



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

FILOSOFÍA POLÍTICA DE IGNACIO
ELLACURÍA, LA SITUACIONALIDAD
DEL FILOSOFAR

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A

EDGAR MANUEL MONREAL MOLINA

No. Cuenta 094227303

TUTOR DE TESIS: DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL
AMBROSINI

SINODALES: DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA, MTRO. MARIO
VÁZQUEZ OLIVERA, DR. ROBERTO MORA, DR. JOSÉ
ANTONIO HERNANZ

MÉXICO, D. F.

NOVIEMBRE, 2011



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.

Agradecimientos

Quiero agradecer al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, por todo el apoyo brindado para realizar mis estudios, durante los cuales recibí una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). A su vez, el reconocimiento a la Red de Macrouniversidades de América Latina y el Caribe quien aportó los gastos de traslado a la estancia académica en El Salvador.

Agradezco a mi tutor, el Dr. Enrique Domingo Dussel Ambrosini, y a los sinodales que amablemente revisaron la tesis, Dr. Mario Magallón Anaya, Mtro. Mario Vázquez Olivera, Dr. Roberto Mora y el Dr. José Antonio Hernanz Moral.

Al Dr. Roberto Valdés y Dr. Héctor Samour, de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, por su orientación durante el método de esta investigación. Al Mtro. José Guillermo Campos y Dr. Adolfo Bonilla de la Universidad de El Salvador, por todas las facilidades durante mi estancia.

Al Dr. Antonio González y Elisa Romeu de la Fundación Xavier Zubiri, quienes me otorgaron las facilidades para hacer estudios más puntuales.

Agradecimientos personales

Un especial agradecimiento al Dr. Enrique Dussel, pues sin su guía no hubiese podido darle sentido filosófico a este trabajo.

Al Dr. Roberto Valdés, quien desinteresadamente me motivó a profundizar en el planteamiento inicial de esta investigación.

Al Dr. José Antonio Herranz, que sin su amable atención no hubiese podido plantearme la continuación de ciertos temas.

A Tania mi más grande reconocimiento, gracias a ti se concretó éste y otros anhelos.

A Guadalupe y Juan Manuel, en verdad siempre les estaré muy agradecido. A mis hermanos David y Mónica, a Marcela, Claudio Eek y Maya, muchas gracias. A todos los Monreal y Molina.

A Claudia, Julio y Ana, quienes nos recibieron y que con su compañía fue más chiva la vida de la familia en El Salvador.

A todos los amigos, ustedes saben que los aprecio mucho.

A los compañeros del Posgrado.

A Tania y Lucas Oliverio

Índice.

Resumen.....	1.
Abstract.....	2.
Introducción.....	3.
Capítulo 1. Ignacio Ellacuría y El Salvador.....	10.
Capítulo 2. Concreción de la Realidad.....	38.
2.1. Logos y ser. Horizonte de la movilidad y horizonte de la nihilidad.....	41.
2.2. Inteligir humano y realidad.....	53.
2.2.1. Del ser a la realidad. Camino reflexivo que va de la ontología a la metafísica.....	55.
Capítulo 3. Las dimensiones del ser humano y la Filosofía Política de Ignacio Ellacuría.....	76.
3.1. Tres dimensiones del ser humano.....	78.
3.2. La Filosofía Política.....	105.
3.2.1. Filosofía y Política.....	108.
3.2.2. Sabiduría Política.....	112.
A modo de Conclusión.....	119.
Bibliografía general.....	121.

Resumen

El objetivo de esta investigación consiste en presentar las ideas fundamentales de la Filosofía Política de Ignacio Ellacuría, apoyados en la Historia de las Ideas y la Hermenéutica Analógica. De ahí se intenta evidenciar sus contenidos metafísicos y antropológicos, para denotar la pertinencia de aquellos en la construcción de una mejor alternativa a la situación que vivió.

Así pues, se intenta establecer las directrices metafísicas de la concepción zubiriana y ellacuriana sobre la concreción de la realidad total. Presentar la idea zubiriana del objeto de la filosofía, es decir, la realidad, como el problema del que tratará la filosofía primera (la metafísica intramundana). Por último, exponer la propuesta de Ignacio Ellacuría sobre la politización de la filosofía como parte de la lógica de las dimensiones del ser humano.

Abstract

The objective of this research is to present the fundamental ideas on Ignacio Ellacuría's Political Philosophy, with the intention to make evident its metaphysic and anthropological contents; and to denote their relevance in his construction of a better alternative within the situation he lived.

Thus, I make an attempt to establish the metaphysical guides in the zubirian and ellacurian conception about the concretion of the total reality, as well as to present the zubirian idea about the philosophy's object, the reality; as the problem that the first philosophy (the intramundane metaphysic) will deal with. Finally, I also intend to put forward the philosophy's politicization as a part of the logics of the human's dimensions.

Introducción

El tema de esta investigación se centra en el análisis de la construcción de la idea de Filosofía Política de Ignacio Ellacuría. Los documentos ellacurianos que se utilizaron datan principalmente de la década de 1960. En este periodo Ignacio Ellacuría sentó las bases filosóficas para, posteriormente, analizar su contexto salvadoreño. Puntualmente partió de conceptos metafísicos orientados a buscar qué es lo político como realidad. Este trabajo propone acercarse a la Filosofía Política de Ignacio Ellacuría, a la luz de la revisión de sus fundamentos filosóficos en tanto una aproximación a su situación histórica.

El interés de esta perspectiva intelectual de nuestro autor, nos acerca a mirar detenidamente la sistematización de una Filosofía Política, que en determinado momento fue clave para argumentar su teología política, su ética política y su antropología política¹, las cuales quisieron dar cuenta de la realidad en la que surgieron y para la cual surgieron.

En Ellacuría, lo político, por un lado, se entiende como el medio público en el que se toman las decisiones que buscan lograr lo más benéfico para la vida de los seres humanos, la discusión de las posibilidades que traen mayor realización a los presupuestos que se plantean como un “buen” vivir. Pero por otro lado, y en ello va nuestro énfasis, desde la perspectiva metafísica, la política o ámbito de lo político se sustenta en el lugar primordial de la actualización de posibilidades, y socialización de éstas, como la concreción de la realidad en la historia.

El aporte de esta investigación es evidenciar que la Filosofía Política de Ellacuría es en sí Filosofía sin más, pues al intentar reflexionar en torno al objeto de la filosofía²,

¹ Ellacuría desde 1971 hace estudios ético-políticos sobre conflictos en la sociedad y el ámbito político de El Salvador. En 1972 dicta la conferencia *Filosofía y Política*. En 1973 publica *Teología Política*. Y entre 1972 y 1974 imparte un curso sobre *Filosofía Política y Antropología Política*. Remítase al *Archivo Ignacio Ellacuría* del Centro Monseñor Romero (CMR) de la Universidad Centroamericana (UCA).

² No se está haciendo referencia al texto Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la Filosofía”. En *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989) Escritos Políticos I*. UCA. El Salvador. 1991. P. 63-92. Éste se refiere a la realidad histórica como el objeto de la filosofía en 1981. En nuestro trabajo se plantea a la realidad considerada intramundamente.

descubre que el filosofar mismo está intrínsecamente ligado a la situación en la que emerge.

En la década de 1960, para Ellacuría, el objeto de la filosofía es lo trascendental, es decir, “aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real”³. Para iniciar la práctica filosófica, apoyado en su maestro Xavier Zubiri, instó a que el acercamiento a lo trascendental es necesariamente intramundano. La metafísica será pues intramundana, histórica. Dados los intereses fácticos que tuvo Ellacuría, propuso que por la dimensión política de la historia como actualización de posibilidades⁴, la filosofía debería estar siempre situada para poder llevar a cabo su fin, y por lo tanto dilucidar las posibilidades que están disponibles en el acontecer de la historia.

Si la filosofía para Ellacuría es un saber sobre la realidad intramundana, también la historia y la política son temas impostergables. Ellacuría supo que desde donde hacia su reflexión era un ámbito político, de ahí viene su propuesta de la politización del ser humano, del filósofo y de su filosofía.

Así pues, los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría reflejan un importante método en el desarrollo de esta investigación, pues en ellos se plantea filosóficamente el carácter metafísico de la política en el sentido de que ésta es la última concreción de la historia en la realidad como actualización de posibilidades. Por lo tanto, dada esta visión metafísica de la historia y la realidad, el filósofo y su filosofía están politizados y están en condiciones de configurar una estrategia para interpretar los hechos políticos en la situación histórica, a su vez, suscitar la pertinencia de una práctica determinada, que se fije un horizonte específico para transformar la realidad como realización de ciertas posibilidades.

Ignacio Ellacuría desarrolló ciertos planteamientos filosófico-políticos en medio de “su” situación concreta, los cuales incidieron como crítica a un Sistema injusto (*Status Quo*)⁵. La radicalización de su crítica lo llevó a comprometerse con la realidad

³ González, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*. UCA Editores. El Salvador. 2010. 14ª edición. P. 146.

⁴ Monreal, Edgar. *Pobreza material, obturación y actualización de posibilidades*. Tesis de Licenciatura, UNAM México, 2008. p. 103.

⁵ Remítase a Ellacuría, Ignacio. “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”(Sic.) En *Cursos Univesitarios*. UCA, El Salvador. 2009. Curso que impartió en 1970. Además de este curso, desde 1968 y hasta 1989, nuestro autor hizo análisis de las situaciones históricas por la que atravesaba el lugar donde vivo.

salvadoreña, de tal manera que en repercusión a tales hechos, una tropa de élite del ejército salvadoreño acabó con su vida en 1989.

La situación política, económica, social, cultural y eclesial de El Salvador no está especificada en los escritos de Ellacuría sino hasta el final de la segunda mitad de la década de 1960, particularmente en artículos o análisis de sucesos socio-políticos o de teología. En estos últimos, el autor comenzó a hacer uso de mediaciones socioanalíticas que posteriormente le ayudaron a dilucidar lo que sucedía en el acontecer histórico latinoamericano. Previamente a esta época intelectual, se ha identificado como coyuntural el momento en que entró en contacto con Xavier Zubiri y en el cual se dedicó a la difusión y profundización de la filosofía de éste.

La organización de las etapas intelectuales de Ellacuría ha corrido a cargo de varios investigadores de la obra de nuestro autor. El objetivo principal ha sido aproximarse a su ideario, que a fin de cuentas incide directamente en el proceso de maduración de su obra tanto filosófica y teológica, como en sus análisis sociopolíticos.

Roberto Valdés, Rolando Alvarado, Jorge Alvarado, José Sols Lucia, Antonio González, Víctor Flores y Héctor Samour, son algunos de los autores que han esquematizado ese pensamiento en distintos periodos con la finalidad de plantear de manera más orgánica su desarrollo. Un aporte fundamental en este sentido, es el reconocimiento de que no sólo se pueden seguir los pasos evolutivos del pensamiento ellacuriano a partir de la fecha de publicación de sus artículos⁶, sino que se ha intentado comprender mejor su desarrollo a partir del encuadre de varias etapas de su pensamiento, ubicando así temas centrales y organizando de mejor manera los planteamientos que se proponen en sus artículos.

Específicamente, más allá de sus diferencias, estos autores establecen que hay un inicio juvenil neoescolástico desde el inicio de sus estudios y hasta 1962; un descubrimiento del realismo materialista abierto⁷ zubiriano, de 1962 a 1971; de 1972 a 1981, una profundización de éste y el traslado a una Filosofía Política⁸, para de ahí

⁶ Samour, Héctor. *Voluntad de Liberación*. UCA. El Salvador. 2006. P. 31.

⁷ Léase Ellacuría, Ignacio. "Zubiri, cuatro años después". En *Estudios Filosóficos III*. UCA. El Salvador. 2001. P. 401.

⁸ Ellacuría, Ignacio. "Filosofía y Política". En *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989) Escritos Políticos I*. UCA. El Salvador. 1991. P. 47-62.

formular la Filosofía de la Realidad Histórica⁹; finalmente, de 1982 a 1989, el traslado de esta metafísica intramundana a la trunca Filosofía de la Liberación¹⁰. Análogamente, se puede plantear que en el campo de la teología, Ellacuría, pasa de sus perspectivas neoescolásticas a una revisión más actualizada de los textos bíblicos, no sin antes detenerse en plantear una posible síntesis entre esa neoescolástica y algunas filosofías contemporáneas¹¹. También se puede decir que, después de asumido este episodio intelectual, el análisis de Ellacuría trascenderá de aquel neoescolasticismo a la llamada Teología de la Revolución¹², posteriormente a la Teología Política¹³ y por último a la Teología de la Liberación¹⁴.

Después de haber tomado clases de teología con Karl Rahner en Innsbruck (1958-1962) y de lo sucedido el Concilio Vaticano II (1962-1965, Rahner como el teólogo más influyente), probablemente Ellacuría concientiza que la injusticia procurada por el sistema legal-jurídico es un problema tan vivo como para merecer la dedicación de parte de su labor intelectual, no filosófica aún, sino sólo investigación socioanalítica: léase sociología, politología, economía, antropología, etc. Por la urgencia de intentar “resolver” lo escandaloso de la pobreza como línea interpretativa del Vaticano –última del análisis teológico-, lleva a perfilar aquellos estudios en algo más urgente que la filosofía, la teología¹⁵.

Quizá, por tal motivo, Ellacuría se avocó tempranamente, a partir del curso en Teología de la Revolución en Medellín durante 1968, a incluir mediaciones socioanalíticas más en la teología que en la filosofía. Para filosofía lo hizo en 1969 cuando revisó la limitación de los derechos humanos durante la guerra de Honduras y El Salvador¹⁶.

⁹ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. UCA. El Salvador. 2001.

¹⁰ Op. Cit. Samour. *Voluntad de Liberación*.

¹¹ Valdés, Roberto. “La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría” en *ECA* 577-578. El Salvador. 1996. <http://www.uca.edu.sv/publica/eca/577art1.html> (Agosto de 2010).

¹² Corominas y Vicens. *Xavier Zubiri, la soledad sonora*. Taurus, Madrid. 2006. P. 644.

¹³ Ellacuría, Ignacio. *Teología Política*. Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano. El Salvador. 1973.

¹⁴ Ellacuría, Ignacio. “Conclusiones sobre la teología de la liberación”. En *Escritos Teológicos IV*. UCA. El Salvador. 2001. P.291-293.

¹⁵ Op. Cit. Samour. *Voluntad de Liberación*. P. 23.

¹⁶ Ellacuría, Ignacio. “los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política”. En Op. Cit. Ellacuría. *Escritos Políticos I*. P. 499-520.

En el pensamiento de nuestro autor es difícil constatar el apareamiento de sus procesos intelectuales, tanto teológicos como filosóficos. Ellos tratan de objetivos y métodos diferentes, pero para Ellacuría, la filosofía y la teología conforman un pensamiento integro por el horizonte desde el cual interpretó la situación histórica. Es decir, a pesar de que reflexionó sobre temas diversos, para finales de la década de 1960 desarrolló filosofía y teología desde una situación común, la pobreza de las mayorías populares¹⁷, entendida ésta como una obturación de posibilidades que impiden tener poder para optar lo que se desee. No cabe duda que él tiene un ideal definido: la conquista de la dignidad de la vida de los seres humanos como procesos de humanización¹⁸; por ello tratará de perfilar sus análisis hacia la política desde cualquier ámbito. Es más, la filosofía le sirve para fundamentar el acercamiento teológico hacia la realidad. Y qué decir de la ética y la antropología. La ética será la manera de fundamentar una filosofía normativa, una filosofía práctica o una filosofía de la política en tanto se busca una dirección sabia. La antropología, por su parte, será la base de la idea de persona pero en su dimensión política: animal político.

El objetivo central de esta investigación consiste en presentar las ideas estructurales de la Filosofía Política de Ignacio Ellacuría. De ahí se intenta evidenciar sus contenidos metafísicos y antropológicos, para denotar la pertinencia de aquellos en la construcción de una alternativa a la Sociedad Industrial Avanzada¹⁹, como problema principal de su situación y de nuestra actualidad. Así pues se pretende conocer el marco conceptual metafísico de Ignacio Ellacuría para dilucidar la concreción de su propuesta de Filosofía Política.

Este proyecto constituye un esfuerzo para que el ámbito de las investigaciones sobre filosofía política en América Latina profundice en el conocimiento de la Filosofía Política de uno de los filósofos centroamericanos más prolíficos en la segunda mitad del siglo XX. Partir de ahí, nos dará la posibilidad de pensar la situacionalidad como la mediación crítica entre el clásico paso de la *potentia* a la *potestas*. El cual, se caracteriza como el acto político en la construcción o reconstrucción crítica de un orden político-

¹⁷ Léase Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado". En *Misterium Liberationis II*. UCA. EL Salvador. UCA. EL Salvador. 2008. 3a reimpresión. P.189-216.

¹⁸ Léase Ellacuría, Ignacio. "Utopía y Profetismo". En *Misterium Liberationis I*. UCA. EL Salvador. 2008. 3a reimpresión. P. 393-442.

¹⁹ Op. Cit. Ellacuría. *El Hombre Unidimensional de H.M.* P. 34.

social y económico en tensión a una ética comprometida, que busca establecer los medios para que el pueblo o “las mayorías populares” puedan satisfacer sus legítimas posibilidades de sobrevivencia. El telón de fondo será dilucidar conceptos base que nos permitan arribar, con elementos suficientes, a la discusión del presente político latinoamericano.

Para analizar esta obra, es importante acercarnos desde varios aspectos. El objetivo de esta investigación nos incita a buscar métodos que nos ofrezcan una perspectiva más amplia de la obra de nuestro autor.

Por un lado, caminaremos con la Historia de las Ideas, que se concreta a “estudiar el surgimiento de las ideas en el tiempo y cómo son producidas por seres humanos concretos en un segmento histórico específico y acotado espacial y temporalmente”²⁰. Es decir, a partir de la Historia de las Ideas se mostrarán las maneras en que Ignacio Ellacuría enfrentó su realidad; evidenciar las ideas, como conceptos y categorías, que le sirvieron para relacionarse con los problemas de su realidad específica, la manera de interrogarla²¹.

En la propuesta metodológica se pretende “reconstruir contextos, encuadres ideológicos”²², incluyendo pensamientos de otros individuos históricamente contemporáneos y revisando las relaciones con el pensamiento de otros lugares.

Por otro lado, el método de la interpretación hermenéutica analógica, con su énfasis en el texto, autor y lector, nos permitirá adentrarnos en un análisis más profundo del código con el cual fueron escritos los textos, código como lenguaje que contiene un significado el cual conlleva una intención, una intencionalidad²³. Por el rejuego hermenéutico, en palabras de Beuchot “pregunta interpretativa, juicio interpretativo y argumentación interpretativa”²⁴, hemos construido una posible hipótesis como parte de un

²⁰ Cerutti, Horacio y Mario Magallón. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* Casa Juan Pablos y UCM. México. 2003. P. 18.

²¹ Ibid. P. 21.

²² Ibid. P. 27.

²³ Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. UNAM. México 1997. P. 30.

²⁴ Idem. El filósofo describe estas directrices como los actos que surgen cuando se nos presenta el texto a analizar: la pregunta interpretativa está siempre con vistas a la interpretación, las preguntas mínimas a las que responde son ¿qué significado tiene ese texto? ¿qué quiere decir? ¿a quién está dirigido?, etc. Es un juicio prospectivo. El juicio interpretativo es cuando se resuelve la pregunta interpretativa, es decir, cuando el proceso por el cual la hipótesis se des-condiciona y llega a ser una tesis. Es la respuesta interpretativa. Finalmente la argumentación interpretativa se refiere a que el argumento será el cumplimiento de las

corpus interpretativo, a saber: las ideas, la reflexión y compromiso de Ignacio Ellacuría con su situación derivó en la configuración de una Filosofía Política con miras a descubrir nuevas posibilidades para transformar la realidad que vivía, por lo menos en El Salvador. Esta hipótesis está conferida en el intento de contextualizar algunos textos en un proceso histórico concreto.

Nuestro intento en la investigación es enfrentarnos con el texto, buscar su contexto, conocer la intencionalidad del autor (conocer su identidad, los supuestos categoriales, su momento histórico, sus condicionamientos psicosociales, o culturales, en sí, lo que lo movió a escribir); saber a quién o quiénes quiere decir lo que dice, etcétera²⁵. Sabemos de antemano que el hermeneuta no es el destinatario en sí de los textos que revisa. Él es un lector en el cual no pensó nunca el autor. Con todo ello, es un reto introducimos en los textos de Ellacuría y descubrir sus sentidos ideológicos y las referencias que nos presentan sus ideas, tanto filosóficas, políticas, teológicas, éticas, antropológicas como las que concretamente se refieren a su realidad.

Así pues, en el primer capítulo, se entretienen dos procesos. Por un lado, la manera cómo se fue desarrollando la vida intelectual de Ignacio Ellacuría desde su primer arribo a El Salvador, en 1949, hasta el encuentro con Xavier Zubiri, en 1962. Por otro lado, un repaso histórico de la primera mitad del siglo XX de El Salvador hasta la década de 1960. En el segundo capítulo se intenta establecer las directrices metafísicas de la concepción zubiriana y ellacuriana sobre la concreción de la realidad total. Esto nos dará pauta para esclarecer la idea zubiriana del objeto de la filosofía, es decir, la realidad como el problema del que tratará la filosofía primera, la metafísica intramundana.

Por último, el tercer capítulo se propone mencionar algunos de los puntos que esquematizó Ellacuría del curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* de Xavier Zubiri, para exponer la politización de la filosofía como parte de la lógica de las dimensiones del ser humano.

conjeturas o hipótesis que por un procedimiento llega a la conclusión que será la tesis o hipótesis ya inferida y probada.

²⁵ Ibid. P. 28.

