso podría decirse que, sólo en algunos estadios del proceso histórico, la dialéctica social, entendida como lucha de clases, es un elemento esencial del proceso y del progreso histórico”⁶⁴. No obstante, inmediatamente regresa sobre sus pasos y afirma que si bien esta explicación es formalmente válida, no es enteramente satisfactoria, al menos en cuanto a su propuesta de concebir a la realidad histórica como objeto de la filosofía. Entonces, retoma la cuestión de la existencia de contrarios y del papel de la negación. Ellacuría afirma nuevamente que la negación es principio de creación, pero advierte que esta interpretación corre el peligro de quedarse en el ámbito de lo negado: “Desde otro punto de vista Trendelenburg argumentaba contra Hegel, diciendo que la pura negación lógica no puede suponer ningún avance, sino que es la repetición negativa de lo mismo”⁶⁵. De acuerdo con Ellacuría esta afirmación no anti-dialéctica, es sencillamente el cuestionamiento acerca de la negación de la negación y lucha de contrarios como principio del movimiento. Hay una constante necesidad de cuestionarse por el principio de la no identidad en los ámbitos personal, social e histórico.

Ellacuría concluye entonces que es necesario determinar en cada caso, si la no identidad es el principio del movimiento. Así, lo que Ellacuría justifica a nivel metafísico es que la realidad por su intrínseco dinamismo, puede avanzar a una forma superior de realidad, sin que su principio de movimiento sea la no identidad, entendida como lucha

⁶³ I.Ellacuría, “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” en *Escritos teológicos I*, op. cit. pp. 509-516.

⁶⁴ Ellacuría, I. *El objeto de la filosofía*, Op. cit. p. 81.

⁶⁵ “*El objeto de la filosofía*”, Op. cit. p. 82

de contrarios. En este sentido, de acuerdo con la lectura propuesta por Samour sí hay en Ellacuría, a partir de la crítica anterior, una diferenciación con Hegel y en ese sentido Marx aportaría una interpretación materialista de la historia, a diferencia de la interpretación idealista de Hegel. Pero no se trataría de una interpretación de la historia a la manera de un materialismo naturalista. Esta materia sería entendida a través de la investigación de las ciencias sociales y en particular de las ciencias económicas.

Según Samour el materialismo histórico es una concepción materialista de la historia y no una concepción fisicista de la materia natural. Esta última concepción sería la del materialismo dialéctico, en el que la metafísica se convierte en una filosofía positiva de la naturaleza. Por esta razón, Ellacuría entenderá el materialismo histórico como la mejor expresión de la filosofía marxista⁶⁶. Según Samour esto implicaba romper con las interpretaciones marxistas que conciben la dialéctica materialista como una visión unitaria que abarca tanto el materialismo dialéctico como el materialismo histórico, pero que convierten al materialismo dialéctico en una especie de metafísica general y al materialismo dialéctico en una filosofía regional. De acuerdo con esto, Ellacuría buscaría analizar el planteamiento metafísico de ambas y ver si efectivamente el materialismo histórico depende del materialismo dialéctico. Samour seguirá la idea de que el «sensismo realista de Zubiri» constituye una base más radical para fundamentar el materialismo filosófico. Base que supera la proporcionada por el «sensismo objetivista» de la doctrina de los materialistas del siglo XIX y del materialismo dialéctico⁶⁷.

De acuerdo con esta lectura de Samour, Ellacuría encontraría ingenuas las consideraciones de Engels sobre las ciencias naturales de su época y la concepción que tenían de la materia, pues Engels suponía que la ciencia de su época había agotado la definición y conocimiento de la misma⁶⁸. No obstante, a nuestro modo de ver, una lectura de *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, puede proporcionar una impresión menos ingenua de este filósofo —por lo demás expulsado de casi todos los ámbitos académicos— sobre la situación de la ciencia en su época y sus consideraciones acerca de la materia. Engels

⁶⁶ Cf. Samour, H. *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*, op. cit. p. 154. Samour basa sobre todo su interpretación en una lección del curso *Metafísica I*, impartido por Ellacuría en la UCA. La lección se titula “la metafísica del marxismo”. Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador. Dadas las características de este texto, desafortunadamente se trata un material que para esta investigación no pudo ser consultado.

⁶⁷ Cf. *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Op. cit. p. 156

⁶⁸ *Idem*

afirma que las ciencias naturales no están en condición de mostrar definitivamente las características de la materia y la forma en que operan sus transformaciones, para Engels su época cuenta con una ciencia todavía “conservadora” ante los retos que enfrenta la penetración de la materia y sus cambios: “las ciencias naturales contemporáneas se han visto constreñidas a tomar de la filosofía el principio de la indestructibilidad de movimiento; sin este principio las ciencias naturales ya no pueden existir”⁶⁹. Para Engels el movimiento de la materia no es movimiento mecánico, un mero cambio de lugar:

Es calor y luz, es tensión eléctrica y magnética, combinación química y disociación, vida y, finalmente, conciencia. Decir que la materia durante toda su existencia ilimitada en el tiempo sólo una vez —y ello en un periodo infinitamente corto, en comparación con su eternidad — ha podido diferenciar su movimiento y, con ello, desplegar toda la riqueza del mismo, y que antes y después de ello se ha visto limitada eternamente a simples cambios de lugar; decir esto equivale a afirmar que la materia es perecedera y el movimiento pasajero. La indestructibilidad del movimiento debe ser comprendido en sentido cuantitativo, sino también en el cualitativo⁷⁰.

Esta lectura, precisamente sugerida por Ellacuría en su capítulo sobre la materialidad de la historia en *Filosofía de la realidad histórica* conduce, necesariamente a la pregunta por el principio del movimiento. Ellacuría busca resaltar que Engels llega a hacer, aun considerando la posición de la ciencia y la filosofía de la época, la pregunta central sobre el principio del movimiento: ¿es la ayuda del creador el que dio origen a los sistemas de nuestra isla cósmica o se produjo por transformaciones inherentes a la naturaleza del movimiento de la materia? Ellacuría reconoce con esto en Engels una interpretación acerca de la indestructibilidad del movimiento y las consecuencias que esta afirmación tiene para la concepción de la historia⁷¹. Reconocer esta lectura del propio Ellacuría en torno a la dialéctica y a la concepción materialista de la historia es importante, pues nos permite reconocer que nuestro autor, antes de plantear una filosofía de liberación, está preocupado porque esta filosofía se derive de una metafísica. Además, nos permite reconocer que el problema del movimiento toma una particular importancia, pues de ahí se desprende la posibilidad del cambio y desarrollo de la historia. En este sentido, Ellacuría da al materialismo histórico un papel central como apoyo en el análisis de la realidad social y política, ya que detrás de él está la lucha de clases. A nuestro modo de ver,

⁶⁹ Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*, C. Marx, *Obras escogidas*, T. III, Moscú, ed. Progreso, 1974. p. 53

⁷⁰ Engels, F. *op.cit.* p. 54

⁷¹ Ellacuría, I. *Filosofía de la Realidad Histórica*, *op. cit.* p. 57-58.

Ellacuría no se inserta toscamente en esta discusión, sugerida por Samour, que busca presentar al materialismo dialéctico como una concepción naturalista burda y mecanicista de la naturaleza, que sólo traslada la dialéctica de la naturaleza a la historia. Esto sería como afirmar llanamente que Ellacuría simplemente extiende la idea de estructura dinámica de la realidad en Zubiri, hacia su concepción de los dinamismos de la historia su filosofía.

Esta lectura nos permite reconocer también que efectivamente, hay una precaución por parte de Ellacuría acerca de la negatividad de la dialéctica entendida como confrontación y violencia, aunque no necesariamente en su carácter de dialéctica meramente negativa como puede desprenderse de Hegel. Su situación de teólogo, lo obliga a mantener esa discusión con la Iglesia. No obstante, la lectura que proponemos también nos obliga a guardar precauciones ante una interpretación reduccionista del materialismo dialéctico, pues en otros contextos esta polémica pretende reducir el método dialéctico, haciéndolo aparecer como un añadido o concepción limitada a la sociología marxista y sobre todo, como una concepción opuesta a la ciencia y la investigación “neutral” y “sin prejuicios” acerca del desarrollo de la sociedad. El método dialéctico no puede reducirse a la concepción mecánica de la no identidad y la lucha de contrarios, expresada un desarrollo mecanicista trasladado a la historia, pues busca atender a la realidad como unidad y busca conjugar el todo con las partes de una manera abarcadora y abierta, hasta la configuración de la historia⁷².

No es posible dejar de lado las implicaciones de esta concepción reduccionista de la dialéctica, pues conlleva consecuencias sobre la concepción de los procesos históricos y políticos. Si se sigue esta interpretación nos encontraremos con una ciencia social que interpreta la historia como “libre de trapas dialécticas” tal como lo expresa Lukács. Se trata de una postura oportunista del desarrollo de la historia, que a partir de una interpretación cerrada de la negatividad de la dialéctica, busca presentar el desarrollo histórico como un proceso “neutral” en el que hay “desarrollo” sin revoluciones sociales y “transformación” sin insurrección y sin cambios económicos, políticos y sociales. Se trata de una concepción de la en la que no hay liberación de nuevas formas de realidad — usando términos ellacurianos —.

⁷² Cf. Lukács, George, *Historia y conciencia de clases*, México, ed. Grijalbo pp. 1-128

Ellacuría está lejos de admitir este modo de concebir la historia. En este sentido es necesario proponer una lectura alternativa y justificada acerca de la relación entre materialismo dialéctico y materialismo histórico en *Filosofía de la realidad histórica*. Una lectura en la que la dialéctica marxista no quede reducida a la no-identidad y la lucha de contrarios, pues en ella se perdería de vista la riqueza del marxismo en cuanto su postura crítica al capitalismo. Abandonar a Marx en una discusión en torno a la relación entre materialismo dialéctico e histórico, es abandonar también las pretensiones serias de crítica al modo de producción capitalista, su crisis y posibilidad de plantear alternativas de superación de este sistema.

d) La realidad es un proceso de realización

La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas⁷³.

Esta afirmación es el siguiente escalón metodológico de Ellacuría en el camino hacia la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía:

Esta tesis da un paso más sobre las anteriores, aunque lo dicho en ella es como resultado de aquellas. No es que lógica o apriorísticamente deduzcamos ésta de las anteriores, sino que vemos en la realidad misma que esto es así, de la misma forma que vemos en la realidad misma la verdad de lo dicho en las tesis anteriores⁷⁴.

Como complemento de la concepción de la realidad como unidad dinámica, nuestro autor agrega la posibilidad de que el dinamismo, es decir lo que llama «dar de sí» desarrolle nuevas formas de realidad. Ellacuría sostiene que la realidad va dando de sí formas superiores de realidad que descansan en las formas anteriores de ésta. Para nuestro autor esto no significa el desarrollo de un proceso lógico, es decir que no se trata de una deducción lógica, sino de una deducción real, “de modo que la deducción real, es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa⁷⁵”. De esto se trata finalmente, el desarrollo histórico.

⁷³ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 83

⁷⁴ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 83.

⁷⁵ *Idem.*

En esta tesis Ellacuría plantea el desarrollo de la realidad hacia formas superiores es ésta. Esta “superación” no significa anulación, sino la asunción de la forma de realidad anterior en la naciente y superior. Es decir que la superación es un momento positivo y operante. De la misma forma Ellacuría afirma que este proceso más que un desarrollo hacia lo nuevo debe entenderse como un proceso de realización cualitativa, pues “se da una estricta novedad y no meramente un despliegue o explicitación de lo mismo”⁷⁶.

Para Ellacuría la realidad da de sí y la muestra más significativa de este dar de sí es precisamente la materia. La materia posee un dinamismo intrínseco, que se corresponde con su respectividad a la totalidad del cosmos. De acuerdo con esto, la configuración dinámica de la materia le da una calidad innovadora, pues es poder: “La materia es en sí misma poder, potencia; las propias notas estructurales contienen más dinamismo del objetivado, por así decirlo en las propias notas. De ahí que el proceso material sea un auténtico despliegue; el dinamismo en cambio, es el despliegue, y lo que esté plegado es precisamente el poder de la materia”⁷⁷. Por esto resulta cardinal para Ellacuría sostener una tesis dónde el movimiento de la realidad no dependa de un motor dinámico extrínseco a ella misma, pues desde la materialidad y el dinamismo se constituye la estructura histórica que posibilita el cambio y la construcción de nuevas formas de realidad.