Capítulo 1. Ignacio Ellacuría y El Salvador.

La actual situación política, económica, social y cultural de América Latina, confirma un problema de antaño que recuerda la época de dictaduras, empobrecimiento por la dependencia estructural, guerras civiles, etc. El sometimiento de unos individuos sobre otros, el cual se sustenta en la configuración de la fetichización del poder²⁶, y una obturación de posibilidades que incide en lo más trágico y escandaloso de nuestra historia contemporánea, la pobreza. En específico, la pobreza material, la cual puede entenderse como la carencia de lo indispensable para vivir dignamente, resultado de la injusticia estructural: “aquella que niega o impide la justicia [...] que impide al hombre vivir como tal, sea cual sea la legalidad vigente”²⁷.

Esa realidad, la pobreza material, la han vivido la gran mayoría de los habitantes del territorio latinoamericano que están incapacitados de asegurarse lo indispensable para vivir dignamente. Esta situación y este contexto lo percibió Ignacio Ellacuría como Jesuita, desde 1949 (fecha de arribo a El Salvador) a 1989. Específicamente a partir de 1967, año en el que llega para instalarse definitivamente en San Salvador y hasta su muerte en noviembre de 1989.

Ignacio Ellacuría llegó como novicio de la Compañía de Jesús a San Salvador el 22 de marzo de 1949. Después de un viaje de casi un mes por tierra, mar y aire; fue recibido en la Iglesia del Carmen en Santa Tecla a unos pocos kilómetros de la ciudad de San Salvador. El Salvador fue un país con varias circunstancias apremiantes en ese momento. Habían pasado 17 años desde la tan sonada rebelión y matanza campesina indígena de 1932, donde fue fusilado Farabundo Martí²⁸ y asesinados cerca de 30 mil salvadoreños, y de la cual, por su represión, el escenario político-militar se consolidó y pervivió hasta finales de la década de 1970.

Previo a 1929, El Salvador había vivido una bonanza con la venta del café, por ello se propugnó por la extensa utilización de tierras para este cultivo desposeyendo a un

²⁶ Véase Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Siglo Veintiuno. México. 2006. P. 27.

²⁷ Sols Lucía, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta. Madrid. 1999. P. 365.

²⁸ Salvadoreño, líder político comunista que había sido secretario de Augusto César Sandino en Nicaragua. De él se tomó el nombre del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) para recordar la entrega y lucha por su pueblo.

gran número de campesinos de sus tierras. Después del “gran crack” de 1929 el precio y la venta del café se vinieron abajo y las repercusiones económicas, sociales y políticas en los campesinos indígenas y peones no se hicieron esperar. “En las décadas de 1920 y 1930, el café llegará a significar, incluso, casi un 90% de las exportaciones; ningún otro país centroamericano llegará a tener durante el siglo XX una dependencia tan fuerte sobre un único producto de exportación como fue el caso del café salvadoreño”²⁹. Después de esa caída en los precios y la venta del café, en 1931 el Mayor A. R. Harris, militar estadounidense radicado en Costa Rica, informó a su gobierno que la situación salvadoreña, tanto política como social era explosiva, que se parecía a la de Francia antes de su revolución, a la de Rusia y a la de México antes de sus revoluciones, pues “el 90 por ciento de la riqueza de la nación está en manos de la mitad del uno por ciento de la población”, “treinta o cuarenta familias poseen casi todo en el país”, y añadió, “la situación está madura para el comunismo y los comunistas parecen haberse dado cuenta de eso”³⁰.

Sobre este acontecimiento hay varias interpretaciones en cuanto cómo se confabuló la rebelión de 1932. Algunas de las propuestas señalaron que los masacrados se habían auto-organizado o si el Partido Comunista había perpetrado o no tal evento, lo cierto es que después de aquello hubo una profunda represión indígena y anticomunista que no les fue ajena a los estudiantes. Es así que en una entrevista de Teresa Whitfield a Jon Cortina en 1991 recuerda que por aquellos años, en un retiro espiritual en el Externado de San José en San Salvador, el sacerdote encargado del retiro empezó a pedir a los alumnos muy tranquilamente que entregaran sus pistolas. “En pocos minutos se encontró cuidando unas veinte armas de fuego. ¿Por qué llevan pistolas? Porque todos esos indios podrían atacarlos [...] ante esa eventualidad tenían derecho a defenderse”³¹.

De 1931 a 1944 el General Maximiliano Hernández Martínez estuvo en la presidencia. Su periodo inició con un golpe de Estado que le propinó al entonces

²⁹ Pérez Brignoli, Héctor. “La rebelión campesina de 1932 en El Salvador”. En Anderson, Thomas. *El Salvador 1932: los sucesos políticos*. San José: EDUCA. Costa Rica. 1976. P. 29.

³⁰ Ibid. P. 21.

³¹ Whitfield Teresa. *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Universidad Centroamericana (UCA). El Salvador. 1998. P. 55.

presidente Arturo Araujo. La prolongación del mandato del General fue por medio de decretos legislativos y elecciones fraudulentas en las cuales era el único candidato.

La dictadura de Martínez es caracterizada por algunos como conservadora, al servicio de las oligarquías, que fortaleció la economía de exportación existente y promovió la desarticulación de motores del cambio social y económico³²; es interpretada por otros como nacionalista, modernizadora, “con la colaboración de la pequeña burguesía de origen liberal, logró introducir unas reformas de beneficio incalculable. El reformismo de Martínez [...] aunque en muchos aspectos pecó de ‘paternalismo’ y ‘de mano fuerte’, es obvio que perjudicó a la gran oligarquía”³³. Mano fuerte, explícitamente manifiesta, en la represión que padecieron los medios civiles de organización. En contraste, el General brindó apoyo y encumbramiento a los cuerpos militares para poder manipular la constitución y mantener lealtades a pesar de sus medidas nacionalistas que efectivamente afectaban a las oligarquías. Estas medidas no fueron tan eficaces, pues las movilizaciones sociales se hacían presentes a pesar de la represión que se vivía.

El intento de golpe de Estado en 1944³⁴ y el paro cívico³⁵ que de alguna manera forzó la caída de su régimen, fueron manifestaciones políticas del descontento popular y de jóvenes militares, de no poder consolidar un programa democrático progresista que se alejara lo más pronto posible de los constantes manoseos de la Constitución, específicamente para legitimar electoralmente la continuidad de una dictadura. El 8 de mayo de 1944 el General Martínez entregó la presidencia al General Andrés Ignacio Menéndez. Éste último convocó a elecciones para el mes de enero de 1945 después de que no pudo realizar ninguna maniobra estadista.

En octubre de 1944 en El Salvador, antes del levantamiento revolucionario de Guatemala de 1945, se dio otro golpe de Estado que desbancó al General Menéndez

³² Remitase Guidos Béjar, Rafael. *Asenso del militarismo en El Salvador*. UCA. EL Salvador. 1980. P. 8, 152.

³³ Parkman, Patricia. *Insurrección no violenta en El Salvador. La caída de Maximiliano Hernández Martínez*. Dirección de Publicaciones e Impresos. El Salvador. 2003. P. 52. Es una cita que la autora toma del texto López Vallecillos, Ítalo. “Reflexiones”. P. 28.

³⁴ Léase Krehm, William. *Democracia y Tiránías en el Caribe*. Unión democrática Centroamérica. México. 1949. P. 25.

³⁵ Op. Cit. Parkman. *Insurrección*. P. 133.

erigiéndose el Coronel Osmín Aguirre, Director General de Policía³⁶, quien manipuló las elecciones de febrero de 1945.

En esas elecciones fue elegido como presidente el General Salvador Castaneda Castro, el cual se presentó como candidato único, pues los otros habían sido hostigados y posteriormente habían abandonado sus campañas. El vínculo entre el dictador Hernández Martínez y este nuevo presidente mostró la ingerencia aún de aquel en la vida política de El Salvador, ya que durante aquella dictadura, el General Castaneda fue director de la Escuela Militar y Ministro de Gobernación, por lo que ha sido considerado un símbolo de lealtad en la dictadura militar. Su presidencia duró cuatro de cinco años porque pretendió, igual que su antecesor Hernández Martínez, quedarse en el poder. En lugar de convocar a elecciones presidenciales, convocó a elecciones de un Congreso Constituyente para interpretar la Constitución y reelegirse. “Mal le salió su torpe maniobra legalista al señor Castaneda, quien con sólo dar libertad plena de elecciones a un pueblo que tanto había luchado por sus derechos ciudadanos, hubiera salido de la Casa Presidencial sin odios ni procesos judiciales, como los que dieron con él y con Osmín Aguirre en la penitenciaría. El 12 de diciembre de 1948 lanzó su original convocatoria, y el 14 lo lanzaron por el suelo unos cuantos cañonazos”³⁷.

El golpe de Estado estuvo comandado por lo que fue el Consejo Revolucionario de Gobierno integrado por el Teniente Coronel Manuel de Jesús Córdova, Dr. Reynaldo Galindo Pohl, Dr. Humberto Costa, Mayor Oscar A. Bolaños y el Mayor Oscar Osorio. Cabe señalar que a pesar de que hubiese civiles en el Consejo, el poder lo detentaba la cúpula militar. Duró dos años el gobierno del Consejo y en septiembre de 1950 el Mayor asendido a Teniente Coronel, Oscar Osorio, asumió el poder apoyado por el Partido Revolucionario de Unificación Democrática (PRUD) como Presidente Constitucional de 1950 a 1956.

En 1949, en pleno gobierno del Consejo Revolucionario, llegó Ellacuría a Santa Tecla, quien estuvo en contacto con el maestro que lo instruyó en el lema de la Compañía de Jesús *ad maiorem Dei gloriam* (“a la mayor gloria de Dios”), el jesuita Miguel Elizondo, que en ese momento fue “un maestro de gran sentido común y profunda

³⁶ Op. Cit. Krehm. *Democracia y Tiranías*. P. 60.

³⁷ Ibid. P. 61.

espiritualidad”³⁸. Durante los encuentros de Elizondo con los seis jesuitas, que recién habían llegado, se les inculcaba el “asumir la identidad de sus compañeros centroamericanos. De ahora en adelante, Centroamérica sería su casa común”³⁹. Como Maestro de Novicios, incentivaba la iniciativa de romper con el hábito monacal y criticar la complicada estructura de normas y reglamentos, que no hacían más que poner en evidencia el alejamiento de la vida de los novicios a las prácticas comunes. Con él hubo una reforma de lo más básico –practicar deportes- hasta lo más complejo en el ejercicio de la Viceprovincia de Centroamérica (fue viceprovincial de 1956-1960) de la Compañía: formar jesuitas con el mayor sentido posible de las enseñanzas de Ignacio de Loyola, “liberarlos de muchas cosas que hacer para ser buen jesuita, muchas reglas que cumplir, muchas virtudes que practicar, muchas devociones que hacer [...] para entender lo que se consideraba esencial en la vocación a la Compañía”⁴⁰. Es importante el influjo que le dio Elizondo a Ellacuría en este contexto, pues la perspectiva que vinculó la cuestión social y el lema jesuita, enfatizaba el compromiso que debía adoptar aquél que quisiera pertenecer a la Compañía, específicamente fuera del continente europeo.

Como un dato interesante es oportuno señalar que Ellacuría llegó a El Salvador a la mitad de su noviciado, justo en sus primeros años de formación. En la currícula de la Compañía de Jesús se esboza, de la siguiente manera, el proceso de educación y preparación para el presbiterado. Después de los dos primeros años de noviciado, seguían cuatro años de formación en humanidades y filosofía; posteriormente dos años de magisterio, en el cual realizaban algunas actividades en cualquiera de las obras de la Compañía; finalmente hacer cursos obligatorios durante cuatro años de teología para ordenarse como presbítero o sacerdote; como preparación extra además de los cursos anteriores, tomar algunos optativos de especialización.

Así pues, dadas las normas para continuar el proceso de educación, Ellacuría se trasladó a finales de 1949 y hasta 1955 a Quito, Ecuador. Mientras que en El Salvador, después de los altibajos de legitimación del Consejo Revolucionario de Gobierno, ya sea por la evidente pugna entre los representantes del Consejo y sus diferentes facciones y proyectos, el liderazgo y control institucional político de Oscar Osorio, fue la base para

³⁸ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 57.

³⁹ Ibid. P. 58.

⁴⁰ Ibid. P. 59. Miguel Elizondo, entrevista con T. Whitfield, 31 de diciembre de 1990.

que se erigiera como el representante, continuador y consolidador de la “revolución” de 1948⁴¹.

A la década de 1950 se le conoce como el capítulo del “nuevo monopartidismo”, pues gracias a las maniobras políticas y legislativas de Osorio, el PRUD logró mantener su proyecto de gobierno durante el periodo presidencial del Teniente Coronel José María Lemus y hasta su derrocamiento el 26 de octubre de 1960.

El proyecto de gobierno de Osorio se caracterizó por el impulso a la diversificación del monocultivo, destacando “el interés por estructurar un marco de fomento a nuevas actividades productivas, principalmente industriales”⁴², para lograr ese objetivo se apostó por la reestructuración y reorientación modernizadora que buscaba la ampliación del espacio de ingerencia estatal. Así como la emisión de una serie de leyes que permitieran dicho objetivo: la Ley de Fomento de Industrias de Transformación, “leyes de creación del Instituto Regulador de Abastecimiento (IRA), del Instituto de Vivienda (IVU), del Instituto de Colonización Rural (ICR), la de administración de obras de turismo, la Ley Orgánica de Presupuestos, la del Cuerpo Diplomático, la del Poder Judicial [...] Ley del Seguro Social, la del Sindicato de Trabajadores, la de Contratación Colectiva, la de Contratación Individual, la de Jornadas de Trabajo, la de Asuetos, la de Aguinaldos y la de Vacaciones [...] leyes de regulación económico financiera, dentro de las que estuvieron la de Emisión de Certificados de participación del Banco Central de Reserva (BCR), la de Bonos de la Comisión Ejecutiva Hidroeléctrica del Río Lempa (CEL) [...] leyes de carácter tributario, tales como la de Impuestos sobre el Azúcar, la de Impuesto sobre la Renta, la de Impuesto a las Exportaciones de Café y la Ley de Vialidad”⁴³. Vale la pena esta cita, ya que nos permite percibir la magnitud de proyecto de Estado Social que el Presidente Osorio encabezaba a resguardo y consolidación de la Revolución de 1948. Cabe mencionar que estas iniciativas de desarrollo legaron un innegable aporte a la vida nacional, pues sentaron las bases para el tan deseado desarrollo industrial.

⁴¹ Encuéntrase en Turcios, Roberto. *Autoritarismo y modernización*. Dirección de Publicaciones e Impresos. El Salvador. 2003. P. 63.

⁴² Ibid. P. 80.

⁴³ Ibid. P. 80-81.

El desarrollo que pretendía Osorio estaba enmarcado en lo que la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) buscaba para cambiar el modelo de crecimiento hacia fuera, “centrado en la producción de materias primas destinadas a la exportación que, desde la época de la colonia hasta los años de 1930, había caracterizado el desarrollo de América Latina, por otro modelo articulado fundamentalmente por un crecimiento ‘hacia adentro’, teniendo como fuerza central la industrialización basada en la sustitución de importaciones”⁴⁴. Así, este modelo superaría las condiciones en las que vivía El Salvador como región “periférica” y “subdesarrollada”.

La tesis central de la Teoría del Desarrollo -planteada por Estados Unidos y los países europeos aliados a él, al finalizar la 2ª Guerra Mundial- desde la cual la CEPAL fundamentó el pensamiento desarrollista, es en primer instancia “que el desarrollo económico representa *un continuum*, en el que el subdesarrollo constituye una etapa inferior del desarrollo pleno”⁴⁵, así pues, a partir de medidas correctivas aplicadas al comercio internacional y la implementación de una adecuada política económica, se abrirían las puertas al desarrollo a todos los países que se encontraban en una situación previa de subdesarrollo.

El establecimiento de las leyes que Osorio encabezaba, intentaban fomentar el desarrollo dentro del país. Por ejemplo, para el desenvolvimiento económico el ahorro interno era fundamental ya que de ahí se incrementaría la formación de capital, que a su vez permitiría la inversión. La promulgación y reforma de la Ley de Fomento de Industrias de Transformación, intentaba concretar ese deseo y en ella se propuso concebir como capital salvadoreño no sólo el de los “nacionales, o centroamericanos, como disponía el texto original, sino también cuando perteneciera ‘a extranjeros domiciliados o con residencia permanente en el país’”⁴⁶, al mismo tiempo promover la invitación al capital extranjero a colaborar en el desarrollo económico latinoamericano⁴⁷.

Otro ejemplo de las iniciativas de desarrollo, fue cuando Osorio promovió uno de los grandes aportes para El Salvador, el impulso a la integración centroamericana. Hasta

⁴⁴ Gutiérrez Garza, Esthela. “Economía, teoría e historia: la CEPAL y los estilos de desarrollo”. En Marini, Ruy Mauro y Millán Margarita. *Teoría Social Latinoamericana, Tomo II: Subdesarrollo y Dependencia*. Ediciones El Caballito. México, 1994. P. 122.

⁴⁵ Ibid. P. 123.

⁴⁶ Op. Cit. Turcios. *Autoritarismo*. P. 80.

⁴⁷ Op. Cit. Gutiérrez Garza. “Economía, teoría e historia”. P. 123.

entonces el país tenía que habérselas sólo con las crisis económicas internacionales. Ahora, con el proyecto de consolidar el vínculo entre naciones de Centroamérica, lograba establecer lazos que ayudarían a fortalecer la capacidad nacional. Crear un mercado común para establecer un libre comercio de productos elaborados con materias primas nacionales y la adopción de construir una unión aduanera futura⁴⁸, incentivó el proyecto de suscribir tratados nacionales y promover el acercamiento político institucional a los gobiernos centroamericanos, así como impulsar el proceso integracionista apoyado por la CEPAL⁴⁹: “en el lapso de cuatro años, el país consiguió dar nueva forma a sus relaciones económico-comerciales con los vecinos centroamericanos, a través de los tratados de libre comercio que fueron suscritos: con Nicaragua el 9 de marzo de 1951, con Guatemala el 14 de diciembre del mismo año, con Costa Rica el 5 de octubre de 1953, y con Honduras el 25 de enero de 1954, con quien se firmó un protocolo adicional al tratado de libre comercio de 1918”⁵⁰.

El período de bonanza y seguridad económica de la primera mitad de la década de 1950, se percibió gracias a los beneficios que otorgaba el mercado común centroamericano y a los precios del algodón y del café, ya que los ingresos estatales alcanzaron niveles extraordinarios. Estos crearon las posibilidades para la nueva política de gastos, ya que de 1950 a 1956, tanto el sector que se avocaba a la salud, como el de educación y bienestar social tuvieron una partida de gasto presupuestal de entre el 22% y el 28%, así como el ámbito de las obras públicas y fomento económico de un 19% al 28%, en 1956⁵¹.

Reformas sociales, numerosas obras públicas, impulso al desarrollo industrial y los tratados de integración económica, son de los acontecimientos más destacados durante el periodo de gobierno osorista, que contrastan con la persecución y represión política al mejor estilo caudillista.

Con la idea de dirigir y asegurar la evolución del proceso de desarrollo económico y social sin desestabilización, el ámbito de lo político se vió mermado a pesar de las

⁴⁸ Ibid. P. 89.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Op. Cit. Turcios. *Autoritarismo*. P. 89.

⁵¹ Encuéntrase en Guidos Béjar, Rafael. “El Estado en el proceso de industrialización salvadoreño”. En Menjivar, Rafael. Cáceres Prendes, Jorge y Guidos Béjar, Rafael. *El Salvador: una historia sin lecciones*. FLACSO. Costa Rica. 1988. P. 217.

“peculiares” consignas prodemocráticas que el Teniente Coronel Osorio dictaba. No sólo legitimaba su proyecto socio-económico con estas consignas defensoras de la “Revolución”, sino que por ellas descalificaba toda otra forma de organización que no fuera consecuente con la consolidación de la conciencia cívica, decía Osorio, necesaria para la convivencia de una genuina democracia⁵².

La pretensión de construir un Estado democrático y las prácticas que de ella se manifestaban, sólo muestran una contradicción de facto entre el discurso y los hechos. Si la idea de democracia representa la pluralidad de proyectos y motivaciones políticas, en la década de los 1950 no se perseguía ese objetivo. El temor a no poder asegurar este proyecto por la inminente presencia de golpes de estado provocó directrices estatales de tinte autoritario, por ejemplo estados de sitio.

La oleada represiva no sólo estaba dirigida hacia el sector de la “izquierda política” sino también a la “derecha”. En concreto, las prácticas represivas estaban diseñadas para abortar cualquier intento de organización política que sentara las bases de un posible contrapeso político.

En los discursos en los que Osorio decretaba el estado de sitio, por un lado enfrentaba las tentativas conspiraciones de aquellos que buscaban recuperar el antiguo poder político -volver a la supuesta Constitución de 1886 y restablecer la situación política que había tenido fin en 1948-, y por otro, a aquellos pertenecientes a organizaciones internacionales que pretendían establecer en El Salvador un Estado comunista⁵³. Según Osorio, “el peligro de los dos movimientos conspiracionistas ha sido conjurado”⁵⁴, pero el pueblo debía mantenerse alerta contra unos y otros. Así, el intento de la vida democrática del país, había justificado las prácticas de control de toda la vida política como una señal de estabilidad, no obstante la legitimidad del PRUD y el gobierno en curso estaba en duda.

Ya para el final del periodo presidencial de Osorio el ámbito político estaba mermado. Pues, a pesar de que el sector opositor logró romper la imposibilidad de

⁵² Op. Cit. Turcios. *Autoritarismo*. P. 61.

⁵³ Ibid. P. 70.