Ellacuría sostendrá que realidad siempre es más de lo que actualmente es, no sólo cuantitativamente, es decir, no en el sentido de un aumento de cantidad de la materia inicial, sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas en su calidad, mediante la aparición de nuevas formas de realidad⁷⁸. El movimiento intrínseco de la realidad, sostiene sus estadios superiores en las formas anteriores de realidad y en cierto sentido, cualitativamente inferiores. Es decir que las realidades inferiores son el sustento de las superiores. No hay pasado que quede atrás, olvidado, pues siempre es integrado en el estadio de realidad siguiente. Es decir, que la realidad superior no significa dejar de ser, sino ejecutar lo que se era en una forma distinta, nueva y superior de realidad. Para ejemplificarlo tomemos nuevamente una consideración ellacuriana acerca de la materia:

⁷⁶ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 84.

⁷⁷ Ellacuría, I, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* 56.

⁷⁸ Ellacuría, I, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 84. En este punto, será necesario preguntarse cómo distinguirá Ellacuría esta concepción de la idea de una concepción de progresista de la historia.

La materia, sin dejar de ser materia y gracias al dinamismo propiamente de la material, aparece en un momento determinado como materia viva, sin que la vida deje de ser algo estrictamente material. Es una nueva forma de materialidad, una nueva forma de vida⁷⁹.

Esta última consideración completa las tesis de las que parte Ellacuría para justificar a la realidad histórica como objeto de la filosofía. Lo más relevante de estas tesis es que muestran claramente que nuestro autor parte de una metafísica para construir una filosofía de la historia que ofrezca, desde la constitución misma de la realidad, desde su propia estructura, la posibilidad de crear formas de realidad nuevas, más justas e igualitarias. De esta manera, la necesidad de una filosofía de la liberación, de una praxis de la liberación vendrá de la estructura misma de la realidad, será constitutiva de ella. Uno modo coloquial de decirlo, sería que la realidad misma, por ser realidad, necesita formas e instrumentos teóricos que liberen sus posibilidades de ser diferente y que esta necesidad está en su estructura. De ahí que sea necesario partir de una metafísica, entendida como una física trascendental.

Para esta investigación es central mostrar las tesis que siguió Ellacuría para proponer a la realidad histórica como el objeto de la filosofía pues, si bien, muchas de sus propuestas sobre una filosofía de la liberación quedaron trucas debido a su asesinato, también es cierto que la metodología que nuestro autor sugiere es un derrotero abierto para quién busque construir una filosofía de la liberación. Después de estas tesis Ellacuría asume las bases metafísicas que le permiten proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

⁷⁹ *Ibidem.* p. 85

e) La realidad histórica es el objeto último de la filosofía

La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad⁸⁰.

Ellacuría después de presentar sus tesis de carácter metafísico sobre concepción de la realidad, propone como quinta tesis a la realidad histórica como objeto último de la filosofía. Nuestro autor ha procedido metodológicamente presentando una concepción general de la estructura de la realidad y sus posibilidades intrínsecas, para finalmente preguntarse en su última tesis ¿cómo justificar metafísicamente a la realidad histórica como objeto de la filosofía?⁸¹. Después de sus consideraciones anteriores podemos inferir poco a poco la respuesta, no como una inferencia lógica abstracta, dice Ellacuría o como un *a priori* dogmático, sino como la consecuencia de la estructura de la realidad que en sus tesis anteriores ha mostrado⁸².

Para Ellacuría el objeto de la filosofía debe ser la totalidad de la realidad, el ámbito más abarcador de ésta. Si la realidad tiene distintos ámbitos, cualitativamente diferenciados por su densidad, la filosofía debe escoger como horizonte el ámbito más abarcador. Para Ellacuría ese ámbito es la realidad histórica. De esta forma, Ellacuría compartirá con Hegel, Marx y Zubiri la creencia de que el objeto de la filosofía es la totalidad de la realidad y desde su proyecto filosófico buscará caracterizar a este objeto. Para nuestro autor, la realidad histórica es el momento más definido —cualitativamente hablando— en el incesante dinamismo de la realidad. Es, igualmente, el estadio último de ésta que recoge a modo de superación todos los anteriores: “A este último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica”⁸³.

De acuerdo con esto, la realidad constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica y esa totalidad es el objeto de la filosofía. Así, la realidad histórica es el estadio

⁸⁰ I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 85

⁸¹ *Ibidem.* p. 88

⁸² “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 85. Esta posibilidad de inferir el objeto de la filosofía de las consideraciones metafísicas previas es una de las cualidades sobre la metodología ellacuriana que esta investigación se propone resaltar como una contribución a la filosofía misma.

⁸³ *Op. cit.* p. 86.

más alto de la realidad entendida como una totalidad dinámica estructural y dialéctica. La realidad histórica es el momento más rico en determinaciones que posee la realidad y por esto un acceso metafísico para su comprensión. En este último estadio están presentes todos los demás estadios de la realidad ese momento es lo que Ellacuría llama realidad histórica:

En él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera, asumida en el reino de la social libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico que desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo desde el cual la realidad va dando más de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y si dejar ya de ser intramundaneamente realidad histórica⁸⁴.

Es decir que para nuestro autor la realidad histórica tiene el nivel cualitativo metafísico desde el cual puede apreciarse el «dar-de sí de la realidad ». La realidad histórica abarca todo el desarrollo de la realidad en el preciso momento en que está siendo y al mismo tiempo también abarca todas las posibilidades de desarrollo de esa misma realidad que no sean dado todavía, pero que pueden realizarse por la estructura misma de la realidad. La realidad histórica es el momento en que estamos en capacidad de comprender los distintos ámbitos de la realidad y sus posibilidades de desarrollo. Es decir, que la realidad histórica tiene una calidad metafísica. Esta calidad metafísica nos remite a su carácter englobante de todos los otros tipos de realidad.

Igualmente, esta calidad metafísica de la realidad histórica permite comprender el por qué fáctico, la casuística de los diversos ámbitos de la realidad. La realidad histórica como objeto de la filosofía es el núcleo abierto de la realidad desde el cual puede visualizarse y comprenderse los diversos ámbitos de la ésta. Si se permite hacer una metáfora visual de la realidad histórica diríamos que ésta no es una colina elevada desde el cual se puede mirar el resto de la realidad. No es una perspectiva privilegiada, pues no se puede estar fuera de la realidad histórica mirando el resto de los ámbitos de la realidad. La realidad histórica es también un ámbito de la realidad, es su corazón, desde el cual podemos estudiar otros ámbitos de la realidad, puesto que los abarca. No obstante, el hecho de que la realidad histórica abarque los distintos ámbitos de la realidad no significa que la realidad histórica sea el contenido de la historia. Por esto para Ellacuría es central

⁸⁴ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 86

diferenciar a la realidad histórica tanto de lo histórico, como del contenido de la historia. La realidad histórica no es la serie ordenada de los hechos históricos y sus interpretaciones: “por realidad histórica no se entiende lo que pasa en la historia, ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico. Por consiguiente, no se dice que la filosofía haya de ser una filosofía de la historia. Precisamente para evitar este equivoco, no se habla de historia, sino de realidad histórica”⁸⁵. Es decir que Ellacuría no está proponiendo una filosofía de la historia, entendida como una teoría del mundo histórico por contraposición con la naturaleza (que está fuera del mundo de la libertad)⁸⁶. Así, la realidad histórica es la forma cualitativa más alta de realidad, no un aglomerado de hechos que componen la historia. Tampoco es un compendio, es lugar englobante de todo otro tipo de realidad, pues la realidad histórica es el estadio último que abarca la realidad material, biológica, personal y social⁸⁷.

Ellacuría hace especial hincapié en que la realidad histórica también es englobante de la realidad personal. Según nuestro autor muchos filósofos han considerado que el *summum* de realidad es la vida humana o la existencia. No obstante, para Ellacuría la vida humana o más concretamente la persona sólo puede ser completa en la totalidad histórica, ya que es el modo concreto en el cual se realiza. Sólo desde la realidad histórica se exige la explicación última en el estudio de la persona, de la vida, de la materia, mientras que el estudio de la persona y de la vida humana separada de la realidad histórica es incapaz de ofrecer una comprensión unitaria de la totalidad de la realidad. No sólo el estudio de la persona, sino de cualquier ámbito de la realidad separado de la historia es un estudio abstracto e irreal⁸⁸. Que la filosofía tenga como objeto a la realidad misma, desde una categoría que engloba lo material, lo biológico, la vida humana y la sociedad, permite tener una filosofía abierta al proceso histórico y al desarrollo creativo de nuevas formas de realidad. Para Ellacuría, desde la realidad histórica la filosofía está en posibilidad de preguntarse por la realidad en sí, pero sobre todo, está en posibilidad de

⁸⁵ Ellacuría, I. *El objeto de la filosofía*, op. cit. p. 86

⁸⁶ Cf. Abbagnano N. *Diccionario de Filosofía*, México, ed. FCE. p.600-601

⁸⁷ Ellacuría, I. *El objeto de la filosofía*, op. cit. p. 86. Estos ámbitos que Ellacuría menciona como englobados en la realidad histórica son precisamente lo que examina con detalle a lo largo de *Filosofía de la realidad histórica*, pues constituyen lo que nuestro autor llama los componentes de la historia. Estos aspectos serán tratados el siguiente capítulo de esta investigación. Cf. Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit. Introducción.

⁸⁸ Ellacuría, I. *El objeto de la filosofía*, op. cit. p. 88

preguntarse por el dar-de-sí de la realidad. Esta posibilidad constituye otra de las características importantes que Ellacuría da a la realidad histórica, pues la realidad histórica, en su carácter de apertura es “la totalidad de la realidad, tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, y 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”⁸⁹.

En este sentido para Ellacuría la realidad histórica es el espacio en que se concreta y comprende la praxis histórica: “la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, que junto con otros criterios, lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad”⁹⁰. Para Ellacuría la verdad de la realidad sólo puede mostrarse en el juego de teoría y praxis que encontrará su verdad de la realidad de la historia. Sólo en la realidad histórica hay una apertura viva a la trascendencia, sólo desde la realidad histórica pueden configurarse y proyectarse nuevas formas de realidad.

Finalmente otro carácter que Ellacuría encuentra central en la realidad histórica es su carácter abierto a formas de realidad que no sean intramundanas, concretamente a la realidad de Dios. Para Ellacuría sólo desde la realidad de lo histórico es posible realizar la pregunta por Dios: “Por este camino Dios no queda excluido del objeto de la filosofía, cuando este objeto se entiende como realidad histórica”⁹¹. Para Ellacuría la metafísica intramundana no puede ser cerrada sobre sí misma, ya que la realidad es justamente abierta y dinámica. Para Ellacuría el objeto de la filosofía debe estar concentrado en la realidad intramundana, sin embargo, esto no significa que Dios quede restringido a ser un objeto de fe. La realidad de la persona está abierta a la re-ligación con lo divino, es posible tener una experiencia personal de Dios⁹², pero la realidad más plena de Dios sólo puede mostrarse en la realidad histórica⁹³. En este punto convergen finalmente la teología y la filosofía de Ignacio Ellacuría. Dios, para Ellacuría sólo puede ser el Dios de un pueblo, un Dios histórico.

⁸⁹ “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 87

⁹⁰ *Ibidem.* p. 89

⁹¹ *Idem.*

⁹² Cf. “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 90.

⁹³ Cf. *Supra.*

A la luz de estas afirmaciones finales sobre el objeto de la filosofía, Ellacuría deja claro hacia dónde apuntaba al asumir el realismo materialista de Zubiri, como la metafísica detrás de su proyecto filosófico. Queda preguntarnos si el materialismo que asume Ellacuría cumple sus aspiraciones filosóficas de construir una filosofía que deje abiertas “posibilidades reales para teorías y prácticas distintas”⁹⁴. Pues desde la realidad histórica se hace posible una comprensión de la realidad que va descubriendo la problemática de una realidad política y social que es un escándalo a la razón. Será necesario examinar pues, si la propuesta de Ellacuría y la metafísica que está detrás de esta propuesta pueden posibilitar el desarrollo de una filosofía de la liberación.

Podemos concluir en este apartado que el método que Ellacuría va siguiendo para proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía tiene un carácter central para la filosofía porque permite a nuestro autor partir de una metafísica que deriva de su argumentación y estudio una caracterización de la realidad desde la cual es posible fundamentar una filosofía para liberación. Vimos que la filosofía de Zubiri le devuelve a la realidad su carácter metafísico. Ahora podemos concluir que Ellacuría va más lejos, dando este carácter metafísico también a la historia. A diferencia de Zubiri, Ellacuría ya no verá lo histórico solamente como una dimensión de la persona humana. Al contrario, verá a la persona como uno de los elementos de la realidad histórica. En este sentido, Ellacuría desarrolló los elementos de la filosofía zubiriana para construir su propio proyecto filosófico⁹⁵. La categoría de realidad histórica es una categoría tan importante por esta razón, pues constituye el intento creativo de Ellacuría por superar el idealismo que entifica la realidad y que constituye uno de los reduccionismos idealistas de la filosofía occidental.

Finalmente, es necesario preguntarnos ¿Cómo pasar entonces del objeto de la filosofía al desarrollo de una filosofía de la historia y una filosofía de la liberación? Ellacuría nos dirá en “Filosofía y política” (1972), que la historia es la reveladora de la realidad total. Por esta razón, continúa, el que vive al margen de la historia, vive al margen de la filosofía. Esta historia es siempre política, para Ellacuría, es forzosamente política y tiene un carácter público y social. A través de este carácter es necesario el paso

⁹⁴ Cf. “El objeto de la filosofía”, *op.cit.* p. 91.

⁹⁵ Cf. Ricardo Ribera, “La categoría de «realidad histórica» en la filosofía de Ignacio Ellacuría” en *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada, ed. Comares, pp. 157-163

a la politización. En este sentido, la metafísica es también política, la reflexión última, total y concreta de la realidad, en tanto que realidad histórica lleva consigo una politización y una praxis histórica. Evidentemente, esta es una concepción de metafísica que va en contra de la idea de la filosofía como un saber puro, neutral, distanciado de los problemas concretos. Esta supuesta neutralidad de la metafísica tendría como finalidad la objetividad en el conocimiento, sin embargo, mirada de cerca, esta neutralidad no está bien fundamentada, nos dice Ellacuría. Entonces ¿qué pasa cuando bajo esta supuesta inocencia se esconden prácticas de dominación, ideas excluyentes del desarrollo de la historia, estados absolutos, políticas xenofobas y de exterminio? ¿No tendríamos que buscar en la metafísica misma que la realidad puede ser de otra manera? ¿No estamos obligados a desarrollar las categorías que no permitan justificar otras prácticas, no como imperativos éticos, sino como imperativos derivados de la estructura misma de la realidad? Esta necesidad última de justificación es lo que liga la metafísica y la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y en este sentido, desde la categoría de realidad histórica pueden leerse las concepciones que el vasco-salvadoreño planteó para un pensamiento de la liberación.

FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA: CLAVES PARA UN PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN

A lo largo de esta investigación se han analizado las etapas de la filosofía de Ignacio Ellacuría, para mostrar cómo se fue inclinado por un determinado proyecto filosófico: la justificación de la realidad histórica como objeto de la filosofía. Igualmente se expusieron las tesis de carácter metafísico que Ellacuría tomó como base para proponer a la realidad histórica como objeto de la filosofía y las consideraciones metafísicas que están detrás de esta afirmación. En este análisis se muestra que, aunque Ellacuría asumió la reflexión sobre el objeto de la filosofía como una tarea metafísica, permaneció en él el objetivo de desarrollar una praxis política a partir de esa reflexión. Además, fue posible anotar que los pasos que Ellacuría fue siguiendo para llegar a estas conclusiones pueden ser, ya en sí mismas, un momento en el desarrollo de una filosofía de la liberación.

Siguiendo esta argumentación, este capítulo está dedicado a exponer la filosofía de la historia de Ellacuría. En particular los conceptos e ideas ellacurianas que, a partir de la determinación de la realidad histórica como objeto de la filosofía, pueden ser considerados como claves para el desarrollo de una filosofía para la liberación. Dado este objetivo, será necesario asumir una idea de filosofía de la liberación, que nos de un punto de partida para la exposición de la filosofía de Ellacuría con este talante. En este apartado se retoman varias discusiones de los capítulos anteriores, que hacen referencia a los términos zubirianos explicados previamente y la manera en que Ellacuría los utiliza. En particular haremos referencia a los términos que remiten al dinamismo de la historia, su posibilidad de desarrollo y la discusión con el materialismo histórico. Se busca finalmente dar un carácter conclusivo a este capítulo y mostrar una lectura de *Filosofía de la realidad histórica* como una aportación a la construcción de un pensamiento de la liberación, a partir de su metodología.

§1. UNA MANERA DE ASUMIR LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

a) La inmediatez que conduce a la reflexión sobre el objeto de la filosofía

Ellacuría escribió su artículo “Función liberadora de la filosofía” en 1985, cuando se encontraba todavía en el proceso de redacción de *Filosofía de la realidad histórica*, que comenzó en 1970. Este artículo se pregunta, precisamente, por la posibilidad y por el papel liberador que el quehacer filosófico puede alcanzar. Habla de liberación en su sentido social y político y no sólo como una liberación de tipo individual y subjetivo, entendida como «liberación de alma», para quienes se dedican a la filosofía. Es decir, trata de determinar qué papel puede tener la filosofía como herramienta de liberación *estructural* de los pueblos. De modo particular Ellacuría hace referencia a los pueblos de América latina, porque es desde ahí dónde nos está hablando.

Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, Ellacuría filosofa desde un contexto marcado por la guerra civil de El Salvador y una Iglesia comprometida en la búsqueda de soluciones a este conflicto. Sin embargo, también se mostró que esta problemática inmediata orientó la reflexión de nuestro autor hacia la justificación metafísica de la realidad histórica como objeto de la filosofía y no a desarrollar reflexiones que de modo inmediato tuvieran como tema central la práctica política. Este proyecto encuentra su sentido en que para Ellacuría la realidad histórica, en tanto que es el momento más abarcador de la realidad, permitiría a nuestro autor hablar de la totalidad de ésta con la posibilidad de justificar prácticas de liberación.

Para los fines de esta investigación es muy importante mostrar que la elección ellacuriana por la justificación del objeto de la filosofía es una aportación de tipo metodológica, porque aporta el camino para el desarrollo de su filosofía para la liberación dado que, desde la caracterización que hace Ellacuría de la realidad histórica, es posible argumentar, posteriormente, a favor de prácticas políticas. Ya que estas prácticas derivarían de la estructura misma de la realidad. En este sentido, el camino o método que sigue nuestro autor puede ser retomado y desarrollado por otros posteriormente. Con la intención de mostrar de esta forma la filosofía de Ellacuría se expondrán algunos

conceptos de su filosofía de la historia y la función liberadora de la filosofía en los siguientes apartados.

Ciertamente, existen trabajos que nos permiten comprender y ubicar a Ignacio Ellacuría como un filósofo de la liberación. En este sentido nuestro objetivo principal es mostrar que, de la tarea de justificación metafísica de la realidad histórica como objeto de la filosofía que se trazó Ellacuría, es posible extraer claves, desde las cuales puede desarrollarse un pensamiento para la liberación, aun cuando, debido a su asesinato, haya sido imposible a Ellacuría mismo completar esta tarea. Es decir, queremos mostrar que su filosofía es un camino abierto para el desarrollo de una filosofía de la liberación. Este camino puede ser retomado por cualquier pensador que busque trabajar sobre la base de una metafísica abierta a la historia y sus diversas posibilidades y prácticas políticas. En este sentido, Ellacuría estaría contribuyendo a la filosofía no sólo desde sus textos como “Función liberadora de la filosofía” y “filosofía y política” o sus conceptualizaciones sobre los derechos humanos, sino desde su método de trabajo, que permite un desarrollo constante, permanente y una base argumentativa —todo el tiempo criticable y renovada— para cualquier pensador que quiera desenvolver un pensamiento con estas características. Ellacuría se propuso superar la urgente necesidad de una práctica política dictada por la realidad de la guerra y se concentró en la reflexión metafísica acerca del objeto de la filosofía y la manera para conceptualizar la totalidad de la realidad en este objeto. Esta elección metodológica sugiere que en el pensamiento de Ellacuría, antes que una filosofía de la liberación, hay una metafísica de la liberación.

En “función liberadora de la filosofía” Ellacuría propone un breve esquema sobre los pasos que debe seguir un proyecto que pretenda desarrollar una función liberadora de la filosofía: “la correcta relación teoría-praxis, en lo que toca a la filosofía, no puede establecerse sino se tiene una cierta teoría sobre algunos puntos esenciales, sobre los cuales la filosofía debe volver una y otra vez, incluso para acompañar adecuadamente una determinada praxis”¹ Este esquema o puntos sobre los que debe volverse una y otra vez, debe contar con una teoría de la inteligencia y del saber humano que de cuenta de las posibilidades y límites del conocimiento². También es necesario desarrollar una teoría general de la realidad, en cuanto tal, es decir una metafísica:

¹ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos I*. San, Salvado, UCA editores. 2000 p. 105

Esa teoría de la realidad debe dar cuenta de lo natural y de lo histórico, de lo objetivo de y de lo subjetivo, de lo social y de lo personal. Sólo lográndola en alguna mediada se evitará o que se despoje de realidad a lo que realmente la tiene o que se sobreponga sobre un ámbito de la realidad, determinando categorías que son propias de otro ámbito. Tanto el despojo de realidad como la uniformación de la realidad son dos obstáculos enormes a la hora de comprender el mundo y de vivir en él. Pero no basta con esto a la hora de establecer una metafísica. Es menester repensar las categorías adecuadas para profundizar la realidad sin dejar fuera de ella su complejidad y riqueza³

La metafísica, entendida como teoría general de la realidad, es necesaria en dos sentidos. Primero, para poner al descubierto que la filosofía puede encubrir la realidad en vez de mostrarla y que tras este ocultamiento hay intereses políticos. Segundo, porque si se busca pensar la realidad y trasformarla, es necesario tener las categorías adecuadas para conceptualizar y desarrollar una filosofía con estas características, que sea capaz de abarcar los distintos aspectos de la realidad sin que quede excluido ningún ámbito de ésta. Luego vendría para Ellacuría el desarrollo de una filosofía de la historia y en cuarto sitio estaría una ética, para finalmente, en un quinto momento, dar paso a las cuestiones teológicas.

De esta forma para Ellacuría, si se quiere desarrollar una filosofía con una función liberadora, es necesario dar respuestas creativas y positivas sobre estos cinco puntos: “la realidad histórica latinoamericana y los hombres que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de la respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad”⁴. A partir de esto, podemos decir que Ellacuría asumió la construcción de su filosofía de la liberación como una tarea sistemática, que comienza metodológicamente con la elección de un objeto de la filosofía sobre la base de una metafísica. Objeto, que posteriormente le permitiera justificar prácticas de liberación. Desde esta perspectiva es posible caracterizar el pensamiento de Ellacuría como un proyecto filosófico completo que busca dar repuestas al problema de la relación entre filosofía, práctica y liberación de una manera justificada y crítica en los distintos ámbitos

² Ellacuría, como vimos en el capítulo primero, utiliza el término teoría de la inteligencia y no teoría del conocimiento porque considera, al igual que Zubiri, en el término teoría del conocimiento tiene una reducción logicista de la inteligencia.

³ I. Ellacuría, “función liberadora de la filosofía”, *op.cit.* p. 106. Ellacuría insiste sobre este punto, a pesar de que reconozca lo enorme y complejo de esa tarea, por esto escribe en la misma página: “que el realizarlo sea problemático, que tal vez el propósito sea inalcanzable, no quita para que deba intentarse, al menos de aquella realidad que, de un modo u otro, se nos da y se nos hace presente”.

⁴ *Ibidem.* p. 107

de la realidad y desde diversas áreas de la filosofía. Así, en el pensamiento ellacuriano la filosofía de la liberación se entiende como la posibilidad de desarrollar una función liberadora de la filosofía, justificada en una teoría de la inteligencia y una metafísica, que pueda desarrollarse posteriormente como herramientas prácticas en distintos ámbitos de la realidad política.

b) Ellacuría en la tradición filosófica latinoamericana

El término «filosofía de la liberación» no es unívoco. Por el contrario, tiene diversas acepciones y no remite a una línea de pensamiento desarrollada de manera homogénea en América Latina. Esta investigación no pretende discutir las distintas acepciones y usos del término, pues sobre esa larga discusión existen ya investigaciones muy completas que pueden consultarse⁵. No obstante, en lo que respecta a este trabajo asumiremos que no hay una filosofía de la liberación, sino *filosofías* de la liberación, que de manera común comparten la necesidad de generar herramientas teóricas que contribuyan a la superación de la pobreza estructural y las desigualdades políticas y sociales a las que se enfrenta más de un tercio de la humanidad; pero que en su origen, maneras de entender la liberación y objetivos no son homogéneas. Estas manifestaciones del pensamiento filosófico comparten, sin embargo, el haber surgido de cara a la realidad de América Latina, su pobreza y subdesarrollo. El objetivo de esta filosofía *parece* ser común⁶. En cambio el método y manera de acercarse al problema no lo es tanto. Es aquí donde la filosofía ellacuriana puede jugar un papel original. Pues, a partir del esquema arriba descrito, nuestro autor propone una metodología para desarrollar su sistema filosófico con estas características. Metodología que puede ser retomada constantemente y de la que se deriva, no una práctica con miras la liberación, sino la *posibilidad* de prácticas políticas y nuevas formas de vida que surjan de la interpretación de la historia.