⁵⁴ Idem.

guardarse el mínimo respeto para poderse erigir como tal, no podían acceder en lo más mínimo a ser representantes en el poder, por las mismas prácticas arbitrarias del gobierno.

Así pues de 1949 a 1955 el panorama tanto político, económico y social se centró en una reconfiguración de proyecto de Estado y de gobierno, incidiendo a la par en una reestructuración institucional, legislativa y de prácticas ciudadanas. Las reformas desarrollistas acrecentaron la esperanza de un bienestar propio y común de la mayoría de personas en situación de inseguridad social, desempleo, futuro incierto, pues lo que estaba en juego era el desarrollo del país pero ya no sólo económico sino socio-político, tanto que se anhelaba un beneficio muy cerca de lo cotidiano. Los sectores más vulnerables en esta estructura económica capitalista asimilados por la ferviente esperanza del desarrollo, se agrupaban en el proletariado industrial y el gremio campesino, los cuales fueron vituperados durante toda la década de gobierno del PRUD, tanto que a finales de 1960 el presidente José María Lemus fue derrocado por persecuciones, torturas y capturas ilegales.

Durante esos años, de 1949 y hasta 1955, Ellacuría estuvo en Quito, Ecuador, dónde estudió Humanidades Clásicas y Filosofía. El Profesor Aurelio Espinoza Pólit, ecuatoriano, ensayista, poeta, filósofo, traductor, fundador de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, fue uno de los cinco grandes maestros que influyeron en su formación⁵⁵ y “el segundo de los cinco hombres que dejaron huella duradera en la formación intelectual y espiritual de Ellacuría”⁵⁶. En el libro *Posiciones católicas en educación* de Espinoza Pólit, escrito en 1953, se muestra la discusión de una de las grandes características que le impactaron a Ellacuría. Fue su vida comprometida con los contenidos académicos y la propuesta pedagógica, la cual devenía de su postura de vida, con la que dictaba sus clases: “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 [...] Eran clases realmente creadoras, sin esquemas ya dados [...] en cada momento buscaba el ahondamiento nuevo,

⁵⁵ Rodolfo Cardenal propone como sus cinco grandes maestros a Miguel Elizondo, Aurelio Espinoza Pólit, Ángel Martínez, Karl Rahner y Xavier Zubiri. Véase Cardenal, Rodolfo. “De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

⁵⁶ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 65. La autora propone a Miguel Elizondo, Aurelio Espinoza Pólit, Karl Rahner, Xavier Zubiri y Oscar Arnulfo Romero, como aquellos cinco hombres que le dejaron huella.

la recreación viva, el hallazgo imprevisto. Tenía mucho de aventura espiritual y, por ello, parecían todas distintas”⁵⁷ El jesuita Rodolfo Cardenal calificó de “heterodoxia metodológica” a la propuesta pedagógica de Espinoza, que influyó sobre Ellacuría de tal manera que éste dictaba así sus clases, “al igual que su maestro, superaba el texto que le servía de punto de partida y nunca admitía haberse salido del tema porque, según él, todo estaba relacionado con la realidad”⁵⁸. Los años en Ecuador, de la mano de Espinoza Pólit, fueron también instructores de solidaridad, respeto y reconocimiento por el trabajo de los demás, en un lugar de la discriminación y el menosprecio por el otro. El grupo de jesuitas centroamericanos quedó impresionado por la relación y atención que su maestro mantenía con “los empleados, en su mayoría indígenas, de la residencia y, en marcado contraste con la aristocrática y elitista provincia jesuítica ecuatoriana”⁵⁹.

Durante su estancia en Ecuador, el navarro Ángel Martínez s.j. (*Societas Jesu*), poeta y filósofo, otro de los grandes maestros de Ellacuría, dio clases de metafísica y estética, además de participar en recitales de poesía. La relación entre Ellacuría y Martínez fue muy particular porque nació de un interés común: la síntesis personal entre la vida y la academia, entre las prácticas cotidianas y el esfuerzo de que éstas estuvieran totalmente imbuidas de la riqueza de los procesos reflexivos, tanto por el saber como por la estética. En posteriores cartas al poeta, Ellacuría le mencionó su admiración por la profusa capacidad que tenía para abordar los problemas del saber de las cosas, la profundidad de la metafísica y su vida entregada a ello, es decir, una unidad entre filosofía, poesía y teología en su vida: “En realidad, esto de la unidad de su comportamiento y de sus palabras [...] es lo que más me llamó la atención en Quito, pues esa unidad que ontológicamente tienen las cosas entre sí no se halla en la primera superficie, sino allá en lo hondo”⁶⁰, “La metafísica, que me parece la poesía más honda y verdadera, es en la que ya no se deja ver la reacción psicológica del poeta, sino aquella por la que el poeta descubre el ser, la realidad viva en sí”⁶¹. Ellacuría, admirado de esa

⁵⁷ Ellacuría, Ignacio. “El P. Aurelio Espinoza Pólit s.j.”. *Estudios Centroamericanos (ECA)* 178, (enero-febrero). El Salvador. 1963. P. 21.

⁵⁸ Op. Cit. Cardenal. “De Portugalete a San Salvador”. P. 46.

⁵⁹ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 65.

⁶⁰ Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada del 2 de agosto de 1955. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 208.

⁶¹ Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada en julio de 1954. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 203.

capacidad, le confiesa que es esa en gran medida su búsqueda, puesto que lo más conveniente para él es encontrar esa síntesis. “Buscar una base filosófica de mi posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo hombre y además ‘recreadora’, para uno mismo y para los otros, de las comunicaciones vivas de cualquier ser sobre la propia alma”⁶².

De la misma manera que Ángel Martínez había hecho de la poesía una forma de vida, Ellacuría quería hacer algo similar con la filosofía: “resulta [...] la filosofía una tarea vital, una tarea compartida y, como fruto de ambos aspectos, una tarea personal y socialmente auténtica; se evita con ello que la filosofía se convierta en algo desarraigado, en algo que se aprende y se enseña, pero no se vive”⁶³. Es el problema de vincular la filosofía, el ejercicio filosófico y la propia vida⁶⁴. La vida entregada al filosofar, un *bios theoretikós*, una vida teórica, que Ellacuría en un seminario de 1986 la caracterizó como “una forma ética de existencia. Un hombre dedicado a la búsqueda de la verdad en todo su problematismo es un hombre que se transforma a sí mismo en la línea del bien”⁶⁵.

En agosto de 1955, Ellacuría volvió a El Salvador a realizar su magisterio como parte de la formación jesuita. Comenzó a impartir cursos en el Seminario San José de la Montaña sobre ontología e historia de la filosofía⁶⁶. Impartió esos cursos tal y como él lo deseaba, pues para ese momento estuvo reflexionando filosóficamente más que “ser mero repetidor mecánico de esquemas muertos”⁶⁷, lo que intentaba era, “empapado por la reflexión personal haría brotar, primero en mí y después a los discípulos, todo el fuego que estas tesis de ontología, en su apariencia tan remotas, tan apartadas de las vivencias cotidianas, encierran. Y eso es más aún con la historia de la filosofía”⁶⁸. De este último curso, Ellacuría publicó un texto en dos partes para referirse a la filosofía griega

⁶² Op. Cit. Ellacuría. “Carta”, 1954. P. 202.

⁶³ Ellacuría, Ignacio. “Filosofía en Centroamérica: (A propósito de un libro reciente)” En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador, 1996. P. 398. Este artículo está fechado en el año 1961.

⁶⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Carta”, 1954. P. 200.

⁶⁵ Ellacuría, Ignacio. “La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política”. En *Cursos Universitarios*. UCA, El Salvador, 2009. P. 380. Es una introducción al Seminario “Sobre el problema centroamericano” de 1986.

⁶⁶ Op. Cit. Ellacuría. “Carta”, 1955. P. 207.

⁶⁷ Ibid. P. 208.

⁶⁸ Ibid. P. 209.

presocrática, desde Tales hasta Demócrito⁶⁹. En ese texto evidenció que “la filosofía, sin dejar de ser tradición convertida en forma de vida y no en mera disciplina, hace que su pasado y su tradición se presencialice, realizándose y logrando ser lo que son⁷⁰. Captar la experiencia primigenia de quienes lograron, posteriormente, conceptualizar y categorizar su experiencia. Es ir a la experiencia misma, tal y como Xavier Zubiri, inspirado en su maestro Martin Heidegger, lo hizo en sus cursos en la década de 1930 sobre la experiencia de Aristóteles⁷¹ y que queda constancia en algunos de sus escritos publicados en *Naturaleza, Historia, Dios* de 1949⁷², leídos por Ellacuría.

Es importante mencionar, que este arribo de Ellacuría a El Salvador, no fue por decisión propia o por la realización de un deseo intrínsecamente propio, sino por obediencia a jesuitas de mayor cargo institucional. En la carta de Ellacuría enviada a Ángel Martínez, con fecha del 2 de agosto de 1955, le comenta a éste que por su responsabilidad fue convocado a cubrir un lugar de profesor que se había desocupado, “hubo una vez un padre Ángel Martínez que le dijo al P. Oliva no sé qué cosas de un tal Ellacuría [...] Pues bien, por aquello que Ud. le dijo al P. Oliva de mí, éste, cuando se trató del sustituto del P. Peccorini con el P. Baeza, me propuso a mí. Y, efectivamente, el P. Baeza aquí me envió”⁷³.

La circunstancia del país, que vivió Ellacuría durante esos años, fue la de una deslegitimación política del presidente y del partido que estaban en el poder. No sabemos cuál fue su postura ante este momento socioeconómico y político, pero sí sobre el ambiente intelectual y filosófico. Después de su estancia en El Salvador se le pidió hacer

⁶⁹ Ellacuría, Ignacio. “El despertar de la filosofía”. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 47-107. Para la edición de *Escritos Filosóficos I* se unieron las dos partes en este artículo. La primer parte se publicó en el número 11 de la revista *Cultura de El Salvador*, correspondiente a los meses de septiembre-diciembre de 1956. La segunda parte apareció en la misma revista pero en el número 13 de abril-junio de 1958.

⁷⁰ Op. Cit. Ellacuría “Filosofía en Centroamérica”. P. 398.

⁷¹ Léase Zubiri, Xavier. *Cursos Universitarios I*. Editorial Alianza. Madrid, 2007. También *Cursos Universitarios II*. Editorial Alianza. Madrid, 2009. En el texto zubiriano “Filosofía y Metafísica” de 1933, termina haciendo una reflexión sobre la relevancia fenomenológica de Aristóteles por su trato inmediato con las cosas. Zubiri hizo una lectura fenomenológica de Aristóteles. Ver González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. En *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. No. XXXV. España. 2008. P. 5-36. Revisar especialmente el apartado 4. La recepción zubiriana.

⁷² Léase Zubiri, Xavier. “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, “El saber filosófico y su historia”, “En torno al problema de Dios”. En *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)*. 13ª ed Editorial Alianza. Madrid. 2006.

⁷³ Op. Cit. Ellacuría. “Carta”, 1955. P. 208.

una crítica al libro *Los valores y el derecho* del autor salvadoreño Julio Fausto Fernández. En el análisis que realizó Ellacuría, vertió su opinión sobre la situación filosófica de El Salvador. Contrastó aquella obra frente “a lo que se suele ofrecer al pueblo salvadoreño en los periódicos, por los que pretenden hacer pasar por quehacer filosófico engendros faltos de toda altura mental, artículos plenamente desorientados”⁷⁴. En consecuencia, dado su diagnóstico propuso “la presencia de una universidad católica que oriente integralmente el pensamiento y, al menos, una facultad de filosofía en la Universidad Nacional”⁷⁵, ya que al hacer un recorrido por la historia de la filosofía en los cursos, sería de gran ayuda realizarlos bajo una filosofía sistemática plenamente expuesta⁷⁶. Curiosamente en 1965 se fundó la Universidad Centroamericana, de tinte católico, “José Simeón Cañas”, dirigida especialmente por la Compañía de Jesús. Su objetivo, en ese entonces, fue hacerle contrapeso a la ideología comunista de la Universidad Nacional⁷⁷.

Durante su estancia, Ellacuría también escribió varios textos sobre Ortega y Gasset. Nuestro autor ya conocía y había estudiado la obra de aquel filósofo, pero es polémico el interés que se le atribuye a éste sobre la filosofía de aquel. En el año 1956, le dedicó tres textos para su publicación en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA). En otra carta al mismo Ángel Martínez comenta que fue por una petición de alguien de la revista, el haberse ocupado a escribir una opinión sobre Ortega: “me pidió el P. Garrido un artículo para *ECA* y, aunque ya tenía algún conocimiento de Ortega, pues había leído bastantes de sus obras principales, me decidí a meterme de bruces en él”⁷⁸. El interés que comenta el filósofo salvadoreño Roberto Valdés, de Ellacuría por Ortega para constituir, junto con éste, un proyecto de juntura entre la filosofía contemporánea -Ortega como representante- y la filosofía perenne –la filosofía de Tomás de Aquino- no es tan claro⁷⁹, sobre todo dentro de un proyecto de una nueva filosofía cristiana. Después de haber publicado ciertos textos sobre Ortega y algunos otros criticando libros que desmeritaban

⁷⁴ Ellacuría, Ignacio. “Los valores y el derecho: presentación y significado”. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 284. Artículo fechado en 1959.

⁷⁵ Ibid. P. 285.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 65.

⁷⁸ Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada el 11 de febrero de 1956. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 212.

⁷⁹ Remítase Op. Cit. Valdés. “La evolución”. P. 1034.

el trabajo orteguiano, Ellacuría menciona las posibilidades de síntesis entre esas filosofías, pero no como un objetivo o propósito propio, más aún, no es claro que Ellacuría buscará una nueva filosofía cristiana donde haya una síntesis entre filosofía tomista (escolástica) y filosofía orteguiana (vitalista y existencialista), a pesar de ser neoescolástico⁸⁰ dadas las condiciones académicas de su institución.

En los textos que escribe sobre Ortega y Gasset, Ellacuría estudia la personalidad de éste y sus bases, se introduce a este personaje “desde dentro” tal y como el mismo Ortega había hecho con Goethe y Juan Luis Vives. Lo que quería era ponerse en claro “la disparidad de juicios entre sus críticos y sus amigos, la eficacia de su obra en tantos hombres en España y de América, [...] investigar la realidad de su obra y la explicación de ese su resultado tan dispar que su obra ha producido”⁸¹. Probablemente la finalidad de estos escritos eran ir a la experiencia del mismo Ortega, el “desde dentro” que aplicó Ortega y el cual, Ellacuría a su vez, aplicó a Ortega. Es intentar mostrar la particularidad de Ortega, buscar su vocación y su posible realización u obturación en el medio que vivió; dilucidar sus herramientas de descripción fenomenológica y su viabilidad para volver a la filosofía clásica.

En resumen, ontología, historia de la filosofía, Ortega, eran los temas que trabajaba Ellacuría centrados en una idea fuerte, hacer de la filosofía una experiencia de vida. Durante los días que Ellacuría pasaba en la academia, el Presidente de El Salvador, José M. Lemus, sorteaba decisiones para continuar con su mandato.

El Teniente Coronel José María Lemus fue presidente de septiembre de 1956 y hasta octubre de 1960, cuando finalmente se le asestó un golpe militar que encabezó una Junta Revolucionaria de Gobierno. Es importante mencionar que gracias a la consolidación del monopartidismo del PRUD y el poder que Osorio había conseguido, se logró seguir manipulando el discurso político para legitimar sus prácticas autoritarias e imponer al próximo presidente.

En nombre de la consolidación de la “democracia”, las actividades político-represivas del gobierno osorista habían rematado con la desarticulación de organizaciones

⁸⁰ Léase Alvarado, Jorge. “Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría”. En *Voluntad de Vida*. Seminario Zubiri-Ellacuría. Managua. 1993. P 138.

⁸¹ Ibid. P. 212.

políticas contrarias a su proyecto. Es decir, la oposición estaba condicionada y reprimida en todos sus ámbitos.

Osorio entendía por democracia no “un estado de vida que se improvisa [...sino que] es un estado de conciencia colectiva y exige de la ciudadanía que la compone una actitud de sujeción a los principios que norman la conducta democrática. Sólo cuando se ha logrado ese estado de conciencia se puede decir que la democracia ha empezado a vivir”⁸². Para él la democracia estaba aún constituyéndose, pues entre los ciudadanos se exigían el cumplimiento de las obligaciones pero ellos mismos las transgredían. El historiador Roberto Turcios comenta que bien pudo seguirse –como justificación del discurso osorista- que si los ciudadanos carecían de la suficiente conciencia, el gobernante podía optar medidas políticas arbitrarias siempre que, a su juicio, fueran convenientes. Esa parecía ser la intención [...] había impuesto a José María Lemus como sucesor⁸³. La imposición del sucesor presidencial era el culmen de una postura autoritaria que impedía la participación de la diversidad política. Las prácticas antidemocráticas en el marco de la constitución de una supuesta democracia, hacían ver la desproporción del control que tenía el aparato de estado.

Otra de las prácticas autoritarias eran las elecciones fraudulentas que se llevaban a cabo. Para las elecciones de marzo de 1956, como vimos, el clima político era nefasto. Comúnmente había miembros adiestrados del partido en el poder que lograban votar varias veces, las maniobras eran conocidas como “rueda de caballitos”⁸⁴, las cuales consistían votar tantas veces como las que estuvieran registrados en la mesas de elección, para esto debían tener un químico que borrara la tinta que se colocaba en el pulgar, y después seguir con la “práctica democrática”. Actividades como estas prosperaban de tal manera que para 1956 la representatividad de la oposición no accedía a la cúpula legalista. Es decir, no había manera de que las diputaciones del Partido de Acción Renovadora (PAR), por ejemplo, accedieran a la Asamblea Legislativa.

En consecuencia, la mayoría de partidos opositores se retiraron de la contienda en protesta de las maniobras que realizaban Osorio y el PRUD. “En las elecciones del 4 de

⁸² Op. Cit. Turcios. *Autoritarismo*. P. 61.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Ibid. P. 68. Apud. Este término es una referencia que hace el autor a Héctor Hernández. P. 119.

marzo de 1956 la victoria del candidato prudista, José M. Lemus, fue aplastante, aunque en realidad no tuvo opositor porque los otros candidatos se habían retirado de la contienda debido a la imposición. Lemus aparecía como triunfador con 447 mil votos, al tiempo que aparecían asignados 11 mil votos al PAR y 22 al PAC”⁸⁵ (Partido de Acción Constitucional).

Con esto quedaba asegurada la legitimidad del partido oficialista y, por ende, la actividad política de oposición estaba más que hostilizada, reprimida. Este es el inicio del gobierno de José María Lemus. Cabe señalar que los lazos entre el PRUD y Lemus fueron siempre frágiles. Para 1955, todas las actividades entre Osorio y el PRUD, estaban signadas como represoras o corruptas. La infraestructura y la institucionalización del país estaban volcadas a la consolidación del partido de estado, a su vez que la represión contra todo otro grupo de oposición había dejado de lado la alternativa política. En ese contexto, “el entonces ministro Lemus, habría considerado la posibilidad de presentarse como candidato presidencial de un partido nuevo que le evitara cargar con el desprestigio del PRUD”⁸⁶. En contraste, para 1961, antes del golpe de estado a la Junta Revolucionaria de Gobierno –que había derrocado a Lemus- por el Directorio Cívico-Militar, en un desplegado del periódico *La Prensa Gráfica* del 20 de enero⁸⁷, el PRUD marcó su distancia del régimen de Lemus, declarando que no tuvo participación en los pasados acontecimientos que perturbaron el orden político. El PRUD había sobrevivido al primer golpe de estado y probablemente vería su fin en el segundo, por tales motivos cambiaron su nombre por el Partido de Conciliación Nacional (PCN) manteniendo su estructura y cuadros dirigentes.

El gobierno de Lemus estuvo caracterizado por la continuidad de las medidas de Osorio. Así, Lemus realizó una serie de reformas que incidieron en “crear fuentes alternativas [...] reordenamiento del sistema crediticio mediante leyes de crédito rural y de prenda agraria que establecieron nuevos tipos de crédito [...] trató de introducir el ahorro nacional y evitar la fuga de capital, a través de un tratamiento favorable a los depósitos bancarios [...].la] legislación de fomento industrial fue complementada con las

⁸⁵ Ibid. P. 69.

⁸⁶ Ibid. P. 76.

⁸⁷ Archivo Histórico de la Universidad Nacional de El Salvador (UES).

que apoyaban a las empresas dedicadas al turismo, a la radio y a la televisión [...pero] en el orden político no se abandonó el carácter principalmente restrictivo [...] aunque se derogó al Ley de Defensa del Orden Público”⁸⁸, que había establecido Osorio para desarticular a los grupos que estuvieran en contra de su gobierno.

Dentro de las reformas y apoyos que se articularon en este gobierno, algunas se centraron en apoyar el desarrollo agrícola, específicamente en la producción del algodón. Ya con Osorio había comenzado el apoyo a este cultivo, pero con Lemus se profundizó y se lograron alcanzar metas que impactaran tanto como las que habían obtenido cuando se implementó el cultivo del café⁸⁹. Knut Walter asegura que con la introducción de nuevas actividades agrícolas se transformó la fisonomía productiva de importantes regiones rurales del país y alteró su estructura social y política. El impacto que tuvo la producción del algodón en el espacio rural fue enorme, de 90 mil pacas que se producían en 1955 pasó a 182 mil en 1959⁹⁰. En ese momento, los beneficios de la producción fueron importantes para evitar el desplome de la economía salvadoreña, pero no de la política.

El Presidente Lemus había seguido las directrices de desarrollo del país usando los beneficios que proveía la exportación del café y el incremento de ganancias del algodón. Hubo mayor gasto en obra social, impulsos al fortalecimiento de la infraestructura, por ejemplo, construcción de carreteras –se construyó la del litoral que beneficiaba, en gran medida, la expansión del cultivo del algodón-, presas, etc.

En el ámbito político se seguía con la persecución de dirigentes populares y políticos que no estuvieran encuadrados con el proyecto de gobierno en curso. Para finales de la década de 1950, este tono se acentuó después de los problemas económicos que repercutieron en el sector social y por ende en el político.

A Lemus le tocó intentar resolver las circunstancias que derivaron de la combinación de la caída de los precios del café, sostén principal de la economía salvadoreña y la alza de los productos de la canasta básica, entre 1958 y 1959. Esto acentuó la depresión que había tenido el producto interno bruto (PIB). Si para la primera

⁸⁸ Op. Cit. Turcios. *Autoritarismo*. P. 81.

⁸⁹ Véase Walter, Knut. “Ideales igualitarios y autodeterminación, 1960 – 1972”. En Magaña, Álvaro (Coord.) *El Salvador: La República (1808-1999)*. Fomento Cultural Banco Agrícola. El Salvador. 2000. P. 36.

⁹⁰ Léase Williams, Robert. *Export Agriculture and the Crisis in Central America*. University of North Carolina Press. EUA. 1986. P. 197.

mitad de la década de 1950 el porcentaje de crecimiento del PIB era de 4.5 y el PIB per cápita de 1.8, para la segunda mitad fue de 3.8 y 1.2⁹¹, respectivamente. A pesar de que la producción del algodón estuviese enrachado en crecimiento, no se logró estabilizar la economía y la caída, aunque no abrupta, se presentó.

En 1958, cuando empezó a haber cambios significativos en el panorama socioeconómico y político de El Salvador, Ellacuría se trasladó a Innsbruck, a estudiar teología. Después de sus casi tres años de magisterio en El Salvador, finalmente viajó y vivió en Austria durante cuatro años. Ahí tomó sus cursos obligatorios de teología para ordenarse como sacerdote.

Después de los incidentes que marcaron el periodo de Lemus, en octubre de 1960 tres jóvenes universitarios de la Universidad Nacional de El Salvador legitimaron civilmente el golpe de estado que derrocó a Lemus. El Dr. Fabio Castillo, Lic. René Fortín Magaña y Lic. Ricardo Falla, confabularon el golpe en el Cuartel de Artillería El Zapote, junto con el Coronel Yánes Urías, el Teniente Coronel Miguel Ángel Castillo y el Capitán Mayor Manuel Antonio Rosales. Esta Junta Revolucionaria de Gobierno se promulgó como la adalid para reestablecer la constitucionalidad que había transgredido el Teniente Coronel Lemus. Sus prácticas autoritarias y arbitrarias habían estado azuzando a la ciudadanía, por tal motivo “un grupo de ciudadanos, civiles y militares, interpretando el descontento popular, depuso a Lemus”⁹².

Esto dio inicio a la nueva configuración socioeconómica y política de El Salvador. En términos generales, la década de 1960 estuvo caracterizada por una nueva forma de hacer política, precisamente por el marcado contraste con la anterior, en tanto que la oposición “moderada” fue atraída para hacerla partícipe y corresponsable de la conducción política del país. No así la oposición “de la izquierda radical o marxista [... pues ésta] quedó excluida, tanto por sus vínculos con el comunismo soviético como por sus supuesta vocación antidemocrática”⁹³. El panorama político se dibujó inicialmente con la participación de dos nuevas fuerzas, la democracia cristiana y la socialdemocracia. Éstas iniciaron su andar en el centro de la vorágine política en el momento en que la

⁹¹ Véase Bulmer-Thomas, Víctor. *Studies in the Economics of Central America*. New York: St. Martin's Press. EUA. 1988. P. 85.

⁹² Op. Cit. Walter. “Ideales igualitarios”. P. 3-4.

⁹³ Ibid. P. 1.

disputa de la administración del país quedó en manos de constantes golpes militares. Dos golpes fueron los que, en cierta medida, definieron el rumbo de las consecuentes reformas políticas, económicas y sociales del país. En la parte económica el fomento al desarrollo - reformas tributarias, agrarias e institucionales-, desde la perspectiva del compromiso con la Alianza para el Progreso, determinó grandes impactos contra la expresión revolucionaria que soplaba grandes aires desde la reciente experiencia cubana. Y en el ámbito social se impulsó el gasto en salud por su gran demanda en todo el país, dadas las condiciones demográficas. A su vez, se incrementaron las obras públicas para ofrecer empleo y brindar servicios a esa gran población que iba en aumento.

El primer golpe militar, como se mencionó, estuvo cargado de una demanda muy peculiar, “la realización de elecciones para una Asamblea Legislativa que promulgara una nueva ley electoral que a su vez permitiría convocar a elecciones para escoger al presidente de la república que tomaría posesión el 14 de septiembre de 1962, fecha en que hubiese cumplido su período el coronel Lemus, todo esto apegado a la constitución de 1950”⁹⁴. Su legitimidad estaba centrada en rechazar “la elección ‘fraudulenta’ de Lemus a la presidencia, el irrespeto a la libertad de prensa, el carácter ‘unipartidista’ de la Asamblea Legislativa y de los consejos municipales, los presos políticos y la represión en general”⁹⁵. A pesar de ello, la Junta estaba en medio de varias posturas que reclamaban ciertas reformas que incidieran y representaran sus propios intereses.

Dadas las circunstancias internacionales, se acusó a la Junta de estar infiltrada mayormente por las izquierdas y de mostrar simpatías hacia la Cuba de Castro⁹⁶. En respuesta, la Junta puntualizó que esas acusaciones eran de grupos “regresistas”, de tinte prudistas y hasta anteriores a la revolución de 1948, que trataban de desestabilizar el gobierno transitorio y recuperar el mando autoritario que por más de una década se había padecido. Por conspirar contra la Junta, el Presidente de la Cámara de Comercio Ricardo Quiñónez fue apresado. Después de su liberación “por no haber meritos en su captura”, se avivaron las acusaciones de que la izquierda era la mayor beneficiada por la Junta. Quiñónez se expresó así: “[la captura se debió a] una táctica comunista escondida [que

⁹⁴ En Op. Cit. Walter. “Ideales igualitarios”. P. 5. Citado del periódico *La Prensa Gráfica*, 29 de octubre de 1960.

⁹⁵ Ibid. P. 3. Citado del periódico *La Prensa Gráfica*, 17 de noviembre de 1960.

⁹⁶ Ibid. P. 6.

trataba de] poner en desacuerdo al ejército, la iglesia católica, la prensa libre y los creadores de la iniciativa particular [agregó que si alcanzaba semejante objetivo] resultará una lucha de salvadoreños contra salvadoreños [...] haciendo fácil la victoria comunista”⁹⁷.

Otros de los elementos que se utilizaron para vincular a la Junta hacia los intereses de la izquierda fue el apoyo que recibió de la Asociación General de Estudiantes Universitarios Salvadoreños (AGEUS) y de la Confederación General de Trabajadores Salvadoreños (CGTS)⁹⁸, así como la realización de reformas que tenían que ver con la desmilitarización de la Policía Nacional, la Policía de Hacienda y los Bomberos; y la reforma al pago de impuestos sobre la renta a los productores y exportadores de café, que devino en el cobro de impuestos a beneficiadores, exportadores y comerciantes del café⁹⁹. Estas reformas, tanto las que se referían a la Policía y a los impuestos, trastocaron intereses militares y de empresas de gran poder en el país propiciando una interpretación funesta para la misma Junta “cualquier medida que afectara los ingresos o las propiedades de las personas bien podría entenderse como el comienzo de una racha de confiscaciones y expropiaciones”¹⁰⁰.

Pero los dos elementos que detonaron el derrocamiento de la Junta Revolucionaria de Gobierno fueron, por un lado, no rompió relaciones diplomáticas con Cuba después de que Estados Unidos lo había hecho a comienzos de 1960 y, por otro lado, que la Corte Suprema de Justicia permitió la inscripción del partido de izquierda Revolucionario Abril y Mayo (PRAM): “La Corte Suprema argumentó que no podía denegarse la libertad de formar partidos políticos ni tampoco suspenderse los derechos ciudadanos por la ideología que confesara la persona”¹⁰¹.

Los procesos de democratización que intentó llevar a cabo esta Junta Revolucionaria no fueron los más ideales dado el contexto que se vivía. Pues estar en

⁹⁷ Ibid. P. 3. Citado del periódico *La Prensa Gráfica*, 21 de noviembre de 1960.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Ibid. P. 8.

¹⁰⁰ Ibid. P. 9.

¹⁰¹ Idem.

medio del jaloneo hacia los intereses de la derecha, de la izquierda o del centro, esta Junta terminó por no quedar bien con ninguna y menos con la Fuerza Armada¹⁰²

El 25 de enero de 1961 se asestó un segundo golpe militar desde la Escuela de Comando de la Fuerza Armada. Para darle legitimidad al golpe estrictamente militar, el Teniente Coronel Julio Adalberto Rivera Carballo –quien sería el presidente en 1962– convocó a José Antonio Rodríguez Porth, Feliciano Avelar y José Francisco Valiente, civiles totalmente representantes de las líneas políticas de derecha, opuestos a los objetivos de la Junta que se había derrocado¹⁰³.

La diferencia que se deja ver en las dos organizaciones golpistas cívico-militares es que la primera, la Junta Revolucionaria de Gobierno apostó el nuevo rumbo del país por la construcción de una “auténtica” democracia civil, donde las fuerzas políticas hubiesen estado representadas por los partidos políticos y las elecciones, justas y legales, hubiesen sido las que determinarían el devenir nacional. De manera diferente, el nuevo Directorio cívico-militar buscó centrar el papel determinante en las Fuerzas Armadas “abriéndole espacios a otras fuerzas políticas para que asumieran sus cuotas de responsabilidad en el manejo de la cosa pública”¹⁰⁴. Es así que los dos golpes “colocaron a la Fuerza Armada en un papel central, ya sea dejando de hacer pero garantizando que los demás hicieran (visión de octubre) o haciendo casi todo pero con el concurso de los demás (visión de enero). Durante las próximas dos décadas, estas visiones dominarían el debate político hasta que ambas sucumbirían bajo exigencias de la guerra civil”¹⁰⁵.

Para seguir con las directrices que le habían llevado al golpe militar, el Directorio Cívico-Militar tomó postura de aliado a la Alianza para el Progreso haciéndole frente a la influencia que estaba teniendo Cuba en Centroamérica. La Alianza para el Progreso fue un mecanismo, auspiciado por Estados Unidos, para afrontar los grandes problemas estructurales de los países subdesarrollados. Se firmó esa alianza para promover cambios generales en el sector económico, social y político, que incidieran en la vida común de la gente para frenar el avance ideológico político de la revolución cubana, en el contexto de la Guerra Fría. A su vez, la necesaria salida de la miseria cotidiana con que vivía un gran

¹⁰² Ibid. P. 10.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Ibid. P. 14.

¹⁰⁵ Idem.

sector de habitantes salvadoreños incentivó acomodarse a la propuesta estadounidense. Con base en esto, el Directorio acentuó más su participación en el rumbo del país haciendo reformas económicas y sociales en concordancia con aquella Alianza. La Fuerza Armada se comprometió a llevar a cabo “a) un programa de obras públicas para generar empleo; b) una reforma del sistema tributario para hacerlos más equitativos; c) un incremento de la producción agrícola y la elevación de ‘los ingresos del campesinado mediante la revisión y planificación del empleo y tenencia de la tierra’; d) la ‘intensificación’ de la construcción de viviendas rurales y urbanas para campesinos, obreros y empleados; e) la extensión de servicios asistenciales –médicos y hospitalarios– y el seguro social ‘hasta abarcar a toda la población laboral’; y f) la agilización de la educación técnica del campesinado y los obreros”¹⁰⁶. Así se intentaba lograr lo que Walter denomina los dos grandes problemas para el desarrollo nacional: democracia y la justicia social.

Se llevó a cabo el parcelamiento de propiedades del Estado y, en colaboración de la empresa privada, se lotificaron algunas propiedades. Se reformó el sistema tributario al incrementar las tasas impositivas para los sectores de mayores ingresos con miras a una mejor redistribución de la riqueza y una mayor capacidad de ejecución del estado. El Banco Central de Reserva pasó de ser una sociedad anónima en una institución de carácter público. En el ámbito político se convocó a elecciones para realizar una asamblea constituyente para redactar una nueva constitución y promulgar una nueva ley electoral¹⁰⁷. Se propuso que sólo los partidos “democráticos” serían reconocidos, los exiliados podrían regresar excepto los comunistas y se tomarían medida drásticas contra aquellos que quisieran subvertir el orden público¹⁰⁸. Así quedó conformado el nuevo panorama salvadoreño. Para justificar el carácter reformador del Directorio, y del ejército a la cabeza, se pretendió ligar esos cambios a lo que el pueblo exigía, ya que “la Constitución ordena a la Fuerza Armada a cumplir la ley y garantizar los derechos constitucionales, entre los cuales están una serie de derechos económicos y sociales, por lo que la Fuerza Armada puede interesarse en estos aspectos para darle vigencia a la

¹⁰⁶ Ibid. P. 11-12.

¹⁰⁷ Ibid. P. 14-15.

¹⁰⁸ Ibid. P. 12-13.

Constitución”¹⁰⁹. En vista de lo anterior, el pueblo puso sus demandas y obligaciones en la Constitución, se argumentó que la Fuerza Armada quedó como resguardadora del mandato de pueblo a tal punto que, como lo comentó el coronel Armando Molina –presidente de El Salvador de 1972 a 1977- en febrero de 1961: “el ejercito es y será siempre lo que debió ser, el brazo armado del pueblo, el pueblo mismo velando por sus más altos intereses”¹¹⁰. La legitimidad de las reformas y el papel del ejército, de nueva cuenta quedaron asegurados.

En septiembre de 1961 se instituyó la nueva ley electoral y en diciembre se convocó a elecciones. En el marco del consolidado control a la expresión política que se había denunciado e intentado romper en el golpe militar de la Junta Revolucionaria de 1960, se dieron los comicios. Resultó ganador el Teniente Coronel Julio Adalberto Rivera Carballo con un 92% de los sufragios emitidos¹¹¹.

Es revelador el autoritarismo con el que se manejaba, de nueva cuenta, la institución política. Cuando se dieron las elecciones en abril de 1962, tanto la discriminación a los partidos políticos minoritarios al no contemplar mecanismos de representación proporcional, como la no garantía de una representación electoral verdaderamente independiente e imparcial¹¹², se realizó un boicot de la oposición a las elecciones presidenciales y ésta terminó por abandonar la contienda. Así la victoria de Rivera fue contundente.

Para este año, Ellacuría había terminando sus estudios de teología, ordenado sacerdote en 1961 y estaba arreglando su traslado a España para realizar su tesis de filosofía con Xavier Zubiri. En el contexto internacional iniciaba uno de los eventos que sentó bases fundamentales para el desarrollo de la teología latinoamericana, entre la cual, Ellacuría fue uno de los máximos exponentes. El Concilio Vaticano II fue convocado por el Papa Juan XXIII como “una respuesta a la necesidad de un *aggiornamento*, o puesta al día [...] para que la Iglesia respondiera al mundo moderno con una serie de reformas institucionales”¹¹³. Por ello se cambiaron las anteriores estructuras jerárquicas y se afirmó

¹⁰⁹ Ibid. P. 13.

¹¹⁰ Ibid. P. 13.

¹¹¹ Ibid. P. 16.

¹¹² Idem.

¹¹³ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 70.

que la Iglesia era una comunidad de iguales, Ellacuría la llamaba pueblo de Dios que está en el reinado de Dios. Se promovió más flexibilidad en las relaciones entre el Vaticano y los obispos, mayor participación de los laicos en la vida eclesial, se dejó de profesar la misa en latín y se incentivó el ecumenismo y el respeto a la diversidad cultural de los cristianos¹¹⁴. Recordemos que en este momento los logros científicos y las posteriores reflexiones que causaban, estaban poniendo en entredicho, como se venía haciendo desde un siglo antes, las *autoritates* que daban configuración a la doctrina cristiana. A su vez, el problema del ateísmo que se planteaba para esta religión, impactaban sobremanera ya fuera por la profundidad de cuestionamientos o por su rápida propagación. Uno de los teólogos que dieron respuestas positivas a este *aggiornamento* fue Karl Rahner S. J.

Éste teólogo fue profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología en la Universidad de Austria donde Ellacuría había estudiado, “1958-1962. No son fechas casuales y sin importancia para el temple teológico del joven vasco salvadoreño, pues gracias a ellas se verá envuelto en el ambiente teológico renovador que dará lugar y acompañará al concilio Vaticano II. Sobre todo a través de Karl Rahner, a quien reconoció un magisterio impagable”¹¹⁵.

Martin Mahier S. J. escribió varios textos en los cuales describe cómo Ellacuría fue influido por ciertos temas teológicos que realizara Karl Rahner. Nos comenta que la centralidad de sus teologías, la de Rahner y Ellacuría, están enraizadas en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, la cual se determina al “hacernos conscientes de la apertura de todo ser humano al misterio insondable y absoluto de Dios”¹¹⁶. De ahí se desprende la teología de Rahner al argumentar que “es fundamental el hecho de una verdadera y originaria experiencia de Dios y de su espíritu. Ésta precede lógicamente [no necesariamente a partir del *kronos*] a la reflexión y verbalización teológica y nunca puede

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Alvarado, Rolando. “Perfil de un teólogo”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*. UCA, El Salvador. 1999. P. 152. En la cita se describe a Ellacuría como vasco salvadoreño, es importante mencionar que la nacionalidad salvadoreña la obtiene en 1975 a petición del rector Román Mayorga Quirós de la Universidad Centroamericana al entonces presidente Armando Molina. Ver Op. Cit. Whitfield.

¹¹⁶ Maier, Martín. “Karl Rahner, el maestro”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*. UCA, El Salvador. 1999. P. 177.

ser alcanzada adecuadamente”¹¹⁷. Así, su tarea es buscar, a nivel antropológico y ontológico, las posibilidades de poder experimentar en lo más interno de la existencia humana la apertura dinámica de Dios¹¹⁸. Es importante este punto, ya que en 1962 Ellacuría se acercó a Xavier Zubiri para realizar su tesis sobre él. El tema que le interesaba a nuestro autor fue el concepto de “religación” que en términos generales es esa experiencia interna de Dios en la existencia humana que buscaba Rahner. Sabemos por cartas de Ellacuría al viceprovincial jesuita de Centroamérica, Luis Achaerandio, que el acercamiento a Zubiri no fue por el tema de la religación sino por su admiración en tanto él, Zubiri, lograba un “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”¹¹⁹. Ante todo resulta sorprendente en este contexto, el dato que nos ofrece Rolando Alvarado S. J. sobre la recomendación que dio Rahner a Ellacuría de elaborar su tesis doctoral de filosofía con Xavier Zubiri. Probablemente el tema de la búsqueda de la experiencia interna de Dios en la existencia humana, fue el que motivó a Ellacuría a dirigirse a Madrid para realizar su tesis.

Otra de las enseñanzas de Rahner que puntualiza Martín Maier, es el modo de hacer teología. Es la superación de separar la vida y la obra intelectual, “la teología católica de la época moderna parece estar caracterizada por un profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística”¹²⁰. El modo de hacer rahneriano es enfrentar la teología con las preguntas que la misma vida va planteando, es responder teológicamente las preguntas que van acompañando a la vida cotidiana. Es una “especie de biografía existencial teológica [...] semejante teología debe llamarse biografía mística de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios”¹²¹. Recordemos que para 1955, a Ellacuría le interesaba hacer de la filosofía una experiencia de vida, tal y como la había reflejado su maestro Ángel Martínez entre la poesía y la vida propia, en la vida misma la poesía

¹¹⁷ Imhof, Paul y Biallowns, H. *La fe en tiempos de invierno: diálogos con Karl Rahner*. Editorial Descleé de Brouwer. Bilbao. 1989. P. 150.

¹¹⁸ Op. Cit. Maier. “Karl Rahner”. P. 177.

¹¹⁹ Ellacuría, Ignacio. “Entrevista con Zubiri (San Sebastián, 8 de septiembre de 1961)”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996. P. 26. El informe de esta entrevista fue enviado a Luis Achaerandio el 3 de octubre de 1961.

¹²⁰ Op. Cit.. Maier. “Karl Rahner”. P. 172-173. Apud. en Metz, Johannes Baptist. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid. 1979. P. 228-236.

¹²¹ Ibid. P. 173.

encarnada como la parte fundamental. El interés ellacuriano por buscar la síntesis personal entre la vida y la intelectualidad, entre la vida cotidiana y el esfuerzo por que ésta estuviera impregnada y determinada por la riqueza de los procesos intelectuales, en este caso teológicos. Rahner remarca una influencia que en Ellacuría va a ser acicateada por su convivencia con éste y que potenciará nuestro autor durante toda su vida, parafraseando a Ellacuría, “es buscar una base teológica de la posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo hombre y además que ésta le ayude a recrear las comunicaciones vivas de cualquier ser sobre la propia alma”. Ésta es la gran influencia que Ellacuría recibirá de su estancia en Innsbruck.

Esta influencia se acentuará y profundizará, en Ellacuría, al pretender ir más allá de buscar una base teológica o filosófica. La radicalidad para él será una vida teórica que pretenda abracar esas dos “bases”. Es buscar el sustento intelectual que soporte la práctica filosófica y, que ésta a su vez, fundamente una reflexión teológica. Un *bios theoretikós*, el cual junto con el *bios politikós*, en estricta complementación será definido más tarde como *Filo-sophia*. Así pues, ya que la propensión por aprehender algo desde el modo de vida teórica es lograr radicalmente *saber* algo, “entendido en algo”¹²² y ese radicalmente saber algo es producido exclusivamente por la entrega total a la vida intelectual, el filosofar como acto de saber será la forma más radical de la Sabiduría. El filosofar ellacuriano en esos términos estaría produciendo una sabiduría. Este tema lo trataremos en el capítulo 3.