⁵ Sobre este punto pueden consultarse: H. Cerutti G, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, Tercera edición, 2006. también del mismo autor: *Filosofías de la liberación, ¿liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997. Igualmente puede leerse: E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974. Del mismo autor: “La filosofía de la liberación en Argentina” en: *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, III. 1976, 361-366.

⁶ Cf. H. Cerutti G, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. *Op.cit.* . 63. Escribo “parece” por que un estudio detallado del surgimiento y características de la filosofía de la liberación, muestra que tampoco hay homogeneidad en los objetivos de esta corriente del pensamiento latinoamericano.

Como puede observarse en la primera parte de esta investigación, Ellacuría, como filósofo latinoamericano, tiene una formación particular. Sus referencias teóricas y maestros son distintos a los de otros filósofos latinoamericanos. Su condición de español, de jesuita y al mismo tiempo de salvadoreño, lo convierten en un pensador, que de alguna manera, se mantuvo al margen de las discusiones, que acerca de la filosofía de la liberación, se desarrollaron en países como Argentina y México⁷. Sin embargo, Ellacuría comparte la realidad común de América Latina, la pobreza, el subdesarrollo y la marginación extendida por nuestro continente que motivó los intentos de desarrollar un pensamiento filosófico de estas características. El Salvador, país que Ellacuría adoptó como propio, fue una cruda expresión de esta realidad común. Ante este panorama, es también compartida la necesidad de una reflexión y fundamentación de herramientas que contribuyan al análisis y superación de dicha realidad. Además, Ellacuría participó en uno de los movimientos que puede considerarse como un antecedente o al menos un factor de lo que hoy conocemos como filosofía de la liberación⁸. Esto es, la teología de la liberación. Pues Ellacuría, como vimos vivió de cerca el Concilio Vaticano II y estuvo presente en la conferencia de Medellín. Y siempre paralelamente a su trabajo filosófico desarrolló una reflexión permanente sobre esta temática, común a toda Latinoamérica.

En este contexto podemos inscribir a *Filosofía de la realidad histórica* como un esfuerzo por desarrollar las categorías zubirianas y de dialogar con el marxismo, hacia la construcción de alternativas teóricas, que conlleven una posible práctica. Igualmente la *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría busca criticar los planteamientos modernos de la historia y su desarrollo. En este sentido, Ellacuría compartirá, junto con otros pensadores latinoamericanos, esta visión de pensar críticamente y más allá de la modernidad filosófica. Es la caracterización ellacuriana de la historia la que permitirá a nuestro autor derivar del propio carácter de la realidad prácticas de liberación para dar paso a formas de vida distintas, de relaciones sociales, políticas y económicas. Pues éstas serían una necesidad intrínseca de la realidad y la historia.

Héctor Samour apunta que a partir del desarrollo que Ellacuría realiza de la categoría de realidad histórica, sitúa históricamente a la filosofía y la compromete con las

⁷ Cf. H. Cerutti G, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op.cit. p. 49-117. También ver, J. J. Bautista, op. cit. pp. 7-12

⁸ Cf. H. Cerutti G. op. cit. p. 186-241

dinámicas que representan la liberación de otras formas de realidad. Esto hace que, a la filosofía de la realidad histórica, le sea propia una función liberadora y un carácter político⁹. Precisamente, la metodología ellacuriana, logra alcanzar esta función liberadora de la filosofía que “le es exigida no sólo por razones éticas, sino más profundamente por razones epistemológicas y metafísicas”¹⁰. Esto daría a categorías como «praxis» y «liberación», que usualmente se acotan al campo de la política un carácter metafísico. Esta característica de la filosofía ellacuriana es la que nos permite considerar a nuestro autor como un filósofo de la liberación, dentro del espectro de corrientes de la filosofía latinoamericana.

En este sentido interpretes como Héctor Samour y Antonio Gonzáles ubicarían a Ignacio Ellacuría dentro de una tendencia “universalista” al interior de corrientes de filosofía de la liberación. Por tendencia universalista hacen referencia a la idea de integrar la cuestión de la liberación latinoamericana en el contexto general de las luchas por la liberación: “Más que preguntarse por la identidad cultural de América Latina en la tarea de construir una ontología del ser latinoamericano, esta tendencia busca pensar la historia con el fin de presentar alternativas teóricas y prácticas que fundamenten la praxis histórica de liberación de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos del planeta”¹¹. A partir de estas líneas es posible encaminar a Ellacuría hacia esta contribución a la filosofía de la liberación ¿en qué sentido es relevante el análisis de Ellacuría sobre el objeto de la filosofía y la historia? Es importante en tanto que nos ofrece una metafísica y una filosofía de la historia críticas de la modernidad, pero también de cierta posmodernidad reaccionaria. Esta es, entonces, la forma en que ubicaremos a Ellacuría como un pensador de la liberación.

⁹ H. Samour, “*Filosofía y libertad*” en J. Sobrino/Alvarado (eds) *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*, op.cit. p. 89

¹⁰ H. Samour, “*Filosofía y libertad*”, op. cit. p. 90

¹¹ *Ibidem*. p. 91

§ 2. CLAVES PARA UN PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN

a) La historia como transmisión tradente de posibilidades

Filosofía de la realidad histórica constituye “un verdadero intento para fundamentar el concepto teórico de “praxis de histórica” a partir del análisis estructural de los elementos que la integran, desde la materia, hasta la persona, desde el individuo hasta la sociedad”¹². Este análisis de la historia que hace Ellacuría concluirá con la concepción de la historia como una praxis de apropiación y transmisión tradente de posibilidades, entendidas éstas como formas de estar en la realidad. Esta caracterización de la historia es una de las claves para un pensamiento de la liberación que podemos derivar de la realidad histórica como objeto de la filosofía. Pues, Ellacuría siguiendo su proyecto de una filosofía sistemática que pueda tener una función liberadora, buscará derivar del carácter propio de la realidad, prácticas que posibiliten otras formas de vida.

Al final de “El objeto de la filosofía” Ellacuría afirma que la realidad histórica tiene un carácter de praxis, que junto con otros criterios, conduce a la verdad¹³ de la realidad y de su interpretación¹⁴. En este sentido, cuando Ellacuría busca definir formalmente a la historia nos encontraremos con que argumenta a favor de una caracterización de la historia que brinde estas posibilidades.

Ya en *Filosofía de la realidad histórica* nuestro autor trata uno de los problemas más definitorios de la filosofía de la historia. Este es el problema de la relación entre la naturaleza y la historia¹⁵. Para dar una respuesta a este problema Ellacuría examina lo que considera los principales elementos que intervienen en la historia o sus componentes. Se propone estudiar la unidad misma de la historia: “lo cual significa estudiar que hay en la realidad histórica total de formalmente histórico, qué es la historia en tanto que historia”¹⁶. En esta tarea avanza desde la componente material de la historia, hasta sus elementos sociales y personales. Para concluir finalmente que la historia es, formalmente,

¹² A. Gonzáles. Prólogo a *Filosofía de la histórica*, *op. cit.* p. 12

¹³ Entendida como momento histórico.

¹⁴ Cf. “El objeto de la filosofía”, *op. cit.* p. 89. Ellacuría habla de la verdad que lleva en su corazón a la historia y no, como podría pensarse la verdad entendida como un absoluto.

¹⁵ Cf. *Filosofía de la realidad histórica*, *op.cit.* p. 43-45.

¹⁶ *Ibidem.* p. 387

transmisión tradente de posibilidades. La transmisión tradente de posibilidades tiene tres aspectos principales. El primero es la definición misma de transmisión tradente, posteriormente su carácter de actualización de posibilidades y, en tercer lugar, se encuentra su aspecto como proceso creacional de capacidades. La definición de la historia como transmisión tradente de posibilidades constituye la respuesta sintética que Ellacuría da al problema naturaleza-historia. Ellacuría dirá que la historia trasmite a partir de la tradición, tanto las estructuras biológicas, como el sentido cultural al cuerpo social de la historia para que éste se desarrolle. Este cuerpo social será para Ellacuría el *phylum humano* entendido como especie y sujeto de la tradición.

b) El *phylum humano* como sujeto y base material de la historia

Ellacuría no alcanzó a elaborar el capítulo de *Filosofía de la realidad histórica* que de manera exclusiva trataría el tema del sujeto de la historia¹⁷. Sin embargo, en el desarrollo de su libro afirma que el *phylum humano*, entendido como especie puede ser considerado el sujeto inmediato de la tradición. El *phylum humano* es un concepto zubiriano que Ellacuría retoma constantemente del texto “La dimensión histórica del ser humano” (1982)¹⁸. De este texto Ellacuría cita en *Filosofía de la realidad histórica*: “El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el vector de la tradición”¹⁹. Así el *phylum* combina el carácter biológico y material de la historia y al mismo tiempo su carácter cultural. De esta forma, el carácter inicial del desarrollo de la historia es físico y material. Pero ¿entonces dónde cabe lo histórico? ¿en qué se diferencia el *phylum humano* de otras especies? Ya que, visto de esta manera, en otras especies también hay transmisión de estructuras biológicas que determinan su vida. Para Ellacuría lo histórico estaría dado por el carácter de apertura del ser humano. Pues “el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad, entre las cuales habría que optar, porque la opción le es necesaria para seguir viviendo”²⁰. Así, para nuestro autor la

¹⁷ Cf. Antonio Gonzáles en su prologo a *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* p. 13

¹⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 117-174

¹⁹ *Filosofía de la realidad histórica*, *op.cit.* p. 395

²⁰ *Ibidem.* p. 389. Esta tesis, se desprende igualmente de la lectura que Ellacuría realiza de “La dimensión histórica del hombre”.

transmisión tradente conlleva la síntesis de naturaleza e historia, porque trasmite modos de estar en la realidad que el cuerpo social debe hacer efectivos. Es decir, debe optar por ellos, para continuar viviendo en tanto cuerpo social. La transmisión de posibilidades tiene dos momentos. El primer momento es genético, en él se transmiten las estructuras psicorgánicas necesarias para continuar una vida biológica y se trasmite también la exigencia de adoptar una determinada forma de estar en la realidad. La exigencia de optar es, en este caso, el carácter estrictamente histórico de la transmisión tradente y constituye el segundo momento.

Vemos entonces, que en la filosofía de la historia ellacuriana a la base del fenómeno histórico se encuentra el carácter material y biológico del ser humano. Pues, el ser humano recibe genéticamente el principio de apertura hacia una forma de estar en la realidad, principio que es indeterminado hasta que se opte por una determinada forma de estar en la realidad. Este momento optativo es la conjunción de naturaleza e historia. Para Ellacuría la transmisión tradente de posibilidades de estar en la realidad es lo que abre la relación de la especie con la historia. La historia será entendida, entonces, como una entrega de realidad. Y es de esta manera que Ellacuría define la historia como transmisión de realidades que se forman a partir del juego entre las determinaciones naturales y la capacidad de optar por una manera de estar en la realidad de la especie humana.

Ya instalado en esta definición, Ellacuría puede retomar la discusión sobre el movimiento o dinamismo en la historia. Discusión que comienza con Hegel, Marx, Engels y Zubiri en *Filosofía de la realidad histórica* y “El objeto de la filosofía”. Para Ellacuría el dinamismo de la historia será, precisamente, la transmisión: “la historia se mueve porque tiene un momento radical de transmisión tradente: se mueve por lo que tiene de transmisión genética y se mueve por lo que tiene de formas de realidad, pero se mueve a una por lo que tiene de transmisión y de tradición”²¹. La transmisión tradente es una concepción de la historia que combina y sintetiza tanto el problema de historia-naturaleza como el del dinamismo de ésta. Pues, liga el aspecto genético material de la especie humana y el modo de estar en la realidad que se transmiten en la historia. Ahora bien, dado que el sujeto activo o vector de la tradición es el *phylum* entendido como especie y cuerpo social, la tradición necesariamente tendrá que ser social también. La

²¹ *Ibidem*, p. 394

tradición afecta a los individuos en tanto que pertenecen al *phylum* y en este sentido la historia será siempre una tradición social.

Lo importante de la historia es lo que trasmite socialmente, porque, aunque en ella intervengan los individuos y las personas, su intervención sólo llega a ser histórica cuando, de un modo o de otro, se convierte en social. Si la recepción de la tradición implica un proceso de personalización, la inmersión del producto personal en la historia implica un proceso de personalización²².