Por otro lado, Maier también trata los temas de la fundamentación de la teología por la filosofía: el misterio, el existencial sobrenatural y el de Dios como futuro absoluto del hombre. Por ahora sólo es necesario puntualizar, que la influencia de la teología de Rahner en Ellacuría es fundamental y muy importante en el modo rahneriano de realizar esa práctica, pues nuestro autor la asumirá para todo su proceso reflexivo vitalista.

El 26 de julio de 1961 Ellacuría se ordenó sacerdote¹²³. Ya había realizado los dos primeros años de noviciado, uno en España y el otro en El Salvador; cuatro años de formación en humanidades y filosofía en Ecuador; vuelve por tres años de magisterio a El Salvador y cuatro años de teología en Austria. Aprovechando su ida al País Vasco, el 8 de

¹²² Zubiri, Xavier. “La idea de filosofía en Aristóteles”. En Op. Cit. *NHD*. P. 127.

¹²³ Op. Cit. Whitfield. *Pagando el precio*. P. 71.

septiembre de 1961 fue en busca del filósofo Xavier Zubiri. Anteriormente éste no le había respondido varias cartas a Ellacuría, las cuales fueron enviadas para acordar un encuentro y proponer su interés por realizar la tesis doctoral de filosofía, con él y sobre él.

Capítulo 2. Concreción de la Realidad.

Lo que sucedió durante el encuentro entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría quedó narrado en seis cartas que el mismo Ellacuría envió a Luis Achaerandio, Viceprovincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica. En ellas explica, entre otros temas, el interés de hacer con y sobre Zubiri su tesis doctoral de Filosofía. Lo que Ellacuría pretendía era llevar a cabo una investigación sobre el modelo que, según él, había desarrollado Zubiri para complementar los temas: lo esencial y lo existencial.

En octubre de 1963, un año después de que Zubiri publicara *Sobre la esencia*, Ellacuría y éste se reunieron por cuarta vez –la segunda fue en agosto de 1962 y la tercera en marzo de 1963-. En esa reunión, Ellacuría propuso replantear su proyecto de tesis después de estudiar el reciente libro. La temática sugerida fue: (1) sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y a la metafísica clásica; (2) ser y realidad: su filosofía frente al neotomismo alemán; (3) existencia y esencia: su filosofía frente al existencialismo; para concluir con lo que es el tema de la tesis: [la] principialidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri¹²⁴.

Después de varios cambios en el índice de la investigación, en 1965 Ellacuría presentó, en tres volúmenes, la tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, en la Universidad Complutense de Madrid. En ella se quiere abordar que “la verdadera y última orientación de la metafísica es aquella que estudia toda la realidad desde la esencia. Con lo que la esencia [...] se convierte en el núcleo mismo desde donde ha de entenderse la realidad y, consecuentemente, la metafísica”¹²⁵.

Al reflexionar hermenéuticamente –como lo hiciera su maestro Heidegger- sobre la *aisthesis*, la *ousía*, la *energeia*, la *aletheia*, Zubiri planteó que la inteligencia se descubre congénere con la realidad en tanto las dos son una mismidad de actualidad o

¹²⁴ Léase Ellacuría, Ignacio. “Entrevista con Zubiri (Madrid, 18 de octubre de 1963)”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996. P. 40.

¹²⁵ Ellacuría, Ignacio. “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA. El Salvador. 1996. P. 149. Según el editor este texto es un resumen de la tesis que probablemente fue utilizado en la defensa de la misma.

efectividad, son *en acto efectivamente*. En el nivel de la *aisthesis*, la sensibilidad, hay una unidad del sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad como diría Aristóteles. La congeneridad se da de esta manera, en la sensibilidad: al sentir, como modo de la comprensión humana, o si se quiere de la inteligencia o inteligir humano, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. La tesis de Ellacuría puntualizará que en esta congeneridad, entre la inteligencia y la realidad, hay una anterioridad de la cosa –ya sea una persona o un objeto-: es una prioridad –de *prius*, primero- de la cosa respecto su aparecer. Así pues, lo que estudia la metafísica es la esencia de esa cosa, lo que hace que la cosa sea real, pues asume que el principio de esta congeneridad es la esencia de la realidad: la principialidad de la realidad sobre la inteligencia debe entenderse como derivada y principiada en la principialidad de la esencia sobre la realidad¹²⁶.

Ellacuría aprende de Zubiri su idea de realidad. La asume porque está de acuerdo en que aquella deviene de las cosas reales y estas cosas reales son aprehendidas por la inteligencia sentiente; la inteligencia sentiente descubre que la realidad de las cosas reales está en la esencia, tomada ésta “desde el punto de vista de la unidad esencial, desde el cual la esencia es la unidad primaria, clausurada y cíclica, que hace que lo real sea justamente un tal”¹²⁷.

Gracias a este trabajo de tesis, Ellacuría conoció a profundidad la compleja estructura conceptual de Zubiri con lo cual inició un seguimiento, paso a paso, del proyecto filosófico de su maestro y ya no lo abandonó a pesar de la muerte de éste. Un paso muy importante que dio Ellacuría, siguiendo el camino de la reflexión zubiriana, fue radicalizar algunas intuiciones sobre la idea de la concreción de la realidad para el contexto latinoamericano, por ejemplo la política. Se apoyó tanto en los escritos de *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)*, como del libro *Sobre la esencia* y algunos cursos que dio Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid hasta antes de 1972, pues es la fecha en la que Ellacuría expone en la ponencia *Filosofía y Política* la

¹²⁶ Ibid. P. 150.

¹²⁷ Ibid. P. 161.

concreción de la realidad en el contexto latinoamericano. Más tarde se publicó esta ponencia con el mismo título¹²⁸.

Para Zubiri, la metafísica avocada a estudiar la realidad, es intramundana, ya que aquella al profundizar en su tarea considera que la realidad o su presencia no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas en una inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Ellacuría parte de esta constatación y considera intramundana a la metafísica, pero a diferencia de Zubiri, sostendrá que con esta base, la metafísica intramundana deberá tomar en cuenta el carácter político de la misma reflexión como acto histórico. Si un ser humano concreto está reflexionando no lo está haciendo al margen de la realidad que vive, lo está haciendo en una determinada situación, se está haciendo cargo de la realidad¹²⁹ desde su forma de estar en la realidad¹³⁰. La forma de estar en la realidad del ser humano es la que va optando en su dimensión *individual*. Esta forma de realidad solo la podrá optar a partir de lo que *socialmente* esté condicionado como posibilidad de optar, y como esa forma de estar en la realidad que se opta es *hacerse cargo* de la realidad, queda configurado el carácter *temporal* del acto que se está realizando: hacerse cargo. La politización del acto, en este caso de la reflexión, estará evidenciada al denotar las tres dimensiones del ser humano, la individual, la social y la histórica. Individual porque al optar lo está haciendo en una refluencia de lo posibilitado socialmente, y esta refluencia está establecida por la dimensión histórica. Lo político está justo en el carácter público de lo social que permea lo individual y lo histórico. Se abordan en el tercer capítulo las tres dimensiones del ser humano desde Zubiri, con ello se aclarará la politización de la reflexión y por ende de la misma metafísica intramundana.

Tomando en cuenta todo lo anterior, Ellacuría afirma “allí [la historia] donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización –en sentido metafísico– de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa

¹²⁸ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 51. Esta ponencia se publicó en 1973.

¹²⁹ Léase Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. (TDSH). Alianza Editorial, Madrid. 2006. P. 94. Este texto es un curso que Zubiri impartió el 17, 24 y 31 de enero de 1974 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid.

¹³⁰ Ibid. P.75.

realidad”¹³¹. La politización de la metafísica intramundana es propuesta por Ellacuría, porque la *realización* de una posibilidad en la dimensión individual del ser humano queda como *impersonal* al socializarse, esta socialización no es más que por la dimensión social del ser humano. La realización y la impersonalización son las que denotan la dimensión histórica del ser humano.

La politización de la que nos habla Ellacuría en 1972, no es otra cosa que la conclusión a la que llegó después de estudiar junto con Zubiri la realidad y ésta vinculada con el ser humano. Desde 1962 cuando inicia su tesis doctoral y hasta 1972, parece que cierra una etapa. No porque realizó un proyecto que dio inicio en 1962, claro que trabajó su tesis, ésta se entiende como un proyecto, pero el sentido de establecer una etapa no es por este punto, sino que después de leer, reflexionar, escribir, difundir, criticar y hasta defender lo expuesto por Xavier Zubiri, interesa destacar que esta etapa es por el primer desapego que hace del camino de su maestro: la radicalización del planteamiento sobre la concreción de la realidad.

Por ello, la intención de este capítulo es establecer las directrices metafísicas de la concepción zubiriana y ellacuriana sobre la concreción de la realidad total. Esto nos marcará el camino para ir esclareciendo la idea zubiriana de que el ser se funda sobre la realidad y por ello la realidad es el primer problema del que tratará la filosofía primera, la metafísica, en este caso metafísica intramundana.

2.1. Logos y ser. Horizonte de la movilidad y horizonte de la nihilidad.

El término “concreción” alude a la reunión de varias realidades en una forma perceptible a los sentidos. Zubiri comenta que eso percibido por los sentidos, lo sentido, es un modo de la inteligencia en contraposición a la idea de Parménides sobre la separación de lo inteligido y lo sentido. Así, el sentir y el inteligir quedarían como una inteligencia sentiente, la cual aprehende primeramente a las cosas reales como realidades. La realidad, por un lado, no es pues aquello conformado por las cosas, que está “fuera” de la conciencia –en términos idealistas-, de la mente, sino un modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Pero por otro, por la respectividad en la unidad estructural de las notas,

¹³¹ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 51.

la sustantividad de la cosa real, tenemos la impresión de que las cosas conforman la realidad, así lo real de cada cosa es lo que efectivamente da la impresión de la realidad total.

Lograr estas conclusiones fue gracias a toda una vida entregada a la reflexión. Al dialogar con la historia de la filosofía y establecer la circunstancias filosóficas y científicas de la primera mitad del siglo XX, Zubiri vino calificando a la vida teórica, que como ejemplo zubiriano tanto impactó a Ellacuría, como una soledad sonora: “Por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y la verdad. Enclavados en una nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica”¹³².

La nota está tomada de uno de los escritos que conforman el libro *NHD*. Ellacuría comenzó a trabajar este texto en la década de 1950, lo hicimos notar en el capítulo anterior. En ese tiempo, la lectura de aquel libro le atribuyó a Zubiri calificativos como “existencialista” o como “católico existencialista”, ya que éste había establecido un diálogo con Heidegger. Los términos en los cuales Zubiri reflexionaba en sus escritos no fueron en la lectura existencialista del alemán sino en una ontológica y más allá de ésta, una lectura metafísica. Zubiri lo evidencia en el prólogo de la traducción inglesa de su libro: “¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal”¹³³.

Es curioso notar que además de establecer un diálogo con Heidegger en ese texto, Zubiri lo hizo también con Platón, Aristóteles, Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, así pues su objetivo fue otro, ir bosquejando lo que sería su filosofía como una teoría de la realidad y una teoría de la inteligencia. La Iglesia Cristiana

¹³² Zubiri, Xavier. “Nuestra situación intelectual”. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*. P. 57. La frase *umbræ silentes* se puede traducir como: una sombra del silencio.

¹³³ Zubiri, Xavier. “Prologo a la traducción inglesa”. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*. P. 17.

Católica también mal interpretó a Zubiri, específicamente en *En torno al problema de Dios*. En éste dialoga con Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, el texto obtuvo el *Nihil obstat* de la censura eclesiástica por tratar el problema de Dios, el cual fue entendido por la institución eclesial como una descalificación de las demostraciones de Dios buscando una alterna¹³⁴.

El haber dialogado con los autores mencionados también le dio a Zubiri su estatus de “neoescolástico”. Ya sea por atender problemas a los que hacía referencia Aristóteles y las subsecuentes interpretaciones que realizaron los autores cristianos o porque vuelve a poner sobre la mesa el tema de la metafísica. Principalmente por su libro *Sobre la esencia* se le calificó de esa manera, aunque ya se lo venía haciendo por *NHD*. “Estas interpretaciones atendían poco al contexto histórico y biográfico en el que se desarrolló el pensamiento de Zubiri”¹³⁵, pues tanto Ignacio Ellacuría, Diego Gracia, Antonio Ferraz, Antonio González y Pintor Ramos nos muestran que aquel trabajó temas e intereses como los de Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas, Henry, Marion¹³⁶.

El tema de la metafísica resulta revelador, pues marca distancia frente a las interpretaciones escolásticas, idealistas y postidealistas. A diferencia de aquellas Zubiri coloca el interés metafísico en la esencia pero vista como lo físico trascendental, es decir, “por *aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real*. La filosofía de la realidad se pregunta por la totalidad. Por eso mismo no le interesa lo que sea ésta o aquella realidad *en cuanto* realidad física, biológica o sociológica. Tampoco le interesan estos o aquellos caracteres particulares de la misma sino que [...] todas las realidades, ya sean los astros, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., han de tener algo en común por el mero hecho de ser realidades [...] Se trata de decir qué es la realidad y cuáles son sus estructuras o caracteres más generales. Lo trascendental es justamente *aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real*”¹³⁷. El planteamiento metafísico

¹³⁴ Op. Cit. Zubiri. “En torno al problema de Dios”. P. 418. Este texto se publicó primeramente en *Revista de Occidente* en 1935. El *Nihil obstat* (no hay objeción) es una de las tres autorizaciones que dicta la Iglesia Católica para que se pueda imprimir cierto texto. En este caso, el *Nihil obstat* parece que fue impuesto no para que se imprimiera el texto, pues ya estaba publicado, sino para que se le hicieran revisiones.

¹³⁵ fundaciónzubiri.org (enero 2011).

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 146.

deriva de su diálogo con la ciencia y la filosofía contemporánea, principalmente la fenomenología.

Es precisamente con la fenomenología husserliana, inspirada en el psicologismo de Brentano, la que da la pauta a Zubiri de dar su primer paso en la constitución de su filosofía.

En términos generales, Zubiri retomará ciertas categorías de la fenomenología para dialogar con la misma historia de la filosofía. Su objetivo será ir a la experiencia misma de los filósofos que representan los horizontes que él plantea -horizonte de la movilidad o griego y horizonte de la nihilidad, de la creación o cristiano-, en tanto constituyen esa historia de la filosofía. En todos los ensayos de *NHD* se identifica perfectamente el camino o *métodos* con el cual quiere identificar esas experiencias originarias.

Por ejemplo, en la práctica filosófica, para entrar en contacto con la tradición filosófica y establecer un diálogo con ella, es preciso tomar en cuenta que desde la historia de la filosofía se necesitan elaborar ciertas categorías para iniciar una proximidad; “la historia ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia [...] para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados desde dentro”¹³⁸. Esta proximidad parte de entender cuáles son los supuestos, creencias y anhelos, sobre los que basa su existencia el hombre de la época a la que quiere referirse el estudio. Para entrar en contacto con aquellos hombres, Zubiri plantea ubicar el *contenido*, el *sentido* y el *horizonte* (con su fundamento) de su época.

Zubiri, por influencia de la Fenomenología, delimitará la idea de horizonte como una de las categorías para encuadrar el diálogo que quiso establecer con el pensamiento griego y cristiano. Es así que, análogamente, define el horizonte como un campo visual que delimita. Esta limitación al mismo tiempo constituye el campo de visión y desempeña el principio de que hay un más allá de la limitación. Zubiri explica que esa limitación surge de la visión de las cosas, es una visión familiar. Esa visión me da claridad de las cosas, pero esa claridad no es más que una familiaridad. Y esta

Zubiri, Xavier. “Sócrates y la sabiduría griega”. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición 2007. P. 192.

familiaridad por lo que veo, delimita mi campo de visión y las cosas mismas: “el horizonte es a la intelección lo que el “campo visual” es al sentir (al sentido de la vista, por ejemplo), es decir, un "campo de sentido", un modo de comprender las cosas. Digamos, por ejemplo, que las cosas se "aprehenden" con los sentidos, y se "co-aprehenden" (se comprenden) con la intelección (aunque esta separación, como se verá, no es tan real en Zubiri). Por tanto, la diferencia entre ver e inteligir es que el campo visual es una delimitación o visión externa de las cosas, mientras que el horizonte de sentido delimita siempre internamente, desde dentro, desde lo que significan esas cosas. El horizonte, según Zubiri, es lo que hace ver o entender las cosas de un determinado modo; es lo que permite ver o entender lo que son las cosas en una cierta experiencia, en un cierto contacto con ellas”¹³⁹. Cabe señalar, que esa delimitación está sustentada por un fundamento. Éste será lo que haga que las cosas tengan sentido, será la explicación que se dé a la extrañeza con que el hombre vive.

Por la misma explicación de la idea de horizonte como delimitación, Zubiri entiende que esa delimitación encubre y porque encubre puede hacer descubrir, esto es llegar a la verdad. Es decir, que en el mismo sentido de la idea de horizonte, la propensión a saber es innata. “Cuando expresamos algo, el más efímero de los eventos, pretendemos revelar lo que él oculta tras su fugaz existir, manifestarlo, arrebatarlo del secreto en que transcurre. A este rapto llamó el griego *aletheia*, verdad. La verdad de la cosa es su estar-manifiesta, su ser patente”¹⁴⁰.

Es particularmente importante como desde la idea de horizonte Zubiri dialogará no sólo con filósofos dentro de los dos horizontes que plantea, sino que a pesar de la magnitud del problema de la movilidad del horizonte, “varía con lentitud enorme, tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello ni se dan cuenta de su existencia”¹⁴¹, nos da elementos para acercarnos minuciosamente hacia el cambio o mutación de esos horizontes. Es el caso de la recepción de la soteriología de Pablo de Tarso por Clemente de Alejandría y Orígenes para dar pauta al horizonte cristiano o nihilista. También en el

¹³⁹ Pose, Carlos. “Horizonte de la movilidad”. En fundaciónzubiri.org (febrero 2011).

¹⁴⁰ Zubiri, Xavier. “Sobre el problema de la filosofía” segunda parte. En *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid. 2002. P. 43.

¹⁴¹ Op. Cit. Pose. “Horizonte”. P. 193.

caso de Heidegger, que a pesar de radicalizar el planteamiento fenomenológico husserliano -probable inicio del tercer horizonte-, en palabras de Zubiri, continúa en el horizonte de la creación o nihilista, pues su construcción ontológica parte de la nada.

Así pues, Zubiri trata de instalar su mente en la situación del horizonte griego o de la movilidad, para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época. Intentó ver desde dentro cómo entendían, en específico Aristóteles, términos como *aisthesis*, *ousía*, *energeía*, *aletheia*.

En el horizonte griego todo se mueve. Decir que todo se mueve parte de la mirada noética, del *noein*: “visión directa de que hay en todo algo que siempre es”¹⁴². La visión familiar que conforma el horizonte de la movilidad, es una mirada que percibe que todo cambia, que todo es variable, que todo se mueve: el ser cambia a no ser y el no ser cambia a ser, corrupción y generación. La familiaridad con la que el hombre vive con las cosas es originada por lo que las cosas son. Éstas son fenómenos, manifestaciones de un todo-cosa, de la *physis*.

Si todo es movimiento, todo tiene una efímera existencia, todo cambia y por ello no sabemos lo que cada cosa es y tiene que ser. Si no sabemos lo que es, es porque el movimiento oculta lo que es esa cosa. En el movimiento las cosas cambian y lo que son dejará de ser, así como lo que fueron, por la misma variabilidad ya no son. Ahora bien, como todo es movimiento todo se mueve y por este movimiento las cosas son en cuanto tal y son momentos de ese todo. Es decir, la cosa es y después no es (ser-momento, es igual a ser-en-movimiento, en constante cambio), esa variabilidad es manifestación del movimiento del todo, ese todo-cosa es la naturaleza. La naturaleza es el todo que está en movimiento y las cosas son manifestaciones de ese todo en movimiento. Así pues, todo se mueve.

En la variabilidad se oculta lo que la cosa es, pero eso que es la cosa está en el todo que le dio el ser. Por ello la retención de lo que la cosa es por el todo, es el ocultamiento por la movilidad. Si cada cosa es un fenómeno del todo, esto quiere decir que el fenómeno es cada cosa y puede ser descrita. Para ello la pregunta ¿en qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir en tanto que siempre es?

¹⁴² Op. Cit. Zubiri. “Sobre el problema de la filosofía”. P. 44. El texto completo de esta nota aparece como “IV. Horizonte de la filosofía griega: el movimiento” en la publicación de *Sobre el problema de la filosofía* en la *Revista de Occidente* en 1933.

¿Qué es «lo que es»?¹⁴³. Las preguntas se intentaron resolver diciendo que si el es de la cosa está en el todo, el movimiento es de la cosa también, por ello ese es en el todo se oculta en el movimiento, pero también se muestra en el mismo, el es está presente en el movimiento como *eidōs*. “Oculto lo que es siempre por el movimiento del todo, cada cosa no es sino una simple figura o aspecto de lo que siempre es”¹⁴⁴.