Esta concepción ellacuriana, que retoma constantemente aspectos de la filosofía de Zubiri, da al sujeto de la historia un aspecto particular, pues en la transmisión tradente el sujeto de la acción es el cuerpo social, en tanto que especie. El sujeto de la historia no es una clase social o grupo étnico. Con esto nuestro autor busca dar un amplio fundamento —que Ellacuría mismo llama material— a la historia. En este sentido resulta importante preguntarnos, qué entiende Ellacuría por tradición, pues de modo general la tradición tiene un carácter propiamente cultural y no podemos hablar de una única tradición: “Entendemos por tradición un conjunto de normas, creencias a menudo incorporadas en instituciones. Cuando las normas, creencias y, caso de haberlas instituido, se toman en un sentido general y global, se habla de «la tradición»”²³.

Si tomamos la tradición en este sentido, no es posible afirmar que el *phylum* entendido como especie y como cuerpo social, comparta siempre la misma tradición. Pues no podemos decir que la especie transmita una sola tradición en los distintos grupos sociales. La especie humana tiene características físicas dictadas por el medio ambiente que repercuten en su cultura. No hay, pues, una sola tradición que se desprenda de la especie como única naturaleza y que por tanto, conlleve una única cultura. Ellacuría, no obstante, busca dar un sentido muy básico a la tradición. Para nuestro autor la transmisión tradente es una entrega de formas de enfrentar la realidad, “lo que formalmente se trasmite en la tradición son formas de estar en la realidad, son, ante todo, posibilidades”²⁴. La transmisión, en este sentido es una entrega de posibilidades que permite la construcción de una determinada cultura. Se trata de maneras diversas de vivir que constituyen las herramientas para desarrollarse en un determinado medio natural y social. De esta manera, la concepción ellacuriana de la historia como

²² *Ibidem*. p. 397

²³ J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. T. 4. Madrid, Alinza Editorial, 1984 p. 3269

²⁴ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.* p. 412

transmisión tradente de posibilidades, puede leerse como una categoría que busca desprender del carácter mismo de la realidad historia, la posibilidad y, sobre todo, el hecho de que como humanos vamos liberando y entregando nuevas maneras de enfrentarse a la realidad.

Para Ellacuría no parece haber una distinción entre los términos natural y material cuando los aplica a lo que llama la base material de la historia. Nuestro autor utiliza naturaleza y materialidad sin distinguirlas y sin reparar en que también es posible leer su filosofía de la historia como un planteamiento en el que la naturaleza va a configurar y determinar el curso histórico. Ellacuría asume, desde la introducción a *Filosofía de la Realidad Histórica*, que la naturaleza puede determinar el curso de la historia. Pero, ¿hasta qué punto asume esto, sin plantearnos una filosofía de la historia determinista? Finalmente la naturaleza dictaría el carácter cultural de las sociedades humanas y no tendría ninguna diferencia con el supuesto mecanicismo del que trata de separarse en su discusión con el materialismo dialéctico.

En esta discusión Ellacuría incorpora el elemento del azar en su filosofía de la historia. El azar en la historia es un elemento que libra o rompe con el determinismo. El planteamiento de *Filosofía de la Realidad Histórica* sugiere que la necesidad histórica no excluye el azar, en este sentido el sujeto histórico, si bien es la especie en cuanto *phylum*, no puede preconfigurar el rumbo de los procesos históricos. Por esta razón, los procesos históricos no pueden equipararse con procesos naturales. De alguna manera el azar es para Ellacuría un elemento anti-mecánico en la historia. La necesidad no significa anti-azar: “Ante todo se da la necesidad y el azar se modula sobre la necesidad como fallo y error suyo, como accidente violento sufrido por ella”²⁵. Entonces no habría, con esto, un progreso y fin único al cual se dirija necesariamente la historia. Ellacuría busca con esto librar el peligro de una concepción naturalista y determinista de la historia, pero ¿bastan los accidentes históricos para dejar de concluir que ésta tiene un fin? Por supuesto, Ellacuría busca partir de una crítica al pensamiento moderno, a su teoría del conocimiento y su filosofía de la historia con base en los estudios de Zubiri. Pero es necesario tener presentes que algunos elementos de la filosofía de Ellacuría son ambiguos acerca de sus implicaciones y no se separan de la concepción progresista de la historia, en

²⁵ *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit. p. 110.

la que se afirma que en algún momento, tarde o temprano, llegaremos a un estadio superior de la historia, no importa lo que se deje atrás en ese camino.

c) Las posibilidades históricas como posibilidades de liberación

Por posibilidades Ellacuría entiende *dar* poder:

Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder. Aquí el poder es optar. Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes²⁶.

En este sentido la historia no es una realidad sustantiva, que flota por encima de lo que son los individuos y los grupos humanos. La historia es algo que sucede con ellos y en ellos. Las posibilidades, entendidas como maneras de estar en la realidad, tienen un carácter concreto y real. En este sentido, para Ellacuría, no hay formalmente libertad sino apoyada en la posibilitación real de las condiciones de esa libertad. No hay libertad histórica sino hay un poder para optar por una u otra manera de estar en la realidad. Y sobre esto nos dice Ellacuría: “si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales, se está negando la libertad humana, la libertad histórica”²⁷. Así, la libertad histórica no sería una categoría abstracta, pues tendría su raíz en el dinamismo de la historia entendido como transmisión tradente de posibilidades. Cuando el cuerpo social no puede optar por las posibilidades que su tradición le brinda hay una negación de su libertad histórica, pues se le está negando la posibilidad histórica de optar por una forma de estar en la realidad.

Para Ellacuría hay ocasiones en que se da una negación histórica de la libertad. Esta negación es entendida como negación social y no meramente individual. Es decir que a un determinado grupo social se le priva históricamente la posibilidad de optar por una forma de vida. En tanto que esta negación es histórica, sería posible también desde la historia, buscar formas de superar esta cancelación de la libertad. Es decir que, sería posible y necesario buscar formas de liberación. Formas en que la realidad *de de sí* la

²⁶ *Ibidem*, p. 411-412

²⁷ *Idem*.

posibilidad de optar que le ha sido negada históricamente al cuerpo social. Esta idea de liberación que se desprende de la concepción ellacuriana de la historia es una de las claves para leer *Filosofía de la Realidad Histórica* como el comienzo de la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría.

Para Ellacuría las posibilidades son, primero, las que dan paso a la vida humana y luego, a la historia. Las posibilidades pasan a la realidad efectiva por opción humana y por opción del cuerpo social. Esta característica nos dirá Ellacuría “da a lo realizado, una conducción metafísica especial, desde el punto de vista de su realización, las posibilidades muestran una característica muy singular”²⁸. Esta característica es que las posibilidades pueden convertirse en la realización de un proyecto y la puesta en marcha de un sistema de posibilidades. Los sistemas de posibilidades, entendidos como formas de estar en la realidad, se derivan de la concepción ellacuriana de la historia como transmisión tradente de posibilidades. Las posibilidades históricas no se proyectan sólo como actos mentales o ideas acerca del desarrollo de la historia. Las posibilidades son posibilidades de lo real “son posibilidades de las cosas, aunque no se descubren como tales sino respecto de la inteligencia sentiente”²⁹. Las posibilidades no se fundan de manera principal en el ejercicio teórico de la razón, se derivan de la historia: “Este juego es en definitiva el juego de la historia: nunca se acabara de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, según sean las situaciones en las cuales se relacionen cosas y hombres [...]”³⁰. La historia se nos presentará entonces, como el proceso de lo que el ser humano puede o no puede hacer. En eso radica finalmente el tema de las posibilidades. Sin embargo, lo que podemos o no hacer mostrará que las posibilidades son reales e históricas. Y por esto, para Ellacuría, la historia no puede ser el despliegue de una idea o del absoluto. La historia es el dar de sí de la realidad:

Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento, sino que son posibilidades de la realidad, son posibilidades de las cosas, aunque no se descubran como tales sino respecto de una inteligencia sentiente; son además posibilidades de la vida real. Aquellos con que la vida humana debe hacerse y aquello, consecuentemente, con que el ser humano ha de realizarse³¹.

²⁸ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.* p. 412.

²⁹ *Ibidem.* p. 413.

³⁰ *Ibidem* p. 414.

³¹ *Ibidem.* p. 413

Para Ellacuría las posibilidades tienen un carácter real y no meramente de potencia o facultad. De este carácter de realidad, Ellacuría dirá que la historia es también un proceso creacional de posibilidades. Puesto que las posibilidades que se transmiten deben ser forjadas y creadas en la realidad histórica. Pero ¿cómo se forja realmente una posibilidad? A través del dinamismo de la posibilidad. Mediante este dinamismo el proceso histórico se convierte en un proceso de creación de posibilidades y de modos de estar en la realidad.

d) La historia como proceso creacional

En la historia, nos dice Ellacuría, aparecen cosas nuevas. Nuevas formas de estar en la realidad, que expresan las potencialidades humanas. Para Ellacuría la cultura es la expresión y la construcción humana que nos da propiamente el carácter histórico que nos separan de la naturaleza. Estas expresiones son el resultado de las posibilidades históricas y surgen de un proceso creativo. Todas las posibilidades humana, dirá Ellacuría, son forjadas por el ser humano, pues “su constitución formal como posibilidades es siempre un aporte opcional del hombre y como opcional, creativo de alguna manera: las posibilidades dadas deben constituirse como posibilidades *para* mi vida por un acto que no está fija y unívocamente determinado por mis estructuras”³². Sin embargo, para que las posibilidades se constituyan hace falta un salto cualitativo. Se necesita la actualización de esa posibilidad. Las posibilidades históricas no se sostienen sobre ideas, son siempre posibilidades reales y esta realidad es necesario forjarla:

Antes de producir sus actos, el hombre forja unas posibilidades reales, pero antes de forjar sus posibilidades tiene que producir el ámbito mismo de lo posible como condición de lo real, porque, evidentemente, el ámbito de lo posible no es igual en cada momento histórico. Por ello, el hombre en la historia tiene que *hacer un poder*. Este hacer un poder hay que entenderlo en toda su radicalidad metafísica³³.

En este sentido lo potencial no es igual a lo posible. Por ejemplo, todos, en potencia, tenemos la posibilidad de escribir una novela. Tenemos las facultades, la estructura orgánica, todas las potencias necesarias para escribirla. Sin embargo, la posibilidad

³² *Ibidem*, p. 443

³³ *Idem*.

histórica de escribir la novela debe forjarse. Debemos optar por sentarnos a la mesa días tras día hasta terminar la novela, ese es el ámbito creacional. Por supuesto, Ellacuría no habla de posibilidades solamente personales, habla de las posibilidades del cuerpo social. Estas posibilidades deben ser creadas históricamente. El ámbito creacional de la historia está, ciertamente, fundado en las capacidades; pero no se puede avanzar en la creación sin que, antes de producir los actos, el ser humano forje sus posibilidades, pues tiene que crear el ámbito mismo de la posibilidad. Este ámbito es condición de posibilidad de lo real. A esto, Ellacuría le llama hacer un poder y “este hacer un poder hay que entenderlo en toda su radicalidad metafísica”³⁴. ¿Qué significa entonces hacer un poder? Desde la concepción ellacuriana de la historia significa apoyarse en lo real para crear, apoyarse en lo transmitido.

[...] el hombre en su proceso creador se apoya en su propia realidad y en la realidad de lo que lo 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 hacer³⁵.

La historia tiene entonces, un carácter personal, uno social y uno creacional. El carácter creacional de la historia llevará a nuestro autor a plantearse nuevamente el tema del sujeto de la historia, pero ahora como la posibilidad de la humanidad de que, “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”³⁶. En este punto vuelven a conjuntarse las concepciones ellacurianas de la historia y la posibilidad de desarrollar su filosofía de la liberación. Para Ellacuría el proceso creacional de la historia está basado en posibilidades reales, que se apoyan en un sistema de posibilidades anterior que se le sirve de base. Sin embargo, este proceso creacional es ilimitado, porque no hay un fin último en los procesos creativos. No hay una teleología histórica, pues finalmente el rumbo de los procesos históricos debe crearse a partir de una combinación de los aspectos naturales, sociales y personales de la historia. El único tope del proceso creacional de la historia es la realidad. Ellacuría verá en el proceso creacional de la historia un proceso de liberación. Pues mediante este proceso se crean “los poderes” que pueden conducir a la mayor

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.* p. 443-444

³⁶ *Idem.*

humanización de la historia y no a la destrucción. No obstante, estos poderes, en tanto que reales conllevan riesgos reales. Ese riesgo es permanente en la historia. Las posibilidades han de forjarse en la historia hacia las dos posibilidades o modos de estar en la realidad.