Así pues deberemos entender, siguiendo a Carlos Pose, como primer punto, que lo que constituye el fondo permanente del cual surgen todas las cosas es la naturaleza. Como segundo punto, aclarar que naturaleza viene de “*gígnesthai*, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un «estar produciéndose». Pero [...] también «está destruyéndose»¹⁴⁵, por ello las cosas naturales están en continuo movimiento, en perpetuo dinamismo. Como tercer punto, todos los actos naturales se producen conforme a un orden temporal. Al día sigue la noche, al nacimiento la muerte, etc. Como cuarto punto, cada cosa posee su lugar natural. La naturaleza es un magno cosmos, un conjunto de cosas ordenadas, y cada una de ellas cumple su función espacial, ocupa su lugar natural. Cada cosa tiende a su lugar natural. Lo cual no afecta sólo a lo que hoy entendemos por naturaleza, sino también a la familia, a las profesiones y a las instituciones sociales. Piénsese que para los griegos que el ser humano viva en sociedad es algo tan natural como ser racional. Sólo un animal o un dios podrían vivir solos. De ahí su condición de ser intermedio, de animal divino, de animal racional. Y quinto punto, como todas las cosas son naturaleza, todo está en todo. Quiere esto decir que todos los elementos naturales están en todas las cosas. Ahora bien, estos elementos guardan siempre la misma proporción en cada cosa¹⁴⁶.

Este horizonte de interpretación de lo que son las cosas, queda como tal por la mirada noética, “el es de las cosas puede verse”, esta idea es muy importante en Zubiri ya que le dará pauta para argumentar que en la filosofía europea no hay más que varias manifestaciones de un reduccionismo idealista en términos de logificación de la inteligencia y, su respectiva, entificación de la realidad, pero también le dará los elementos para fundamentar que la cosa real es “de suyo”, “en propio” y es aprehendido

¹⁴³ Ibid. P. 46.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 214.

¹⁴⁶ Op. Cit. Pose. “Horizonte”.

por la inteligencia sentiente. Ellacuría interpreta los análisis zubirianos de lo que es la inteligencia y consecuentemente lo que es la realidad como una superación al reduccionismo idealista. Para Zubiri la logificación de la inteligencia se originó cuando “la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo”¹⁴⁷. Esto devino en ubicar primeramente el ser como la coincidencia de las cosas reales en tanto que reales y dejar como un modo del ser a la realidad. Es decir, “no sólo que el ser haya sido reducido a cosa o a ente (Heidegger), que haya habido un olvido secular del ser y un descuido permanente de dejar que el ser sea en la comprensión. [Sino que] desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad”¹⁴⁸. Por ello, Zubiri concluye afirmando desde el reduccionismo idealista que si lo inteligido mismo consiste en “ser”, resulta que la realidad no es sino un modo del ser. “Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo modo de ser: es el *esse reale*. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de realidad*”¹⁴⁹.

Zubiri propondrá una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir “abandonada por todos los cultivadores de la logificación, para superar los reduccionismos de la logificación que tan propensos son a tomar formas de idealismo”¹⁵⁰. Así pues, el establecimiento de un proceso reflexivo que lo llevará a proponer la congeneridad entre la inteligencia sentiente y la realidad dará inicio durante su viaje a Alemania en 1929 y 1930. Este proceso de superación del reduccionismo idealista, encallado en una vida teórica abandonada a una soledad sonora, culminará con la anteposición de la realidad sobre el ser: el ser se funda en la realidad: “para Zubiri son las cosas las que remiten a la inteligencia algo que está allende el ser y eso que está allende el ser es la realidad, en la

¹⁴⁷ Ellacuría, Ignacio. “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. En *Escritos Filosóficos III*. UCA, El Salvador. 2001. P. 405.

¹⁴⁸ Ibid. P. 409.

¹⁴⁹ Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Realidad. Inteligencia Sentiente*. Alianza Editorial, Madrid. 2006. 6ª edición. P. 224-225.

¹⁵⁰ Op. Cit. Ellacuría. “La superación”. P. 409.

que el ser se funda como actualización de la respectividad trascendental que corresponde a cada cosa real en tanto que real, al menos si es mundanal”¹⁵¹.

Es decir, la conclusión del horizonte de la movilidad es “que las cosas sean, es que estén moviéndose, y lo que llamamos su ser, se ve en el movimiento, mirado desde el noein, desde el total siempre”¹⁵². Ese *es* efímero, el que está en el mismo cambio, en la variabilidad, muestra su definición en la esencia como momento de lo que siempre es y será: la figura, el aspecto, el *eidos*, la forma sustancial. “Este todo que siempre es, es un siempre producir cosas que cambian y perecen nuevamente, es un siempre moverse, que consiste en ofrecer en un ahora, a la mirada del siempre, un aspecto, una idea que para siempre queda prendida en esa visión por la cual expresa el hombre, en su logos, lo que cada cosa desde siempre ya era en el todo”¹⁵³. Con otras palabras, “el logos es, en el hombre, algo que dice *una* cosa con *muchas* palabras, y las muchas palabras sólo se convierten en logos por algo que hace de ellas un *uno*. Tomada la cosa desde lo que el logos dice, desde lo dicho, esto significa que cada una de las cosas expresadas por las palabras sólo es real cuando hay algún vínculo que la sumerge en ese todo unitario, cuando es una emergencia de él. Y este vínculo es el «es», que refiere cada cosa a su contraria. Por esto concibe Heráclito el logos como la fuerza de unidad de la Naturaleza”¹⁵⁴.

Frente a la realidad toda, sometida a la variabilidad, allende el *Theos*, está el *Nous*, captación de esa realidad móvil que capta el *eidos*, la interna y externa unidad de la cosa, adquirida en su movimiento¹⁵⁵. La expresión de aquella captación estará a cargo del logos: “esta visión noética se expresa en un logos; el logos no es sino una especie de expansión del *Nous*; a su vez, lo que el logos dice es lo que el *Nous* ve en el *eidos*”¹⁵⁶. Así pues, el *eidos* como forma sustancial que constituye al ser de las cosas, es captado así por el *Nous* y el logos como expresión de aquel lo dirá en definición o esencia.

¹⁵¹ Ibid. P. 414.

¹⁵² Op. Cit. Zubiri. “Sobre el problema de la filosofía”. P. 47.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 215.

¹⁵⁵ Op. Cit. Zubiri. “Sobre el problema de la filosofía”. P. 48.

¹⁵⁶ Idem.

Ahora bien, el hombre es cosa y está entre las cosas. Es y está en la naturaleza, en el todo-cosa. Tiene un *eidos* que es captado por el *Nous*. El *Nous* capta al *eidos* como forma de las cosas, radicalmente como forma sustancial, como el ser de ellas. El hombre habla, tiene *legein*, el logos manifiesta, “expresa las cosas entre las que está”¹⁵⁷ y por ello dice lo que el *Nous* ve. Por lo tanto, la definición es lo expresado por el logos desde la captación del *Nous*. La unidad entre esencia y forma sustancial –captación del *nous* y expresión de aquella por el logos- a la que nos referíamos, corresponde a la unidad entre el movimiento cósmico y el logos¹⁵⁸ -éste como movimiento del *Nous* -: “el logos, como expansión del *Nous*, es una especie de movimiento suyo”¹⁵⁹.

Así pues, el logos no existe sino como *diálegein*: el hombre mismo es, por tanto como la realidad de que forma parte, una cosa, un ente natural, dotado de movimiento y sometido a él, en el logos¹⁶⁰. La particularidad del hombre es “que en ese movimiento del logos, éste cobra y expresa un *eidos*, el *eidos* mismo que la realidad adquirió en su movimiento particular. La realidad formal del logos es, así, la expresión de la realidad formal de las cosas”¹⁶¹.

Queda constatada la idea de que aquello en que todas las cosas reales conciben, aquello que tienen en común es que *son*: lo que tiene ser, *entes*. Justamente esta deducción llevó a la entificación de la realidad que deviene por la logificación de la inteligencia, por cuanto el logos se remite a lo que es, y ese es se configura como la unidad del todo, es decir, el es de las cosas dicho por el logos será lo que dé unidad a las cosas en movimiento en el todo.

Estas conclusiones, sobre el horizonte de la movilidad y su opinión sobre el horizonte de la nihilidad, permitieron a Zubiri abrir una nueva brecha de investigación filosófica como rectificación del *méthodos* de la filosofía. En consecuencia éste vio en el *Nous* un modo ulterior de re-actualizar la manera más patente de sentir las cosas en tanto que reales sin mediación del es, del logos, esto lo veremos más adelante.

¹⁵⁷ Ibid. P. 43.

¹⁵⁸ Ibid. P. 48.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Idem.

En su diálogo con el horizonte de la nihilidad o cristiano, Zubiri también intenta captar si hay una logificación de la inteligencia que impida referirse a aquello en lo que coincidan las cosas reales en tanto reales, anterior al es.

Los cristianos retomarán de los griegos, su generación de ideas y el organon de conceptos, para ser reinterpretados. A diferencia de los griegos, los cristianos o judeo-cristianos, tienen una idea de Dios muy diferente. De ahí parte la explicación que se harán del mundo, de las cosas, de sí mismos. Su horizonte estará supeditado y constituido por la mirada limitada y delimitadora de lo que en su entorno acontece.

Para los griegos el *Theos* fue sustancia primera, inmóvil, inmutable, algo que se basta a sí mismo y es suficiente, algo perfectamente determinado, que no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones¹⁶². Es el primer motor inmóvil, que visto desde la movilidad como horizonte, pone en movimiento al mundo pero no por acto de él –ni siquiera ha hecho al mundo ni tampoco lo pone en movimiento- sino por la suscitación que les despierta su sustancia inmóvil. “Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las sustancias que componen el mundo, de sus *ousías*, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo”¹⁶³. De las sustancias emerge un deseo de ir a la sustancia perfecta, un deseo pero no de ir a Dios sino de estar en movimiento.

Esta idea del *Theos* es distinta para los cristianos en tanto Dios, pues además de conocerse a sí mismo como una realidad existente en sí misma, dotado de carácter personal, es infinito. Esto es muy diferente a la idea de inmovilidad en el horizonte de la movilidad, es diferente a la idea de inmutabilidad en un horizonte de la variabilidad. La intrínseca infinitud es en lo que consiste ese Dios. Desde ello Dios se conoce a sí mismo y en esto estriba la suficiencia de esa persona.

De ahí que la relación con el mundo sea diferente. Dios creó al mundo de la nada. “En definitiva todas las producciones y creaciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario”¹⁶⁴. Este es el

¹⁶² Léase Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*. Alianza Editorial, Madrid. 1995. 2ª edición. P. 72.

¹⁶³ Ibid. P. 73.

¹⁶⁴ Ibid. P. 76.

fundamento del horizonte de la creación o nihilidad, ya que de ahí parte la idea de que Dios creó al mundo de la nada.

Con respecto al ser, al es, los escolásticos configuraron una jerarquía refiriéndose principalmente al modo de ser de Dios, éste similar en un aspecto al *Theos* griego pero en ese mismo aspecto incoativamente estaría la diferencia. Dios sería el único “ser que existe por sí mismo, el ser en plenitud, que no necesita de ningún otro ser que lo cree”¹⁶⁵, en esa existencia por sí misma se asume el carácter de infinitud del Dios del Cristianismo. Pero de la suscitación del motor inmóvil como acción divina que pone en movimiento al mundo se pasó al dato de fe. Zubiri interpreta la idea de que este Dios creó el mundo de la nada: “de las cosas que no son Dios ha creado”¹⁶⁶, como si éste fuera una alteridad sin alteración, ya que la creación sería una alteración de un sujeto primario: “*ex nihilio sui et subjeti*, porque en definitiva todas las creaciones y producciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario”¹⁶⁷. Así se llegaría a la conclusión de que ese sujeto primario es la posición de lo otro en tanto que otro. Ese otro es lo que dio el carácter personal a Dios.

Por otro lado, en esta época medieval se pensaba que Dios había creado a los seres reales o existentes, por ello el hombre como la piedra serían seres creados que existiesen como cada cosa. Por ello, aquel que configuraba su mundo desde el horizonte nihilista creía que las cosas que estaban fuera de él, eran independientes de que las pensara o no. A este modo de ser se le conoció como ser real o ser existente: ser de las cosas que existen fuera de mí, fuera del alma, *extra animam*¹⁶⁸.

En esos seres reales o existentes había diferencias, el hombre fue el ser privilegiado en este horizonte, pues además de ser libre era racional y personal¹⁶⁹. El hombre tendría un modo de ser racional que fundamentaba la existencia de otros seres. En su anima existían otros seres los cuales fueron llamados seres de razón, pues estos

¹⁶⁵ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 149.

¹⁶⁶ Op. Cit. Zubiri. *Los problemas*. P. 75.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 148-149.

¹⁶⁹ Ibid. P. 149.

solo serían seres al ser pensados por alguien: “estos no tendrían existencia real, sino solamente serían dentro de mí, ‘dentro del alma’”¹⁷⁰.

Con esto se concluye que efectivamente en el horizonte de la nihilidad, más allá de los modos de ser, el *es* es aquello en que todas las cosas coinciden, lo que tienen en común.

La entificación de la realidad estaría sustentada justamente en esto, pero en particular, en la coincidencia de los seres reales o existentes. Los escolásticos determinaron, con base en la filosofía griega, que la coincidencia de los seres reales estaba sustentada por el ente. Así pues, para ellos lo trascendental filosófico, aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, es en primera instancia el ente. En consecuencia la realidad no es sino un modo del ser real o existente: es el *esse reale*. “Logificación de realidad y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el “es” de la intelección consistiría en un “es” afirmativo, y el “es” inteligido sería de carácter entitativo”¹⁷¹.

2.2. Inteligir humano y realidad.

Como se había indicado, Zubiri propondrá una vuelta a la unidad primaria de inteligir y sentir para lograr superar aquella desviación -que la realidad se funda en el ser- y constatar que el ser se funda en la realidad. Argumentará que el logos y la razón, son momentos ulteriores del acto intelectual y el primero quedará descrito como aprehensión de lo real sintiendo su realidad¹⁷², o lo que es lo mismo, como aprehensión primordial de la realidad. Así pues, impresión, logos y razón serán los modos del inteligir humano.

“¿Será lo primero el ser? ¿No es el ser aquello que primariamente se presenta a la inteligencia como condición de posibilidad de todo ulterior conocimiento? Para Zubiri, no”¹⁷³. Él propone que las cosas remiten, a la inteligencia, algo que está más allá del ser y eso que está más allá del ser es la realidad. Como se había indicado, el ser se funda en la realidad como actualización de la respectividad transcendental que corresponde a cada

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Op. Cit. Zubiri. *Inteligencia y Realidad*. P. 224-225.

¹⁷² Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 106.

¹⁷³ Ellacuría, Ignacio. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA. El Salvador. 1996. P. 405.

cosa real en tanto que real desde el logos¹⁷⁴. Es decir, para Zubiri el ser es re-actualidad de la primera actualidad que es la realidad. Ese re remite a la autoafirmación en el mundo, es una trascendencia de la limitación que provee la cosa real como forma de realidad, hacia una afirmación de sí misma, de la realidad, frente a todas las otras formas de realidad: “el ser consiste [...] en la] realidad, pero «re-actualizada» [...]: en el aspecto de afirmarse [...] en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa en cuestión”¹⁷⁵. Por ello, argumentar que el ser se funda en la realidad es proponer ir al ámbito donde la realidad es captada, más bien, aprehendida. En la propuesta zubiriana de los tres modos de inteligir humano, el logos sería el segundo modo de inteligir, el tercero la razón y el primero la aprehensión primordial de la realidad.

La aprehensión primordial de la realidad es la instalación básica en la realidad, la que nos da la realidad pura y simple, es la primera experiencia con las cosas. Es la aprehensión de la actualidad o efectividad, *enérgeia*, de la cosa real. Por ello en mi primer experiencia inmediata de las cosas, la aprehensión primordial de la realidad, las cosas tienen *enérgeia*, las cosas tienen efectividad, tienen realidad¹⁷⁶. En este caso el sentir ya no sería un acto aparte del inteligir, sino un modo de inteligir mismo, el sentir tiene carácter intelectual, es un sentir intelectivamente. El sentir la realidad es entonces, la aprehensión de lo real sintiendo su realidad.

El logos es la explicación de qué es algo frente a otras cosas o qué es en realidad lo real de la aprehensión primordial, por ello es el segundo paso seguido de la aprehensión. Es diferenciar las cosas, es entender cada una de las cosas en relación con otra, por ello se decía que en el logos se capta el ser como reactualidad de la realidad: “ser es «re-actualidad» de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad. Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un «re». Y por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Op. Cit. Ellacuría. “La superación”. P. 414.

¹⁷⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 6.

¹⁷⁶ González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. En fundacionzubiri.org (febrero 2011).

¹⁷⁷ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 6, 107-108.

“La razón o *ratio* es explicación metódica de qué son las cosas y porqué son así, como se sigue en la ruta de cada ciencia, por ejemplo. Éste es el nivel más alto de comprensión; abarca todas nuestras maneras de comprender nuestro alrededor”.¹⁷⁸

Lo que llama más la atención para el desarrollo de este trabajo es el primer modo en el inteligir humano, la aprehensión, antes de los otros modos ulteriores, logos y razón: la realidad sentida en la aprehensión de lo real. Zubiri no llega inmediatamente a esta conclusión, sino que lo hace durante el proceso de diálogo con los horizontes mencionados y posteriormente radicalizando ciertos puntos de la misma fenomenología que él aprendió con sus maestros José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Martin Heidegger.

2.2.1. Del ser a la realidad. Camino reflexivo que va de la ontología a la metafísica.

En primera instancia Zubiri intenta ponderar, husserlianamente, la manera de acercarse a las cosas. Junto con su maestro Husserl se pone en claro que “explicar” y “describir” en filosofía, no es lo mismo, pues el resultado que se obtiene es por mucho diferente.

La explicación se definiría en tratar de argumentar “la relación de causalidad”¹⁷⁹ que, según el realismo antiguo y el subjetivismo moderno¹⁸⁰, denota la relación entre la noesis “darse cuenta” y el noema “algo”¹⁸¹: a diferencia del “mundo antiguo que creía que el noema era causa de la noesis; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que el noema es un contenido de la noesis, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto

¹⁷⁸ Sosa Rebolledo, Juan Pablo. “La constitución estructural de la filosofía de X. Zubiri y su dinamismo: el tiempo”. En Hernanz Moral, José Antonio (Editor). *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI. Un diálogo desde X. Zubiri*. S y G editores. México. 2009. P. 47. Nota tomada de Fowler (zubiri.org) 2000. El autor hace un resumen del texto de Fowler sobre lo que Zubiri propone sobre los tres modos de la inteligencia sentiente.

¹⁷⁹ Gracia, Diego. “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad. En Tellechea Idígoras, J. Ignacio (Editor). *Zubiri 1898-1983*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco Vitoria, 1984. P. 86.

¹⁸⁰ Ibid. P. 84. Según Pintor Ramos el término “realismo” es un equivocismo por hacer una interpretación que atribuye características de la modernidad a lo premoderno. Léase Pintor Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. España. 1983. P. 45-75.

¹⁸¹ Ibid. P. 86.

causalmente producida por éste”¹⁸². Es decir, la conciencia como “el darme cuenta de algo”¹⁸³, es entender que “las cosas son como se las intelige ya que existe una correlación perfecta entre el orden del saber y el del pensar”¹⁸⁴, y por consiguiente “afirmar no tener seguridad más que de los contenidos de la propia conciencia [...] *Cogito ergo sum*. La única realidad indubitable es la de la propia conciencia; sólo nos son conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia”¹⁸⁵, así pues, explicar un objeto es “descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias...”¹⁸⁶, es encontrar las condiciones a que está sometida la realización de cada una de las características de la cosa.

Al intentar ubicar y argumentar porqué es de tal manera un objeto, al explicarlo, inexorablemente tendría que referirse a otra u otras cosas. Por ejemplo: la parte más alta de una montaña es lisa, tal como la “table mountain” de Sudáfrica, se explica porqué existe así esa cosa. Para ello tendría que referirse el investigador a la intensidad de los vientos, a la salinidad del mar, a la distancia entre esa porción de la tierra y el sol, etc.

En cambio la descripción se avocaría a profundizar, desde la patencia, en el objeto mismo más que a las condiciones que hacen posible su existencia, es decir la esencia. Sobre el ejemplo anterior, no sería explicar porqué la cosa es así, sino primero, cómo se nos presenta el objeto. “Hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es [la montaña lisa...] Este ponerse de acuerdo es la Fenomenología. La Fenomenología representa un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones”¹⁸⁷.

Es importante evidenciar la diferencia entre objeto y cosa para explicitar aún más la diferencia entre explicación y descripción: Objeto “no es sinónimo de cosa. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Ibid. P. 83.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Ibid. P. 85.

¹⁸⁷ Ibid. P. 86. La nota está tomada de *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I. La logique pure*. Este texto fue la tesis que escribió Zubiri para obtener el título de Doctor en Filosofía en el Institut Supèrior de Philosophie de la Universidad de Lovaina. La tesis fue dirigida por L. Noël en 1921.

presente a la conciencia”¹⁸⁸, por ello las explicaciones se avocan a la cosa y las descripciones al objeto. Así, para decir o entender cómo son las cosas, habrá que remitirse a explicarlas mediante la relación con otras cosas. Si se quiere describir una cosa, por explicarla como cosa existente o real es imposible definirla, habrá que radicalizar más el análisis y hacer un “acto de neutralización o reducción fenomenológica”¹⁸⁹ para penetrar al “contenido” no de la cosa sino del objeto.

La relevancia de las descripciones es clarificar cualquier problema que se quiera abordar, -primeramente- describir los hechos en los cuales están fundados los supuestos que son medio para dar una -posteriormente- explicación. Puntualmente es permitir darnos cuenta de que antes de explicar mediatamente la, ya dada de facto, “existencia” de la cosa, primero hay que describir objetos como “datos inmediatos de la conciencia”¹⁹⁰ y posibilitar ponernos de acuerdo en cómo son los objetos. Es no explicar la existencia de la cosa sino describir la esencia del objeto. Diego Gracia expone también, desde Husserl, la relevancia de las descripciones en tanto es importante saber la esencia de las cosas para la misma Filosofía y, por su puesto, para la Ciencia que por las explicaciones cayó en crisis perdiendo sus fundamentos; “empeñada en ver en las cosas sólo aquello que la ciencia considera como su ‘realidad’, se he hecho insensible para el sentido; buscando la existencia ha perdido la esencia”¹⁹¹.

Por otro lado, Zubiri remarca la diferencia entre descripciones y explicaciones estableciendo la atención a la actualización de la cosa “en la aprehensión”, o ir más allá de la aprehensión, “allende la aprehensión”. Lo primero es obra del logos, lo segundo, de la razón. Ahora bien, es importante puntualizar, que la descripción en Zubiri no recae sobre la “esencia” de una cosa (como algo distinto de su existencia fáctica o de hecho), sino sobre la “realidad”¹⁹².

Es relevante enfatizar, que la explicación definida como el intento de argumentar la relación de causalidad en la conciencia como “el darme cuenta de algo”, se sustenta en asumir que la única realidad indudable es la de la misma conciencia: sólo nos son

¹⁸⁸ Ibid. P. 85.

¹⁸⁹ Ibid. P. 88.

¹⁹⁰ Ibid. P. 87.

¹⁹¹ Ibid. P. 91.

¹⁹² Pose, Carlos. “Descripción y explicación”. En fundaciónzubiri.org (febrero 2011).

conocidas las cosas en tanto que datos de conciencia. Esta idea germinó en lo que se llamó idealismo y subjetivismo.

Por la presunta incapacidad del realismo antiguo de brindar justificaciones y objetividad de nuestros conocimientos, surgió una “actitud crítica” que fundamentó al idealismo y al subjetivismo, con base en que la verdad es que “todo conocimiento se reduce al modo de darse al sujeto”¹⁹³ y, por lo tanto, la conclusión a la que se llega desde el psicologismo es que “el sujeto es una realidad observable cuyo engarzamiento de componentes puede ser explicado a partir del proceso de la sensación, que funciona como átomo psíquico elemental y asociable para formar los fenómenos más complejos que llamamos ideas”¹⁹⁴. Así pues, la conciencia sería un contenido de cosas, es decir, las cosas serían en mí.

En la historia de la filosofía se identifica a Descartes como el parte aguas que dio inicio a las investigaciones volcadas hacia el sujeto, en cuanto, posteriormente, se constituyó el subjetivismo; “preocupado por la certeza de nuestros conocimientos hizo girar el peso del problema sobre el sujeto en tanto que *cogitatio*, es decir, en tanto que conciencia”¹⁹⁵. Este problema podría ser identificado, también desde la máxima que enunció Agustín de Hipona “para conocer las cosas no quieras ir fuera sino entra en ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad y si tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo...”. Antonio González lo enuncia de la siguiente manera “en el horizonte de la creación no tengo que ir directamente a las cosas sino ir a mí mismo, porque en mí mismo está la huella del logos del espíritu infinito que ha creado las cosas”¹⁹⁶.

Como quiera que sea, los presupuestos idealistas y subjetivistas se basan en “el discernimiento de lo que se puede saber”¹⁹⁷, en la idea de la “crítica”. Es decir, en respuesta a la pregunta sobre la relación de la conciencia cognoscente con el mundo¹⁹⁸, se

¹⁹³ Op. Cit. Pintor Ramos. *Génesis y formación*. P. 57.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Ibid. P. 56-57.

¹⁹⁶ González Antonio. “Contexto histórico y biografía de Zubiri”. En fundaciónzubiri.org (febrero 2011).

¹⁹⁷ Op. Cit. Zubiri. *Inteligencia y Realidad*. P. 9.

¹⁹⁸ Ibid. P. 9-15

trata de hallar criterios que garanticen esa seguridad de nuestros conocimientos¹⁹⁹. Así, por la duda de los datos de la realidad que le son dados al hombre, se volcó a atender la certeza de la conciencia en tanto que ella es el contenedor de esas cosas –las cosas son en mí-. El acto consciente –diría la fenomenología- se substantivó y se asumió como “La Conciencia” “como una especie de escenario inmóvil sobre el cual van desfilando en una sucesión temporal los actos concientes, que no alterarían la inmovilidad del escenario”²⁰⁰. Si la conciencia es el “receptáculo cuyo contenido fuesen los objetos”²⁰¹ en el cual sólo por ella y en ella puedo tener certeza de lo que conozco, entonces la especialización de las investigaciones sobre la conciencia serían justificadas, de ahí el crecimiento en las investigaciones en el ámbito de la Psicología durante el siglo XIX y XX.

Además, si “la única realidad existente es inmanente a la conciencia”²⁰², entonces todo conocimiento se reduce al modo de darse al sujeto, por ello la conclusión del idealismo y el subjetivismo sería que, como ya se había mencionado: el sujeto es una realidad observable cuyo engarzamiento de componentes puede ser explicado a partir del proceso de la sensación, que funciona como átomo psíquico elemental y asociable para formar los fenómenos más complejos que llamamos ideas.

La contribución específica de la fenomenología para superar esos presupuestos, fue describir como acto consciente lo que las explicaciones llamaban «la conciencia» y, en esa descripción, darle mayor importancia al noema, es decir, al polo objetivo intencionado: el fenómeno. A este movimiento se le llamó Objetivismo.

La fenomenología intentó dar un paso atrás de ese presupuesto, intentó describir el fenómeno del acto cognoscente ya que a eso que el idealismo y el subjetivismo llamaban conciencia, era la explicación sin fundamento concreto de un polo -sujeto- de lo que determinó la fenomenología como acto consciente: “el acto conciente no es otra cosa que la formalidad reduplicativa que adquiere «algo» en el momento de caer bajo el foco de iluminación que significa su presencia de ese «algo»”²⁰³.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Op. Cit. Pintor Ramos. *Génesis y formación*. P. 68.

²⁰¹ Ibid. P. 69.

²⁰² Ibid. P. 45.

²⁰³ Ibid. P. 68.

Es decir, “darse cuenta de algo” es un fenómeno de tener conciencia de “algo” más no que la conciencia es un escenario inmóvil del cual emanan los actos concientes. “La” conciencia no es tal, más bien es un acto, un acto conciente constituido por dos polos, un polo intencional y un polo intencionado. “la conciencia se agota en la presencia de ese «algo» concienciado frente a «alguien» que lo conciencia; por tanto, se trata de una tensión mutua que pone en relación de presencia inmediata una intención y algo que es intencionado. Pero tal tensión es un acto unitario que no se compone a partir de elementos simples anteriores que tengan subsistencia separada. «La» conciencia no existe nunca más que siendo conciencia-de algo; de este modo, no se puede hablar de la conciencia como algo substantivo en sí”²⁰⁴.

El acto unitario está constituido, por un lado, por el polo subjetivo intencional desde el cual la conciencia es “en tanto que es siempre conciencia «de alguien» [...] la denominamos sujeto; por otro lado, el polo objetivo intencionado es la conciencia en tanto que es conciencia «de algo» [...] la denominamos objeto”²⁰⁵.

El “objeto” significa la formalidad que adquiere algo en tanto que componente de un acto de conciencia. En este sentido, la objetividad no pasa de ser una virtualidad que adquieren ciertas entidades en tanto que aparecen en el acto conciente. “Los objetos aparecen como dados a la conciencia, por su calificación como objetos y los tipos de objetos surgen de la formalización que adquieren en el acto conciente”²⁰⁶.

La centralidad del objeto, para la fenomenología, es que éste se identifica como fenómeno, “el fenómeno no es una *Erscheinung* [apariciencia] que suponga una *Ding an sich* [cosa en sí]; el fenómeno es simplemente el carácter que adquiere todo objeto en cuanto se pone entre paréntesis (einklammern) su realidad” (Sic.)²⁰⁷, y da pauta para destacar la objetividad del fenómeno conciente. “Aunque el objeto sólo existe dentro de la referencia al sujeto, aquél es el polo terminal en que descansa la intencionalidad; en un primer momento, la conciencia aparece como la presencia de objetividades y la primera misión de la filosofía es describir y ordenar esas objetividades tal como aparecen dadas,

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Ibid. P. 69.

²⁰⁶ Ibid. P. 70.

²⁰⁷ Ibid. P. 71. la nota fue traducida por el autor y está tomada de Op. Cit. Zubiri. *Le problème*.

hasta el punto de que el polo subjetivo queda en segundo plano si un acto reflejo no cambia la dirección natural de la mirada”²⁰⁸.

Para Zubiri, la fenomenología aportó el sedimento para radicalizar los planteamientos que se habían hecho entorno a la idea de la conciencia como el receptáculo de las cosas, pero para él en ella seguía habiendo presupuestos idealistas en el sentido de que Husserl partía del supuesto de que el objeto es constituido por la conciencia.

Según Zubiri, el mismo Husserl, queriendo profundizar en su texto *Investigaciones Lógicas*, llega a la conclusión del Idealismo trascendental. Es decir, argumentará que las sensaciones están presentes en el ahora, y el ahora es un punto. Cada punto es percibido por las sensaciones. La síntesis de la multiplicidad de sensaciones que se registran por cada punto, se realiza por el sujeto trascendental con los actos de dar sentido. Esta síntesis será el noema. Será el objeto. Víctor Manuel Tirado puntualizará “para Husserl, lo que es parte de la conciencia, de la vivencia de la conciencia, son las sensaciones; pero el objeto es parte en otro sentido. Es trascendencia en la inmanencia. Lo que forma son los sentidos como ladrillos de la conciencia. El objeto es como una *trascendencia objetiva* que constituye trascendentalmente la conciencia”²⁰⁹.

Diego Gracia expone que para Zubiri, en Husserl quedan “profundas huellas de subjetivismo” (TJF, 38), la investigación de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* de Husserl: “no está aún terminada [...] y no lo estará jamás. Muy probablemente eso se deba a que el autor, al estudiar la fórmula a la que había llegado, se acercó un poco al neokantismo; en cualquier caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en su *Logische Untersuchungen* acerca de la naturaleza de la fenomenología y, sobre todo, acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real [...] lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir la fenomenología hacia un cierto idealismo”²¹⁰.

Además, argumenta Zubiri, que por continuar con el supuesto de estudiar, por una parte, el inteligir y, por otra, el sentir, se debe incluir a la fenomenología husserliana en la

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Tirado, Víctor Manuel. “La formación fenomenológica”. En *fundaciónzubiri.org* (febrero 2011).

²¹⁰ Gracia, Diego. *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Labor Universitaria. Barcelona. 1986. P. 42. La nota es una traducción de un extracto de Op. Cit. Zubiri. *Le problème*.

filosofía moderna subjetivista. Se sigue con la idea de que la intelección es el “darse cuenta”, y el “algo” está al margen. Puntualmente, porque se arrastran las ideas que han corrido desde Descartes para continuar analizando esos aspectos.

Por ejemplo, dos modos de conciencia, inteligir y sentir “serían dos distintas maneras de darse cuenta de las cosas”²¹¹. En las descripciones fenomenológicas sobre el “darse cuenta de algo”, fue importante la puntualización al noema, el objetivismo. Pero cuando se trata de describir el “conciencia-de”, se está asumiendo a la conciencia como algo que ejecuta actos –está substantivizada-: actos de intelección y actos de sentido; por ello es que para Zubiri la fenomenología sigue en el supuesto moderno y no penetran en él para desfondar el prejuicio.

A su vez, la fenomenología con base en lo anterior, prioriza el análisis del modo de conciencia intelectual olvidándose del modo de conciencia del sentir. No es que se deban estudiar los dos como actos de la conciencia. Zubiri va más allá de ello. Es desmontar el argumento de que acto intelectual y acto sentiente son hechos por la conciencia. Describir que acto intelectual y acto sentiente son actos conscientes y no actos de la conciencia.

En resumen, la fenomenología continuó la idea de que la intelección o el acto intelectual sea exclusivamente el “darse cuenta” y el “de algo” esté al margen de ese acto. Es decir, argumentó que la cosa está presente ante la conciencia por el acto de darse cuenta, o sea, que el objeto está presente por el acto de la conciencia. Se aliena todo el acto intelectual en una parte del acto. Se olvida del otro momento del acto que es el “de” algo, en que la cosa está presente y por ello me doy cuenta “de” ella. El “de” es el “estar presente” de la cosa. Ella misma está presente. El acto intelectual es el “darse cuenta de algo”, es en un acto la presentación de la cosa en la intelección²¹². O mejor dicho, se trata ciertamente de un estar en la intelección²¹³.

El acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” al mismo tiempo. Zubiri llegó a esta conclusión ayudado indirectamente por Heidegger, pues él le da la pauta para ir más allá del presupuesto fenomenológico de la

²¹¹ Op. Cit. Zubiri. *Inteligencia y Realidad*. P. 20.

²¹² Ibid. P. 19-24.

²¹³ Ibid. P. 22-23

conciencia, en el sentido de que se radicalizará el planteamiento fenomenológico de Husserl sobre la idea de filosofía, la pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta. Cabe señalar, que antes, Ortega y Gasset –quien le mostró a Zubiri *Sein und Zeit* de Heidegger de 1927- había detectado los problemas que acarrearán los presupuestos de la conciencia pura y había radicalizado aquel planteamiento conduciéndolo a la vida²¹⁴. Heidegger hace lo mismo más de 10 años después, pero su radicalización del problema va en el sentido del Sein, la presencia del ser. En Zubiri desde la realidad.

Desde la pretensión de conquistar alguna evidencia, Heidegger y Zubiri avanzaron más allá del supuesto del saber moderno en el cual estaba anclado Husserl. Heidegger argumentará criticando a la “metafísica de la subjetividad”: “El hombre como ser en el mundo ya está tratando con la realidad y habiéndose con ella (*Sorge*) antes de reflexionar sobre ella”²¹⁵. Es hacer investigación sobre las cosas mismas y no éstas como meras objetividades de la conciencia.

Por ello, la transgresión a la idea de conciencia pura husserliana, por parte de Heidegger motiva a Zubiri a recuperar la «filosofía primera» aristotélica como la búsqueda de la base primera sobre la que se montan todos nuestros saberes²¹⁶, para ir más allá de lo observable.

Así pues, los dos alumnos al radicalizar el planteamiento de Husserl se volvieron en contra de ciertos postulados del maestro, por ejemplo el tema de la conciencia pura: querer eliminar los presupuestos que se formaban en las explicaciones de las cosas es intentar describir, Husserl en sus descripciones siguió aludiendo a ciertos presupuestos, ya que partía de la misma conciencia. Pintor Ramos comenta: “en el nivel de la conciencia ni es punto de partida absoluto ni sería posible sin un ámbito de contacto previo y más amplio con la realidad por parte del hombre. Por tanto una filosofía que se quiera inmune a los presupuestos tiene que descender a la riqueza inmediata de ese ámbito previo”²¹⁷.

Más específicamente, por ir más allá de la conciencia pura, Heidegger influye a Zubiri por el giro ontológico que da a la fenomenología. “La verdadera noesis es el

²¹⁴ Léase Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. 1914.

²¹⁵ Op. Cit. Pintor Ramos. *Génesis y formación*. P. 99.

²¹⁶ Encuéntrese en Op. Cit. Zubiri, Xavier. “La idea de filosofía en Aristóteles” En. Zubiri. *NHD*. P. 134.

²¹⁷ Op. Cit. Pintor Ramos. *Génesis y formación*. P. 93.

Dasein [ser-ahí] y que el noema originario debe definirse como *in-der-welt-sein* [ser-en-el-mundo] de modo que el lugar de la filosofía no es la conciencia pura sino allí donde confluyen noesis y noema, es decir, el Sein, el ser²¹⁸, significa que el ser de las cosas no se ilumina más que a la luz del ser del hombre. El hombre es la luz de las cosas, pero lo que ilumina no son las cosas sino el ser²¹⁹.

En ese sentido es que Zubiri es profundamente influenciado por Heidegger: “lo que aquellas son [las cosas] no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que [...] se “constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; en *photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su verdadero valor las cosas”²²⁰.

A su vez esta conclusión le permitirá a Zubiri ir más allá de aquel filósofo, pues hubo ciertas diferencias que se originaron durante este tratamiento con las cosas. Por la influencia que tiene Zubiri de Heidegger y Ortega, sobre la radicalización del planteamiento fenomenológico en el sentido de la idea de filosofía, Zubiri replanteará y cuestionará la propuesta ontológica de Heidegger sobre el *Sein*, éste como el primer problema de la filosofía o el objeto último. Zubiri espetará el problema del ser y concluirá, “pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”²²¹. Zubiri, como Platón, se preguntará ¿qué está más allá del ser?²²².

Por ello, Zubiri destaca que la exposición del ser que realiza Heidegger está presuponiendo otras explicaciones como para que fuese el primer problema de la filosofía. A los ojos de Zubiri el tema del ser es secundario pero no menos importante. En la descripción que hace éste sobre el sentir²²³, muestra que el enfoque ontológico que

²¹⁸ Op. Cit. Gracia. “Actualidad”. P. 96.

²¹⁹ Ibid. P. 98.

²²⁰ Zubiri, Xavier. “Hegel y el problema metafísico”. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*. P. 286.

²²¹ Idem.

²²² Ibid. P. 287.

²²³ Léase Zubiri, Xavier. “Filosofía y Metafísica”. En Op. Cit. Zubiri. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. P. 40. Y Zubiri. “Qué es saber”. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*. P. 74-87.

propone Heidegger estaría en el territorio de la *mens*, puesto que el ser está en la orbita del entender y este entender es un momento posterior del sentir -de la impresión- en la inteligencia, es el momento en que se hace un esfuerzo intelectual para ir allende la impresión. Zubiri quiere enfocarse en la realidad.

Es decir, Zubiri coloca el tema ontico en la razón, que es junto con el *logos* momentos ulteriores en y desde la *impresión primaria*, el *sentir*²²⁴, donde se tiene la experiencia originaria de las cosas. “La tarea filosófica primaria consiste en descubrir los datos inmediatos, pero no como datos de “conciencia” sino como datos de mi “sentir” [...] Por la vía de la “conciencia pura” se va hacia el puro saber de “esencias” ideales; por la vía del sentir humano al contrario, se saben las “cosas mismas”, su “realidad”²²⁵. El tema de la ontología se centra en el entendimiento o razón –*nous* o *mens*- como un esfuerzo intelectual para acceder a la realidad verdadera, lo que está allende el sentir. A esto se avoca lo que podríamos llamar la ontología zubiriana: “con el *nous* el hombre penetra en el ser de las cosas. Surge así la ontología, entendida como búsqueda del ser real y verdadero”²²⁶. Habrá que decir que para lograr esta ontología, Zubiri perfilará la importancia de primero discernir la impresión de la realidad. “Esta búsqueda, y por tanto la ontología resultante, pende en ultima instancia de la búsqueda de estos infalibles y elementales sentires, para, ateniéndose a su infalible verdad, tener la realidad verdadera de las cosas”²²⁷.

Así pues, para Zubiri el ser se funda en la realidad: “el ser no es «la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas»”²²⁸, “lo primario es ese «haber» que se me hace presente en forma de impresión. El ser sólo surge en el conocer, en el entendimiento: la orbita del ser es la orbita del entender [...] El ser se va constituyendo a medida que progresa el conocimiento”²²⁹.

²²⁴ Op. Cit. Zubiri. “¿Qué es saber?”. P. 78.

²²⁵ Op. Cit. Gracia. “Actualidad”. P. 101.

²²⁶ Op. Cit. Zubiri. “Filosofía y Metafísica”. P.52-53.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Op. Cit. Zubiri. “El acontecer humano”. P. 379.

²²⁹ Ibid. P. 380.

De ahí que Zubiri clarifique que ir más allá del ser es describir dónde y cómo se da la “experiencia originaria de las cosas”²³⁰, “el saber como atenerse modestamente a la realidad de las cosas”²³¹. Para Zubiri el tema de relación entre noesis y noema no está ni en “la conciencia pura”, ni en el *Sein* como relación entre el “*Dasein y in-der-welt-sein*” sino en la relación entre los términos realidad y verdad, pues el primer problema está en la “*realidad verdadera* que se hace patente en mi sentir con un doble respecto: como verdad de la realidad o verdadera realidad y como realidad de la verdad”²³². Zubiri profundiza el análisis y concluye que esta realidad verdadera no es el “darse cuenta de algo”, está allende este acto.

Se debe distinguir entre realidad verdadera, verdad de la realidad y realidad de la verdad. Zubiri utilizará el instrumental fenomenológico para construir este planteamiento. El sentir intelectivamente tiene un doble aspecto, el noemático que denomina la verdad de la realidad, es la realidad dada en impresión; y el noético, que nombra la realidad de la verdad²³³, es la impresión de la realidad²³⁴.

La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha «estado» enfermo, o quien «conoce» a un amigo, «siente» la enfermedad y «siente» la amistad. Prescindamos de toda otra referencia: el sentir en cuanto sentir, es realidad real; el hombre sin sentido es como un cadáver. Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre «se siente» a sí mismo; «se» siente, bien o mal, agradable o incómodamente, etc. Pero además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido; se siente un sonido, un aroma, etc. El sentir, como realidad es la patencia «real» de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo puede darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace patente *la realidad*; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es. Dicho en otros términos más precisos: la realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad de la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera.²³⁵

La realidad verdadera es “de suyo” de la cosa que se actualiza como real en la inteligencia sentiente, en la inteligencia humana. Así pues, la congeneridad entre el

²³⁰ Idem.

²³¹ Idem.

²³² Op. Cit. Gracia. *Voluntad*. P. 91.

²³³ Idem.

²³⁴ Ibid. P. 93.