Tampoco puede olvidarse el riesgo constitutivo que es propio del proceso creacional. Riesgo que amenaza a muchos momentos del proceso. Mirada la realidad histórica en su conjunto es imposible negar que se han aceptado los poderes de la humanidad: La humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad hace veinte siglos; en este sentido el cambio en los últimos dos siglos 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 en 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 los ha llevado a su destrucción o al menos, a su empobrecimiento?³⁷.

Con estas preguntas Ellacuría nos deja claro que, en el proceso creacional de la historia, no hay pasividad. Los grupos humanos están posibilitados para forjar las posibilidades que deseen actualizar. Pero, al mismo tiempo, hay un riesgo permanente en el proceso, pues siempre es factible que las posibilidades que se actualicen en la historia sean las más perjudiciales. Ellacuría, sin embargo, no ahonda en la explicación acerca de por qué se ha optado, en las historias particulares de los pueblos, por las rutas falsas. Ellacuría tiene un positivo hincapié en la posibilidad de desarrollar y optar por las posibilidades históricas que liberen de estas rutas falsas. Este dinamismo de la historia, nos sugiere una de las ideas de praxis que puede desprenderse de la filosofía de la historia ellacuriana.

e) La función crítica de la filosofía

Ellacuría afirma que su artículo “*Función liberadora de la filosofía*” tiene una finalidad práctica. Esta finalidad encuentra su sentido en lo que él llama dos constataciones acerca de la realidad de América Latina. La primera es que el continente latinoamericano, aunque no sólo él, “vive estructuralmente en condiciones de opresión y aún de represión, sobre todo por lo que toca a las mayorías populares”³⁸. En segundo lugar, se encuentra la confirmación de que “el continente latinoamericano, no ha producido una filosofía

³⁷ *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.* pp. 445-446

³⁸ I. Ellacuría, “*Función liberadora de la filosofía*” *op. cit.* p. 94.

propia, que salga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberadora con respecto de ella”³⁹. La segunda afirmación de Ellacuría confirma el hecho, que se sugirió en el capítulo uno, acerca de que Ellacuría se mantenía al margen de las discusiones, surgidas en torno a la filosofía de la liberación a partir de la década de los setentas del siglo pasado en países como México y Argentina.

Ellacuría afirma que la filosofía ha contribuido, al menos de manera indirectamente, a esa situación estructural de opresión-represión que sufren las mayorías populares en América Latina y que constituye su primera constatación⁴⁰. Esta contribución ha tenido la forma de ideología. Ellacuría entiende por ideología un elemento operante al interior de una sociedad. Para Ellacuría la ideología es fenómeno ambiguo, pero determinante de la vida social, comunitaria y personal, con aspectos negativos, positivos y neutros⁴¹. Nuestro autor usa este término de manera neutral, hasta que distingue un carácter negativo y uno positivo de la ideología. El carácter negativo de la ideología se centra en que tiene una función encubridora. La ideología puede jugar un papel encubridor de un determinado orden económico y social. Al carácter negativo de la ideología Ellacuría lo llama *ideologización* y al positivo simplemente *ideología*⁴².

Ellacuría sostiene, no obstante, que esta «opresión-represión» antes que ideológica, es real, aunque tenga como justificadores elementos ideológicos. Así, el carácter de «opresión-represión» de los pueblos en América Latina es un tema práctico que necesita de reflexión. Para Ellacuría, no se requiere probar ingenuamente la condición de opresión-represión en la que se encuentran las mayorías en América Latina, pues esa opresión, nos dice Ellacuría, “es ante todo real” y evidente. La aproximación teórica y la solución de esos problemas, debe contemplar la condición estructural de la

³⁹ *Ibidem*. La discusión acerca de la originalidad y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano es larga, sin embargo, no pretendemos concentrarnos en la opinión que Ellacuría guarda al respecto. Sin embargo, es imposible dejar de hacer notar que semejante afirmación denota o bien que nuestro autor desconocía el trabajo realizado por varios pensadores latinoamericanos —incluso algunos contemporáneos a él— o bien, que no tenía una buena opinión de su trabajo.

⁴⁰ Mayorías populares es un término recurrente en este artículo de Ellacuría; con él remite, de modo general, a los trabajadores pobres y explotados, ya sea del campo o la ciudad.

⁴¹ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía” *op. cit.* p. 96.

⁴² Este uso del término “ideología” a veces crea un poco de confusión en el artículo de Ellacuría. No obstante, seguiremos como tal la distinción que nuestro autor hace los términos. Usaremos *ideologización* en cursivas para remitir al aspecto negativo de la ideología e *ideología*, también en cursivas, como el aspecto positivo de ésta. Un ejemplo de este carácter ideologizado nos lo brinda Ellacuría mismo cuando responde las objeciones vaticanas al uso de categorías marxistas en el desarrollo de la teología de la liberación.

opresión, para en ese mismo nivel, refutarla. De esta forma, el esclarecimiento de la función liberadora de la filosofía deberá lograr, en un primer momento, una crítica que, sin dejar de ser filosofía, antes reconstruyéndose como tal, pueda ser eficaz en cuanto a la contribución a una praxis o función liberadora de la filosofía. De este modo, la función crítica de la filosofía está orientada, en primer término, al desenmascaramiento de la ideología encubridora dominante o del carácter *ideologizado* de la realidad, como momento estructural de un sistema social. “Esta función crítica, sin embargo, se enfrenta muy directamente con lo que de ideológico hay en la estructura social, admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales”⁴³.

La filosofía no puede, entonces, concentrar su crítica solamente en cuerpos teóricos, sino en las relaciones sociales que nos enfrentan con la ideología dominante. Hay aquí por parte de Ellacuría, la muestra de una necesidad hacia a la concreción histórica, aun cuando la filosofía vaya tornándose más abstracta. Así, según Ellacuría, es frente al fenómeno de la ideología donde la filosofía encuentra su sentido crítico. Sin embargo, la crítica a la ideología no puede detenerse en la mera denuncia de su carácter encubridor:

Hay que llegar al fondo de la cuestión, donde se explique por qué el hombre necesita explicaciones y justificaciones teóricas y por qué esas explicaciones y justificaciones teóricas tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y desde la apariencia del bien. Podrá decirse que esta misma apelación a la verdad y al bien es resultado de un proceso cultural en sí mismo ideologizado; pero esta explicación no está probada y explicaría las formas en que se presenta la verdad y el bien más que la tendencia histórica estimada como correcta, al menos a la hora de la explicitación teórica, de apreciar más el bien que el mal, más la verdad que la falsedad o el error⁴⁴.

Nuestro autor está buscando más que denunciar, lo cual es efectivamente necesario, la posibilidad de justificar históricamente otro tipo de realidad social. Es necesario crear una alternativa justificada históricamente, frente a la aparente «verdad» y necesidad que se nos presenta. Para Ellacuría la crítica al carácter negativo de la ideología, muestra que la filosofía puede ser fuente de ideologización, es decir puede convertirse en una teoría que encubre prácticas de dominación-represión. La *ideologización* es una forma de la teoría, que cínicamente encubre los intereses de un grupo político, económico e

⁴³ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op.cit.* p. 95.

⁴⁴ *Ibidem.* p.96.

intelectual en el poder. Esto deja de ser formalmente ideología, para presentarse como engaño sin más. “La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla la esconden y deforman con apariencias de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases y de grupos sociales y o étnicos, políticos, religiosos, etc.”⁴⁵. Estas prácticas estarían justificadas a partir de explicaciones teóricas con apariencias de verdad y universalidad⁴⁶. Lo anterior muestra también que esta apariencia de verdad y universalidad se encuentra inserta en un proceso ideologizado y que por eso mismo no está justificada realmente. Sin embargo, la crítica tampoco justifica lo contrario, de ahí que ésta sea necesaria, pero no suficiente para desarrollar una filosofía con alternativas de liberación.

La teoría *ideologizada* presenta a la realidad desde una visión totalizada, que justifica, desde su interpretación, una determinada realidad, en la cual se esconden o se enmascaran elementos de injusticia social. Esta deformación, sin embargo, es engañosa porque según Ellacuría posee un carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente, aunque esa deformación responda a los intereses colectivos de un solo grupo o estamento social. Estas interpretaciones de la realidad se presentan como verdaderas, tanto por quien la produce como por quien la recibe, además de que pretenden tener un carácter de universalidad, necesidad y abstracción. Aunque, como interpretaciones teóricas, siempre surjan y hagan referencia a realidades concretas, que quedan subsumidas y justificadas en las formulaciones generales. Con la categoría de *ideologización* Ellacuría denuncia el carácter más peligroso de la ideología, es decir, cuando adopta una raíz metafísica. Esto es que el orden social que se nos presenta, no responde, como de hecho sucede, a los intereses de un estamento, sino que aparece como la «lógica» consecuencia de lo que la realidad es. Por esto se presenta con características abstractas de necesidad y universalidad, aun cuando surja de grupos y realidades concretas. El carácter *ideologizante* de la ideología está basado en la presentación de la realidad como una realidad terminada que, en su carácter filosófico, pierde de vista lo

⁴⁵ “El objeto de la filosofía”, op.cit. p. 99

⁴⁶ Como ejemplo de esta filosofía Ellacuría toma a los positivistas lógicos que “pretenden evitar en sus explicaciones lo que ellos llaman juicios de valor” encubriendo con esto tendencias nada neutrales en las ciencias sociales. *Ibidem*. p. 97.

histórico de ésta. Es decir, presenta a su motor teórico no como la explicación y justificación de una propia y determinada realidad, sino como la explicación y justificación de toda realidad.

Ellacuría dirá que, todo orden social precisa de una legitimación ideológica. Sin embargo, cuando esta sociedad es claramente injusta, su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para tornarse *ideologizante*. Esta *ideologización* se da en el sistema social de manera generalizada y a distintos niveles, tanto a nivel de la formación de conciencias colectivas, así como individuales, hasta a nivel de la institucionalidad. Por ejemplo, los marcos constitucionales que no reflejan prácticas y legislaciones que la sociedad necesita son una muestra de este carácter *ideologizado*. Otro ejemplo, son instituciones como la Iglesia o el ejército, cuando el discurso que justifica su acción y necesidad no concuerda con las necesidades de las mayorías. Frente a la *ideologización*, la función crítica de la filosofía adopta una nueva dimensión. Esto se debe a que cuando la *ideologización* se presenta con apariencia de verdad, se hace apelando a principios universales y abstractos. En este punto la filosofía tiene una tarea como crítica de la validez de esos principios abstractos y generales, así como la de mostrar la falsedad de su aplicación.

La función crítica de la filosofía realiza análisis de los términos metafísicos que operan tras la *ideologización* y, en concreto, tras la realidad de opresión que se vive. Con esto, Ellacuría propone un nivel metafísico de la crítica. Pues es necesaria la revisión del conjunto de categorías que se utilizan para acceder, comprender y sistematizar la realidad. De no hacerse esta revisión, se está en posibilidad de tratar de fundamentar una praxis igualmente *ideologizada*. La crítica filosófica, nos dice Ellacuría, se las arregla mejor con formulaciones ideológicas que con realidades objetivas. La filosofía latinoamericana no busca construir un discurso ideológico que se continúe moviendo en el mismo plano categorial de lo que pretende criticar. En este punto podemos observar la relevancia de la metodología ellacuriana y el sentido en que puede ser retomada por otros pensadores. Ellacuría parte de la crítica a algunas categorías de la metafísica y la teoría del conocimiento modernas que denomina reduccionistas e idealistas. Por esta razón, busca examinar y elaborar categorías metafísicas que recobren el carácter central de la realidad. Las tesis sobre las que descansa su propuesta de la realidad histórica como

objeto de la filosofía, dan cuenta de este camino que busca, a fin de cuentas, criticar y superar una filosofía ideologizada que encubre bajo una supuesta neutralidad intereses políticos y económicos. Teniendo presente el peligro de la ideologización, la filosofía, nos dice Ellacuría, debe adoptar su carácter de fundamentalidad:

La filosofía debe distinguirse también por la fundamentalidad, por la búsqueda de los fundamentos. *Es pues pensable que, en esta búsqueda de los fundamentos, puede 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 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 una cuestión fundamental, se puede y debe constituir en cuestión metafísica⁴⁷.

Al plantear esto, Ellacuría se coloca en posición de justificar tanto la necesidad de una apropiada metafísica desde la cual aproximarse al objeto de la filosofía (la propia realidad); hasta la determinación teórica de ese objeto (elección de un objeto de la filosofía y lugar desde dónde filosofar). La necesidad de fundamentación eleva la negatividad crítica en la que se encontraba ese momento de la función liberadora de la filosofía. Con esto, la crítica permite, al menos a nivel teórico, desenmascarar una realidad sin fundamento. La crítica posibilita, igualmente, el desarrollo de categorías y la búsqueda de una metafísica que justifiquen una praxis liberadora de esa opresión estructural de la que parte inmediatamente la reflexión filosófica en Latinoamérica. Esta necesidad de justificación, conduciría al segundo momento para establecer la función liberadora de la filosofía: su función creadora.

f) La función creadora de la filosofía

El apartado anterior muestra que la función crítica de la filosofía permite, en un primer momento y en un nivel teórico, desenmascarar una realidad sin fundamento. Hasta aquí, Ellacuría presenta críticamente, una metafísica que encubre la desigualdad estructural que se muestra en la realidad social. Esta crítica, sin embargo, no niega el carácter fundamental que tiene la metafísica detrás de esa realidad. Por el contrario, esta realidad negada o encubierta que se denuncia, es el punto de partida para el desarrollo de

⁴⁷ “Función liberadora de la filosofía”, *op.cit.* p. 101

categorías y el desarrollo de una metafísica que justifique una praxis liberadora de esa opresión estructural.

Así, la función crítica de la filosofía debe dejar su momento negativo para concentrarse en la *creación* de categorías desde las cuales pueda plantearse un acceso verdadero a la realidad para teorizarla. Esta teorización, en correspondencia con el planteamiento de la inteligencia sentiente que retoma de Zubiri, debe surgir de la realidad, pues es la realidad quien dicta las categorías. Esta labor teórica, puede crear posibilidades históricas para una praxis de liberación. Esta praxis buscaría transformar la realidad que en la crítica apareció como estructuralmente inaceptable: “la negación de la negación cuando no se reduce a pura función judicativa, 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 del cual parte”⁴⁸. Este proceso afirmativo debe concentrar esfuerzos en ampliar el concepto de metafísica, para que en él quepa la realidad de lo histórico “que como tal parecería haber sido excluido del estado de realidad plena, reservado últimamente para lo que siempre es así”⁴⁹. Para Ellacuría el carácter histórico de la realidad, no sólo replantea la dimensión de lo último, es decir, de lo trascendente y de las categorías apropiadas para desarrollarlo, sino que replantea también la relación entre «el pensar y el ser». Este replanteamiento obliga a introducir el problema de la ideología y de la *ideologización* en el corazón mismo de la metafísica. De esta manera, el problema de la ideología e *ideologización* de la realidad deja de ser considerado solamente en el terreno de la sociología o la ciencia política. “Desde esta perspectiva metafísica hay que llegar a formulaciones positivas y no meramente críticas, en las cuales se de una permanente interacción entre el nuevo estatuto de lo último y las distintas realidades sociales y políticas, en definitiva, históricas, que ya entran con pleno derecho en el filosofar”⁵⁰.

De esta forma, aparecerán nuevos planteamientos teóricos. Planteamientos no estáticos, sino procesuales que pueden convertirse en el respaldo teórico justificativo de la praxis histórica, en la orientación de esa praxis y de los sujetos que la impulsan⁵¹. Sin

⁴⁸ “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.* p. 102

⁴⁹ *Ibidem.* p. 103

⁵⁰ “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.* p. 105

⁵¹ *Ibidem.* p. 104

embargo, Ellacuría en este punto insiste nuevamente en que no serán las formulaciones filosóficas las que interfieran de modo operativo en las transformaciones sociales, sino que las posibilitan. Este carácter operativo está dado, precisamente, por la ideología. Este es el carácter positivo de la ideología: “evidentemente tanto en los análisis como sobre todo en las prácticas hay supuestos ideológicos indispensables, que son realmente operativos, sobre todo para que los muchos sigan los dictados de los pocos, para que la acción sea robustecida por la comprensión de su sentido”⁵²

Por otro lado, es necesario tomar en cuenta que la praxis sin la comprensión de la metafísica encubridora que la impulsa es una praxis ciega. La ingenuidad reside en que no reconoce el peligro de la ideologización. La pura praxis, nos dice Ellacuría, no existe “y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz no sólo es una praxis ciega, sino que además es obcecada. [Sin embargo] La principal fuente de luz es, ciertamente, la realidad y no quién sabe qué apriorísticas condiciones del sujeto humano [...]”⁵³. Desde esta perspectiva se abre un campo propio a la labor filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para teorizarla, interpretarla y transformarla. En consecuencia con estas reflexiones Ellacuría delinea esquemáticamente el proceder teórico necesario para esclarecer la relación entre teoría y praxis, para justificar pertinentemente esta última. Este esquema, que él mismo siguió en su propia filosofía es un aporte en sí mismo al quehacer filosófico latinoamericano.

⁵² *Ibidem.* p. 104

⁵³ *Ibidem.* p. 105

§ 3. CONSIDERACIONES FINALES

a) originalidad metodológica de *Filosofía de la realidad histórica*

Filosofía de la realidad histórica (1991) es la obra central de Ignacio Ellacuría, en la que desarrolla y justifica la categoría de realidad histórica como objeto de la filosofía y el punto de partida para desarrollar una filosofía de la historia capaz contribuir a la justificación y desarrollo de una praxis liberadora. Sin embargo, este texto póstumo e incompleto es apenas la punta del *iceberg* de una filosofía que Ellacuría concibió de manera sistemática y que a causa de su trágico asesinato en 1989, nuestro autor no pudo completar. Como demuestra la vida de Ellacuría, su proyecto filosófico estuvo siempre ligado a desarrollar una filosofía que contribuyera a una práctica política de liberación en el contexto latinoamericano. Sin embargo, antes de desarrollar los artículos y textos que hablan como tal de esta filosofía, Ellacuría dedicó un inmenso trabajo a la fundamentación de su proyecto a partir de la metafísica y de la teoría de la inteligencia zubiriana. Este esfuerzo constituye la original metodología de *Filosofía de la realidad histórica*. Esta metodología sugiere que antes de las tesis sobre la posibilidad y necesidad de una práctica política, para Ellacuría se encuentra en primer lugar la necesidad de desarrollar una teoría de la inteligencia, que establezca las posibilidades y la manera en que lo humano conceptúa la realidad. Es precisamente de esta manera en que Ellacuría retomó la filosofía de Xavier Zubiri. Nuestro autor, siguiendo a Zubiri, asumió que lo humano tiene una forma particular de enfrentarse a la realidad: la inteligencia sentiente. Esta teoría de la inteligencia coloca a la realidad como el punto de partida de la reflexión filosófica y además como su punto de llegada. Pues la filosofía buscaría a fin de cuentas hablar de la realidad, estar en la realidad. La teoría de la inteligencia permite, siguiendo el plan ellacuriano, desarrollar una filosofía con una función liberadora, pues nos aclara cuáles son las herramientas y categorías necesarias para teorizar y dar cuenta de la realidad que quiere transformar.

Posteriormente Ellacuría asumió que es necesario proponer una teoría general de la realidad, desde la cual pueda acotarse un objeto de la filosofía que abarque la totalidad de esa realidad y que, en tanto abarcador, pueda dar posibilidades de transformarla.

Nuevamente en esto se guía por la filosofía de Zubiri. Ellacuría interpretó la filosofía de Zubiri como un realismo materialista abierto, desde el cual puede justificar a la realidad histórica como objeto último de filosofía. Así pues, para Ellacuría la metafísica es el primer paso si se quiere desarrollar una filosofía con una función liberadora. Pero ¿Por qué podemos caracterizar esta principalidad metafísica como un aporte metodológico a la filosofía de la liberación de Nuestra América? Diversos estudios ya han mostrado la importancia de *Filosofía de la realidad histórica* y del pensamiento de Ellacuría en general, dentro del panorama de las filosofías para la liberación⁵⁴. Sin embargo, creemos que Ellacuría se encuentra ya en el desarrollo de una filosofía con estas características, es decir en el desarrollo de su filosofía de la liberación, desde su proceso de crítica a la metafísica y epistemológica modernas, pues esto es lo que le permite el desarrollo de su filosofía. Cuando retoma las categorías zubirianas que lo llevan a proponer a la realidad histórica como el objeto de la filosofía, Ellacuría puede avanzar en algunos problemas de acceso y comprensión de la realidad, a los que una epistemología basada en la relación sujeto-objeto conducen. Esto permitió a nuestro autor desarrollar una filosofía de la historia, de la que se deriva una idea de praxis y de liberación. Estas ideas de praxis y liberación serán retomadas en otros artículos, más propiamente políticos como “función liberadora de la filosofía”. La insistencia por parte de Ellacuría de partir de una determinada metafísica y epistemología, constituyen, de alguna forma, una metodología y por esto, una aportación ya en sí misma, a la filosofía de la liberación. Pues, cuando nuestro autor inicia el proceso de su filosofía ya está plenamente desarrollando lo que llamó función crítica de la filosofía, pues busca partir de una metafísica y una teoría del conocimiento no ideologizadas, que encubran intereses políticos y de dominación.

De acuerdo con esto, no sólo es posible concluir que el pensamiento ellacuriano posee un cierto carácter sistemático, aun cuando una parte de su ideario más original fue expresado en artículos como, “Superación del reduccionismo idealista” (1988), “Función liberadora de la filosofía” (1985), “El objeto de la filosofía” (1981) y “Filosofía y política” (1972)⁵⁵. Sino que también es una filosofía que constantemente lucha por revisarse

⁵⁴V. Flores, *El lugar que da la verdad, la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México, Porrúa-UIA, 1997. H. Samour, *Voluntad de liberación, la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada, Ed. Comares, 2003.

⁵⁵ Decimos “cierto carácter sistemático” debido a falta de mejor término. Pues con esto no queremos decir que la filosofía de Ellacuría se asemeje a las pretensiones del proyecto «totalizador» o «total». Pero sí se busca presentar, no obstante, el trabajo del vasco-salvadoreño como un pensamiento de bordes y objetivos

críticamente a sí misma, es decir mantiene permanentemente su función crítica, entendida como tarea desideologizadora. Esta permanente tarea es lo que, en un momento dado, hace posible el paso al desarrollo de la función liberadora de la filosofía. Ellacuría en su labor filosófica al ir siguiendo su metodología va no sólo construyendo, sino realizando la función liberadora de su filosofía.

La metafísica, la epistemología y el objeto de la filosofía en que Ellacuría funda su pensamiento permiten un acceso a la realidad, desde la cual es posible plantearse una función liberadora de la filosofía. Este acceso no está libre de ideología e intereses, al contrario los reconoce, en este reconocimiento está basada su metodología. Este planteamiento teórico permite a la filosofía, primero, *criticar y denunciar* una metafísica y una teoría del conocimiento encubridoras e ideologizantes de la realidad social desigual que prevalece Latinoamérica. En segundo lugar, posibilita crear alternativas prácticas a lo que la crítica denuncia. Es decir, hace posible fundamentar praxis históricas de liberación. Esta sería, finalmente la función liberadora de la filosofía. Su posibilidad de crear y vincularse a prácticas políticas. Ellacuría, en este sentido, nunca usa el término «filosofía de la liberación», pero afirma que es posible y necesario desarrollar una filosofía con una función liberadora y nunca cesó en el desarrollo de este proyecto filosófico. Si buscamos, entonces, insertar a Ellacuría en el panorama de las filosofías de la liberación, habrá que hacerlo reconociendo las particularidades de su pensamiento.

El camino trazado por Ellacuría puede ser retomado en todo momento, su filosofía de la historia es una puerta abierta para el desarrollo de ideas de liberación. A lo largo de este trabajo en el que se han examinado precisamente el camino, las categorías y reflexiones que permitieron el desarrollo de la filosofía de la historia ellacuriana, podemos decir que Ellacuría mantiene siempre para su propio pensamiento un carácter crítico de la modernidad, en cuanto sus concepciones acerca del conocimiento y la historia. Sin embargo, también fue posible observar que algunas concepciones de nuestro autor se mantienen en tensión constante con aquello que buscan criticar. Es precisamente el modo de trabajo ellacuriano el que permite reconocer estas tensiones, aun al interior de su propio pensamiento. Igualmente es necesario apuntar que en *Filosofía de la realidad histórica* podemos encontrar aspectos antropológicos, que pueden ser

definidos y no como tesis dispersas, a las que prematura muerte de Ellacuría dejaría aun más inconclusas.

retomados como fundamentos para una reflexión ética. Esta lectura de *Filosofía de la realidad histórica* puede reconocerse en los trabajos acerca de los derechos humanos que se desprenden del pensamiento de Ellacuría. Estos trabajos son otras vetas que surgen de *Filosofía de la realidad histórica* que no son examinadas en esta investigación, pero que sí pueden reconocerse desde que se examina la metodología ellacuriana, pues constituye otro aspecto de su originalidad.

b) Función liberadora de la filosofía y praxis liberadora de la filosofía

Ellacuría deriva su idea de liberación de la filosofía de la historia que desarrolla, pues concibe que el dinamismo fundamental de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización⁵⁶. En este sentido, la función liberadora de la filosofía se concretaría primero en la crítica y después en la aportación teórica que favorezca estos dinamismos históricos. Sin embargo, esta es una función de la filosofía y, en tanto, función, no significa que la filosofía como actividad teórica tenga una incidencia directa y juegue un papel liberador. Para Ellacuría es un error de la filosofía o, mejor dicho, de algunos filósofos “considerarse capaces de contribuir a la liberación por sí solos; según algunos de ellos podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora y la filosofía podría de hecho, liberar sin entroncarse con una praxis social liberadora”⁵⁷. Ellacuría sostendrá, en cambio, que no hay filosofía de la liberación separada de praxis concretas de liberación. Sólo en relación con la praxis, la filosofía puede tener una función liberadora: “La función liberadora es siempre una labor concreta, tanto por lo que se refiere a aquello de lo cual uno debe liberarse, como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación”⁵⁸.

Esta concepción puede ser leída desde su idea de la historia, pues como vimos en el apartado anterior, las posibilidades históricas son siempre posibilidades reales que se forjan en una práctica histórica. Para Ellacuría la función liberadora de la filosofía no puede ser abstracta o ahistórica. Siempre es necesario tener una reflexión previa sobre el

⁵⁶ *Ibidem*. p. 108

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Idem*

qué y el modo de la liberación⁵⁹. Para nuestro autor la “práctica teórica” está determinada por la praxis, por esta razón “difícilmente la filosofía contribuirá a una praxis liberadora si el filósofo y su tarea estrictamente filosófica no están inmersas en una praxis correctamente liberadora”⁶⁰. Para nuestro autor la praxis es entendida como “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”⁶¹.

Por esta razón no hay filosofía de la liberación separada de praxis concretas de liberación. Sólo adscrito a estas prácticas, nos dice Ellacuría, es posible desarrollar una función liberadora de la filosofía. Para nuestro autor, hay momentos teóricos de la praxis más no praxis teóricas. Si la filosofía busca desarrollar una función liberadora, debe colocarse en su papel teórico, en su momento teórico en relación con la praxis adecuada. Para Ellacuría el principio de verdad siempre es la realidad y en este sentido la sólo la praxis, orientada desde la realidad histórica es principio de verdad. Por esta razón, Ellacuría afirma “la filosofía no podrá desarrollar toda su potencialidad liberadora si no es asumida por el sujeto real de la liberación”⁶². Un cambio de ideas no es un cambio de realidad. Ni un cambio de intenciones completa los cambios históricos, pues “la liberación de los pueblos, así como su opresión antecedente las hacen las fuerzas sociales”⁶³. Es decir, que sólo el cuerpo social es quien forja las posibilidades de liberación. Como vimos los modos de estar en la realidad de la historia, siempre se forjan en posibilidades reales, no en ideas. No obstante, nuestro autor también hace explícito que la filosofía es una tarea predominantemente teórica que no puede ser sustituida por un compromiso voluntarista.

⁵⁹ “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.* p. 108

⁶⁰ *Ibidem*, p. 110

⁶¹ *Ibidem*, p. 110

⁶² *Ibidem*, p. 114.

⁶³ *Ibidem*, p. 114.

c) El sujeto de la liberación

Para Ellacuría la filosofía no puede desarrollar una función liberadora, si su reflexión, no es asumida por lo que el llama el sujeto real de la liberación. Este sujeto no puede ser “decidido” teóricamente. Se trata, dice nuestro autor, de un sujeto histórico particular y concreto según el momento histórico. En “Función liberadora de la filosofía” Ellacuría llamará a este sujeto de la liberación «fuerzas sociales»⁶⁴. No obstante, las fuerzas sociales son también las que anteceden los procesos de opresión: “la liberación de los pueblos así como su opresión antecedente las hacen las fuerzas sociales”⁶⁵. En este sentido, las fuerzas sociales son las que contribuyen directamente a la liberación de un pueblo, pues son ejecutoras y motores de la praxis. Las fuerzas sociales que contribuyen en este proceso son las que directamente se encuentran enfrentadas con la fuerza social dominante y responsable de la «opresión popular»⁶⁶ Por esto es necesario que la filosofía desarrolle una función liberadora cuyo aporte pueda ser “asumido —problema de fondo— y sea asumido, de hecho, —problema de presentación— por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador”⁶⁷. Es decir que los filósofos y sus filosofías deben tener un diálogo con las fuerzas sociales si quieren desarrollar una verdadera función liberadora. Con estas palabras se expresa otra de las características de la filosofía de Ellacuría que nos permiten entenderlo, con sus particularidades, como un filósofo de la liberación. Para Ellacuría, sin duda, es necesaria la distancia crítica y la reflexión abstracta para justificar desde la metafísica prácticas de liberación. Sin embargo, esta metafísica sostiene que las posibilidades de cambio histórico están basadas en la creación de posibilidades reales de cambio y se derivan de las posibilidades históricas reales. Con esto, Ellacuría no sólo nos dirá, que quien filosofa al margen de la historia, filosofa al margen de la realidad. Sino que extenderá este planteamiento a la idea

⁶⁴ Ellacuría no ahonda mucho en definir lo que entiende por fuerzas sociales. Sobre este punto es posible anotar nuevamente que Ellacuría no alcanza a escribir sus reflexiones acerca del sujeto de la historia, que tal vez hubieran podido arrojar luz sobre este concepto de fuerza social.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Una equiparación del concepto de “fuerza social” y “mayorías populares” con el concepto de clase en Marx puede leerse en: David Fernández Villareal S.J, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. Universidad Iberoamericana, México, 2006

⁶⁷ *Ibidem*, p. 115.

de que el que filosofa al margen del pueblo, filosofa al margen de la verdad. Encontrar este vínculo comunicativo entre la función liberadora de la filosofía y el sujeto de la liberación es posible precisamente desde la categoría de realidad histórica. La realidad histórica, como vimos en la segunda parte de este trabajo, es definida por Ellacuría como un espacio donde se conjuntan las expectativas sociales y la posibilidad de teorizarlas. Todas las virtualidades y ámbitos de la realidad pueden pensarse desde la realidad histórica y también pueden vincularse con la práctica. Es en esta aspiración de conjuntar teoría y práctica, función liberadora de la filosofía y sujeto de la liberación, donde todo el trabajo de justificación y desarrollo de la categoría de realidad histórica cobra su cabal sentido. Pues, finalmente la filosofía de la realidad histórica permitiría el desarrollo teórico de una función liberadora de la filosofía y su vinculación con una praxis histórica concreta. La filosofía puede elegir un camino de libertad no sólo por un imperativo ético, sino porque tiene la capacidad teórica de poner al descubierto la metafísica que encubre prácticas de dominación. Esta capacidad teórica, sin embargo, sólo será realmente efectiva cuando esté a disposición de las fuerzas sociales que forjan las posibilidades históricas de nuevas formas de estar en la realidad.

d) El vínculo con la teología

Este intento por encontrar un espacio, o un lugar desde el cual filosofar, que permita vincular lo teoría y la praxis, es también para nuestro autor, encontrar «el lugar que da verdad». Este término, que introduce Ellacuría en “Función liberadora de la filosofía” nos vincula a otra de las principales expresiones del pensamiento ellacuriano: la teología. Para Ellacuría determinar este lugar que da verdad “tiene en cada caso, un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un *momento de opción iluminada*”⁶⁸.

Acotar este lugar que da verdad implica volverse a la historia presente de un modo crítico, para delimitar las fuerzas sociales tanto liberadoras como dominadoras. En este sentido, para nuestro autor la filosofía de la realidad histórica no sólo es una filosofía de la vida, es también una filosofía de la verdad⁶⁹. Desde el punto de vista cristiano, y también desde su carácter de cristiano, Ellacuría asumirá este lugar que da verdad, como

⁶⁸ *Ibidem*, p. 115

⁶⁹ *Idem*.

la cruz⁷⁰. Para Ellacuría el pueblo bajo toda forma de dominación y explotación es un pueblo crucificado. Para Ellacuría el reconocimiento de este hecho es ese momento iluminado, que permite elegir el lugar desde el cual filosofar. Esta afirmación puede conducir a otra de las ideas de liberación que se encuentra en el pensamiento de Ellacuría, es decir, la que se desprende de su teología de la liberación —y sobre la que hay igualmente investigaciones—.

Es necesario anotar este vínculo entre la categoría de realidad histórica y la de «lugar que da verdad», pues son igualmente dos espacios de reflexión desde los cuales, según nuestro autor, pueden conjuntarse la reflexión teórica y la práctica. Este interés por vincular teoría y praxis que propone Ellacuría en “Función liberadora de la filosofía”, ya sea a partir de su filosofía de la historia, a través de la categoría de realidad histórica o de la teología con la categoría de lugar de verdad, es la última clave para un pensamiento de la liberación. Esta idea, se deriva también del proyecto ellacuriano de fundamentar sobre una teoría general de la realidad y la inteligencia, una filosofía de la historia que brindará posibilidades para desarrollar una función liberadora de la filosofía.

⁷⁰ *Función liberadora de la filosofía*, op. cit. p. 120.

BIBLIOGRAFÍA

Ellacuría, Ignacio, “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri” en *Escritos filosófico* III. San Salvador, UCA editores, 2001.

_____ “El compromiso político de la Iglesia en América” en *Escritos teológicos II*, San Salvador, UCA editores, 2000.

_____ “El desafío cristiano de la teología de la liberación” en *Escritos teológicos I*, San Salvador, UCA, 2000.

_____ “El objeto de la filosofía” en: *Veinte años de historia en El Salvador. Escritos políticos* Tomo I. San Salvador, UCA, editores, 2001.

_____ “El P. Miguel Espinoza Pólit, S.J”, en *Escritos filosóficos I*. San Salvador, UCA editores, 1996.

_____ *Filosofía de la Realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991

_____ “Filosofía en Centroamérica: a propósito de un libro reciente”, en *Escritos Filosóficos I*

_____ “Historia de la salvación y salvación en la historia” en *Escritos teológicos I*. San Salvador, UCA editores, 2000.

_____ “La Idea de filosofía en Xavier Zubiri” en: *Escritos filosóficos II*, San Salvador, UCA editores, 1999.

_____ “La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador” en *Escritos teológicos II*, San Salvador, UCA editores, 2000.

_____ “Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer”, en *Escritos filosóficos I*. San Salvador, UCA editores, 1996.

_____ “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” en *Escritos filosóficos I*

_____ “Superación del reduccionismo idealista” en *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA editores 2001.

_____ “Teología de la liberación y marxismo” en *Escritos teológicos I*. San Salvador, UCA editores, 2000

_____ “Zubiri cuatro años después” en: *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA editores, 2001.

----- *Conversaciones con Zubiri, Entrevista con Zubiri, en Escritos Filosóficos II.*
San Salvador, UCA editores, 1999.

----- “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” en *Escritos teológicos I*, pp. 509-516.

Bibliografía Complementaria

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*. México, FCE, 1989.

Alvarado, Sobrino (eds.), *Ignacio Ellacuría <<Aquella libertad esclarecida>>*, Santander, Sal Terrae, 1997.

Bautista, Juan José, “¿Qué significa pensar desde América Latina?” Trabajo presentado por el autor en el homenaje de Enrique Dussel en sus 70 años. 5 de junio de 2005.

Canchota Pérez, Salvador “La Teología de la Liberación: sus orígenes, desarrollo y manifestaciones actuales” en: *III Encuentro Nacional de Movimientos Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares*. México, MCCLP, 1990.

Cerutti G, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, Tercera edición, 2006.

----- *Filosofías de la liberación, ¿liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

----- “Divertimento metodológico”, en *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* Casa Juan Pablos-UACM, 2003.

Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1974.

Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*, C. Marx, *Obras escogidas*, T. III, Moscú, ed. Progreso, 1974.

Fernández Villareal, David, S.J, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. Universidad Iberoamericana, México, 2006.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. T. 4. Madrid, Alinza Editorial, 1984.

Lukás, George, *Historia y conciencia de clases*, México, ed. Grijalbo pp. 1-128.

Nicolas y Samour (eds), *Historia ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada, ed. Comares, 2007.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada, Ed. Comares, 2003.

Sols Lucia, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid, Trotta, 1999.

Whitfield, Teresa, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador, El Salvador, 1998.

Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

----- *Inteligencia Sentiente*, Madrid, Alinza Editorial, 1991.

----- *Naturaleza, Hombre, Dios*, Alianza Editoria-SEP, 1987.

----- *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

----- “La dimensión histórica del ser humano”, en *Siete ensayos de antropología*, Bogotá, 1982, pp. 117-174.