²³⁵ Op. Cit. Zubiri. “¿Qué es saber?”. P. 74-75.

inteligir y la realidad se describe proponiendo el sentir como el primer modo del acto intelectual: “en un acto la presentación de la cosa en la intelección”²³⁶, pero en el que, en un mismo acto la verdad de la realidad y la realidad de la verdad nos hacen patente la realidad verdadera, es decir, en mi sentir la cosa se presenta en su presentarse como anterior de su presentación²³⁷, esto es la realidad verdadera.

Por ello, el acto intelectual es el momento de “darse cuenta” y el momento de “estar presente” la cosa al mismo tiempo, en él está la realidad. Pero más radicalmente, para Zubiri, la realidad verdadera se aprehende como actualidad que “designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos. No es la relación noético-noemática, ni del estado comprensible de algo, ni de una imbricación elemental entre yo y circunstancia, sino de una unidad primaria de las cosas y los actos, de lo actualizado y de la actualización. Todas las cosas en su sentido más elemental y primigenio empiezan por ser actuales en los actos y todos los actos son, en su definición más elemental posible, actualizaciones de cosas. Actualidad y actualización son el anverso y el reverso de una unidad radical anterior a toda relación: no hay acto sin actualización de la cosa, y no hay cosa actual sin su actualización en el acto”²³⁸.

Lo que venimos describiendo hasta ahora, remite a las palabras griegas que en un principio señalábamos: *aisthesis*, *ousía*, *enérgeia*, *aletheia*. Todas están implícitas en la propuesta zubiriana sobre la realidad. Ya que al plantearse la anterioridad de la realidad sobre el ser, busca en los escritos aristotélicos la manera más precisa de traducir aquellas categorías.

En la *aisthesis*, primer modo del *noein*, hay una unidad entre el sentir y lo sentido, una sola efectividad, una sola actualidad, una sola *enérgeia*. En esa *enérgeia*, la sensibilidad: al sentir, como modo del inteligir humano, al mismo tiempo siento mi acto de sentir y la cosa que estoy sintiendo. Es por ello una sola actualidad, una sola efectividad: la efectividad de la cosa y la efectividad de mi acto en unidad, una unidad

²³⁶ Op. Cit. Zubiri. *Inteligencia y Realidad*. P. 19-24.

²³⁷ Escuchar González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. En fundaciónzubiri.org (marzo 2011).

²³⁸ Corominas, Jordi. “Presentación”. En Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. IX-X.

entre la cosa y el *noein*; tal como lo había determinado Aristóteles: *enérgeia* del sentir y *enérgeia* de lo sentido, es lo mismo, una sola *enérgeia*, aunque su ser sea distinto²³⁹.

Es importante mencionar que Zubiri intentó traducir el término aristotélico *enérgeia* como *realidad*, en primera instancia “para Aristóteles toda realidad es *enérgeia*, es acto. Pero, salvo la realidad del *Theós*, toda realidad es para Aristóteles la *enérgeia*, el acto, de una *dynamis*, de una potencia, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser”²⁴⁰. Heidegger siguiendo a Aristóteles describirá este acto como actualidad, entendiéndola como presentidad de la cosa, ya que para él cuando la cosa ha desarrollado sus potencias y ha llegado a su plenitud, entonces está presente: *enérgeia* es estar en *ergon*, en *actus*, en acto, actualidad. A diferencia de éste, Zubiri al intentar analizar lo inmediatamente dado, traduce la *enérgeia* como actualidad pero no en el sentido aristotélico de Heidegger sino como realidad. Zubiri plantea que a partir del sentir la *mens* es como un palpar, por ello “a la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó «actualidad». Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no *son* su actualidad ante la mente. Precisamente, las cosas actuales *tienen* actualidad porque previamente *son* actuales. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérgeia*”²⁴¹.

Algo que se afirma sustantivamente en la *mens* es ser, pero si nos remitimos al análisis zubiriano, ese ser tiene estricta referencia a la cosa real. La *mens* como modo ulterior de la inteligencia sentiente identifica la cosa como ser basado en la primera experiencia de la cosa real, en la *aisthesis*, el sentir, como primer modo del mismo *noein*.

Zubiri habla, como ya lo hemos mencionado, de la logificación del ser y la entificación de la realidad, por ello replantea la misma experiencia de Aristóteles en tanto el uso de la categoría *enérgeia*, pues a los ojos de Zubiri aquel describió la *enérgeia* desde el *logos*.

²³⁹ Op. Cit. González. “El eslabón aristotélico”.

²⁴⁰ Zubiri, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”. En Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 159. Debemos pensar que la interpretación de Zubiri sobre la *enérgeia* está determinada por la anterioridad de la realidad sobre el ser y no que la realidad se funda en el ser.

²⁴¹ Op. Cit. Zubiri. “¿Qué es saber?”. P. 81. Recordemos que para Zubiri la *mens* es un modo ulterior de la inteligencia basado siempre desde el sentir como aprehensión primera de la realidad de la cosa. Por ello aquí se argumenta que las cosas *son* actuales previamente a su actualidad.

De acuerdo con Zubiri, en Aristóteles la *enérgeia* significa operación sustantiva en que consiste el ser²⁴². Los latinos la tradujeron por acto y en ello dos aproximaciones: a) Significa actualidad: *es*, lo que efectivamente *está* siendo. Acto de una potencia: el ser de las cosas es algo que *está ahí*. b) Significa actividad: *es*, lo que efectivamente *está siendo*. Un principio, la actividad misma: el ser es siempre *acción* primaria y radical²⁴³. Zubiri vislumbra la *enérgeia* no como lo que *está* siendo -estar- ni como lo que *está siendo* –verbo ser en presente activo-, sino que descompone la palabra y de traducir *ergon* como lo que *está* en acción, lo que *está* actuando, piensa que *enérgeia* es “la cualidad de lo que *está* actuando”²⁴⁴. Esto es lo fundamental.

Actualidad es entonces el abstracto de actual y no de acto –sobre éste tradujo actualidad. Por ello la actualidad es una especie de presencialidad física de lo real, es ella misma la que desde sí misma se hace presente²⁴⁵. Es decir, designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos²⁴⁶.

Zubiri propone que el estar presente de las cosas desde sí mismas remite a su autonomía como un “de suyo”. “son sentidas por el hombre como un *prius*, como algo anterior a su sentir. Los objetos no son, como en el animal, signos-de-respuesta, incorporados a la propia actividad, sino que son aprehendidos como cosas autónomas, independientes de mí, como algo que es “de suyo”²⁴⁷. El “de suyo” es *ousía*, pero no como sustancia sino como sustantividad. Traducir *ousía* como sustancia está determinando su significado como soporte o sujeto, y ese es el problema para Zubiri, ya que en esa construcción se estaría proyectando en la realidad la estructura del logos indoeuropeo: sujeto-predicado, sustancia-accidentes, o sea, ser como sujeto al que le acaecen predicados.

²⁴² Zubiri, Xavier. “El ser sobrenatural: Dios y a deificación en la Teología paulina”. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*. P. 467.

²⁴³ Ibid. P. 467, 468, 470.

²⁴⁴ Op. Cit. González. “El eslabón aristotélico”.

²⁴⁵ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 107. Véase Op. Cit. González. “El eslabón aristotélico”. Antonio González comenta que probablemente Zubiri intuyó esta traducción a partir de que en alemán la palabra *wirklichkeit* se traduce como realidad o como efectividad. Según él el griego perdió las “w” que continúan en el alemán. De ahí que la parte subrayada de la palabra *ergon* conduzca a *er* y ésta a *work* (trabajo) o *wirken* (acto). Así a *ergon* podría añadirse una “w” y quedaría *wergon*.

²⁴⁶ Op. Cit. Corominas, Jordi. “Presentación”. P. IX.

²⁴⁷ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 77.

Tratando de superar la logificación del ser, Zubiri plantea que hay un tipo de *aletheia*, verdad real, anterior al *logos*. Por ello traduce *ousía* como sustantividad: una unidad y autosuficiencia. Sobre “unidad” se refiere al término *peras* el cual indica perímetro, algo determinado, delimitado. Y con respecto a “autosuficiencia”, algo con suficiencia constitucional, de hecho *ousía* en la lengua griega vulgar significa la hacienda, los bienes que hacen posible la suficiencia económica. Por tal investigación determina que *ousía* es la cosa suficiente que no depende de mi *aisthesis*: se presenta en mi *noein* como suficiente, y no depende de mi *aisthesis*, tampoco de su aparecer, de su presentarse; se presenta suficiente como una unidad clausurada de notas (*peras*) que se presenta en su presentarse, suficiente y no dependiente de su presentación²⁴⁸.

Así pues, si nos referimos a la realidad como presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad, como una experiencia de la aprehensión de la realidad por la *aisthesis*, desde el *logos* o la *mens* la realidad verdadera de la cosa se describe como constituida por una unidad clausurada suficiente. Más tarde Zubiri la describirá como unidad estructural de las notas formando un sistema²⁴⁹.

Queda por señalar que la *aletheia*, entendida como verdad primaria y radical, para Zubiri consiste pura y simplemente en la reactualización de la realidad primaria de las cosas –la *ousía*– en el acto intelectual primario²⁵⁰ –*aisthesis*–. Es decir, “la verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad. La inteligencia consiste en la aprehensión de las cosas en su forma de realidad, y la forma primaria y radical de la verdad es la mera actualización de la realidad de una cosa en la inteligencia”²⁵¹.

Para este momento Ellacuría ya había logrado esquematizar toda la obra publicada de Zubiri. Esto fue muy estimado en vida por el maestro. Por esta gran habilidad y su profundidad de escrutar lo reflexionado por Zubiri, Ellacuría logró resumir lo que hasta aquí hemos venido exponiendo:

La verdad presupone una cierta dualidad entre inteligencia y realidad [...] Esta dualidad no es la dualidad de dos entidades: un concepto o un juicio por parte de la

²⁴⁸ Op. Cit. González. “El eslabón aristotélico”.

²⁴⁹ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 154.

²⁵⁰ Léase Zubiri, Xavier. *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006. P. 34. Curso impartido por Zubiri en 1966.

²⁵¹ Ellacuría, Ignacio. “El hombre y la verdad”. En Zubiri, Xavier. *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006. P. 181. Este texto es un resumen del curso que dio Xavier Zubiri en 1966.

inteligencia y una cosa real, sino que son sólo dos aspectos: el aspecto por el cual la cosa tiene una realidad, que le compete de suyo y por lo que es actual y no posible o imaginaria, y el aspecto de que esté actualizada o reactualizada en cuanto a su propia realidad en la inteligencia. La conexión entre estos dos aspectos está dada en la forma misma de presentación de las cosas al ser aprehendidas como realidad. Ser aprehendidas como realidad significa que la cosa se nos presenta *en* la inteligencia, pero teniendo de suyo *prius* una realidad, que le compete a ella por sí misma independiente de su presentación en la inteligencia²⁵².

Recapitulando, Ellacuría inició sus investigaciones con Zubiri en 1962. Su tema fue cambiando a razón de la relación que iba transcurriendo entre aquellos. Probablemente la motivación inicial de Ellacuría fue el tema de la “religación²⁵³”, que como se señaló en el capítulo anterior, es esa experiencia interna de Dios en la existencia humana que buscaba Karl Rahner. Finalmente, Ellacuría se abocó a investigar lo que él llamaba un “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”. La tesis *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, además de demostrar que la verdadera orientación de la metafísica es la que se dirige a estudiar toda la realidad desde la esencia. Le permite al mismo Ellacuría conocer perfectamente toda la base metafísica de su maestro, a saber: que la realidad es, por un lado, esa presencia efectiva de las cosas en mi sensoriedad y por ende son sentidas como un *prius*, como algo anterior al sentir, como cosas autónomas, independientes de mí; y por otro lado, por aprehender las cosas como reales -independientes del proceso sentiente-, el ser humano supera un medio concreto y “se abre al *mundo*. Mientras que el resto de los animales tiene un medio determinado por su proceso sentiente, el animal humano posee *mundo*, es decir, se halla situado ante las cosas como realidades, y por eso mismo, abierto a la realidad en su conjunto”²⁵⁴.

La descripción metafísica intramundana de las cosas reales de Zubiri, es porque las cosas en nuestro sentir humano no están presentes como estímulos sino que cuando las sentimos, las sentimos como cosas reales, independientes de nosotros, que están ahí. El carácter de real se diferencia de lo estímulo por la hierformalización del sentir humano.

²⁵² Ibid. P. 181-182.

²⁵³ Op. Cit. Zubiri. “En torno al problema de Dios”. P. 417-455.

²⁵⁴ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 78.

El animal actualiza las cosas en su sentir de un modo distinto²⁵⁵. “Por ‘formalidad’ se entiende el modo en que las cosas se hacen presentes para un animal”²⁵⁶, así pues, en los animales, la formalidad es la estimulidad, la formalidad propia de todos los animales es la *estimulidad*²⁵⁷, pero a medida que avanzamos en la escala biológica, “podemos decir que hay un crecimiento en la capacidad de *formalización* [...] El ser humano es un animal *hiperformalizado* [...] La independencia de sus respuestas respecto a las suscitaciones es suma. Ante un determinado objeto, el hombre no dispone de un elenco limitado de respuestas que entren en funcionamiento de un modo inmediato y mecánico [estímulo]: en realidad, puede responder, no responder o inventarse respuestas. Y ello se debe a que sus estructuras cerebrales e intelectivas lo han liberado de la estimulidad, la formalidad en la cual se mueve el hombre, el modo en que las cosas se hacen presentes en su vida, ya no es “estímulo”, sino “realidad”. En el animal los estímulos son siempre estímulos-para-una-respuesta. En el hombre el estímulo es aprehendido como algo independiente de la propia actividad, como algo que no ha de provocar una respuesta inmediata, como algo que no forma parte de mi proceso sentiente, sino que es anterior e independiente de él”²⁵⁸.

Las cosas reales al ser aprehendidas independientes del proceso sentiente, se pueden caracterizar a partir de lo ya mencionado. Son *ousía* y por tanto no tienen sustancia sino sustantividad. “la sustantividad consiste: una unidad que no brota de ningún sujeto, sino que es la unidad misma del sistema, del constructo”²⁵⁹.

Las cosas son reales por sí mismas como algo de suyo, por ello la sustantividad es la posibilidad de las cosas de ser tratadas con cierta autonomía respecto a las demás. Para ser aprehendidas las cosas con autonomía respecto a otras cosas, necesitan tener unos contenidos determinados, unas notas²⁶⁰. “Para entender lo que es la sustantividad, Zubiri

²⁵⁵ Ibid. P. 76.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Ibid. P. 77.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 2006. 3ª edición. P. 87. Este texto reúne una serie de conferencias que expuso Zubiri en 1968 con ese nombre.

²⁶⁰ Ibid. P. 33-34.

ha analizado [...] que la verdadera realidad [...] es el sistema mismo de las notas²⁶¹. Ahora bien, solamente hay sustantividad cuando tenemos la unidad orgánica de todo un cuerpo²⁶². Es una unidad de interdependencia y vinculaciones mutuas entre las notas de cada cosa real. Por ello esta unidad tiene carácter de estructura o sistema, “en una estructura o un sistema cada una de las notas está por sí misma vinculada constitutivamente a las demás. Son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema²⁶³. “Ya la sustantividad aparece como sistema y estructura”²⁶⁴. Y precisamente esta unidad estructural de las notas que constituye el sistema es lo que denota la realidad de una cosa²⁶⁵. Por ello decíamos que la *ousía* es sustantividad, porque es suficiencia constitucional, descrita a su vez, como unidad estructural de notas formando un sistema. El tema central de la tesis de Ellacuría será que esa unidad es la esencia, el carácter de principio y, por lo tanto, el de ser la realidad por antonomasia²⁶⁶

Ahora bien, en esa unidad estructural de notas hay algo sumamente importante que se refleja en los trabajos de Zubiri y Ellacuría. Es la estructura dinámica de la realidad. En la sustantividad, se comentó, la vinculación constitutiva de las notas es lo que se nombraba estructura o sistema, por ello, son las notas mismas en su vinculación estructural, las que constituyen el sistema. Y por esta vinculación, Zubiri, hablará de respectividad. Por esta respectividad, el hecho de que cada nota este en acción, significa que si una lo está todo el sistema lo estará. Esto es lo dinámico estructural de cada cosa real. De otro modo, “la respectividad es de carácter formalmente físico. Las notas envuelven en sí, y formalmente, una versión física a las demás. Y precisamente porque esta respectividad es un carácter físico, y ninguna es lo que es más que referida a las demás, ninguna cosa produce efectos si no es vertida a las demás. Es decir, toda nota, en su propia, intrínseca respectividad, *a fortiori*, todo sistema sustantivo respecto de otro sistema sustantivo, tiene en su respectividad física un carácter físicamente de

²⁶¹ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 410.

²⁶² Op. Cit. González. *Introducción*. P. 153.

²⁶³ Ibid. P. 154-155.

²⁶⁴ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 412.

²⁶⁵ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 154.

²⁶⁶ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 411.

«acción»²⁶⁷. Así pues, al remitirnos a la sustantividad de la cosa real como algo “de suyo”, deberíamos también remitirnos a lo dinámico de la unidad estructural de las notas, “es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son acccionalmente”²⁶⁸. Por ello, Zubiri, hablará del de suyo como siendo lo que es la cosa real, y también de “todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas”²⁶⁹. “Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad. La potencia, *dynamis*, no es nada que *brot*a de la realidad, sino que «*es*» *la constitución* misma de la realidad en cuanto realidad. Toda realidad es activa en y por sí misma precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*²⁷⁰.

No es necesario describir las diferentes notas que conforman la unidad estructural como sistema, la sustantividad. Pues las centrales aquí son las llamadas notas constitutivas, ya que estas son las que conforman un subsistema en la sustantividad, son las notas esenciales, la esencia. Éstas son las que en dinamismo darán de sí otra estructura, otra sustantividad. “En esta configuración, el dinamismo lleva a la constitución de un *alter*, es un dinamismo de alteridad, por el cual una estructura de sí misma da de sí otra estructura, en un dinamismo que es formalmente sistematización, estructuración”²⁷¹. El mismo Ellacuría comentó que en ese dar de sí, algunas veces el resultado será mera repetición de la anterior, pero a veces será generación estricta y aún originación²⁷².

Pues bien, tanto para Zubiri como para Ellacuría, el estudio de la realidad, de las cosas reales, es por considerar que la realidad o su presencia no se nos da sino desde las cosas reales aprehendidas por la inteligencia sentiente como cosas de este mundo. Así, el *méthodos* que siguieron los dos filósofos fue la metafísica intramundana. “Como la

²⁶⁷ Op. Cit. Zubiri. *Estructura dinámica de la realidad*. P. 58.

²⁶⁸ Ibid. P. 61.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 426-427.

²⁷² Ibid. P. 427.

realidad no nos es presente sino en las cosas reales y como las cosas reales que nos son presentes como reales en una inteligencia sentiente son las cosas de este mundo, no hay otro comienzo para una filosofía primera que el de realizar una metafísica intramundana”²⁷³. Por ello, para dar paso al siguiente capítulo, no queda más que aclarar que al andar el camino de la investigación sobre lo que las cosas reales son en cuanto reales, Zubiri describió que por el dinamismo la realidad aparece unificada, pues por el dar de sí las cosas están en intrínseca respectividad tal como lo están las notas de la sustantividad, de ahí que “es así el dinamismo intrínseco a las notas reales el que ha desarrollado y ordenado al mundo”²⁷⁴.

²⁷³ Ibid. P. 391.

²⁷⁴ Ibid. P. 427.

Capítulo 3. Las dimensiones del ser humano y la Filosofía Política de Ignacio Ellacuría.

Anteriormente vimos que para el *antropos*, la realidad queda como tal por la aprehensión de las cosas reales en tanto que reales. El modo en que quedan las cosas para el hombre, no como estímulo sino como una realidad, nos conduce a la descripción de la hiperformalización de éste, diferenciando las mecánicas respuestas del animal estímulo del carácter inespecífico de las respuestas o no respuestas que dé el hombre. Además, profundizamos en el análisis filosófico de lo trascendental, de aquello en que todo lo real coincide por el mero hecho de ser real, es decir, aquello en lo que todo lo real coincide en cuanto real, para concluir en que aquello denota precisamente lo que para el hombre es llamado mundo. Es decir, “la” realidad remite a mundo y en ese mundo, en esa realidad, es donde el *antropos* tiene que hacerse cargo de *su propia* realidad. Así, “mundo no es el conjunto de cosas, ni lo que llamamos el mundo de mis proyectos, el mundo en que vivo. Mundo es la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo. A la transmutación del estímulo en realidad estimulante acompaña la apertura a un mundo. El medio se convierte en mundo. Donde el animal responde, el niño se ve avocado al aprendizaje de la inespecificidad, comienza a moverse en el mundo. El hombre va abriendo progresivamente, y en principio indefinidamente, su modo de moverse en el mundo”²⁷⁵.

En esto se permite observar, que el hombre es una cosa real en medio de otras cosas reales: las cosas físicas, los demás hombres y mi propia realidad²⁷⁶. Pero hay una particularidad en él. Éste aprehende realidad como el modo en que las cosas se hacen presentes en su impresión, en su sentir, en su sentir intelectual con base en la hiperformalización. Se diferencia de otros seres vivos por ese modo en que las cosas

²⁷⁵ Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 1986. P. 571.

²⁷⁶ Véase Ellacuría, Ignacio. “El esquema general de la antropología zubiriana”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996. P. 327. El editor de este tomo de escritos filosóficos ellacurianos, comenta la posibilidad de que este texto le haya servido al propio Ellacuría como esquema de base para el curso “Antropología de Xavier Zubiri” que impartió en 1968, en el Centro de Estudios Superiores para el Desarrollo (CESDE), en Medellín. Es importante señalar que también en ese momento, Ellacuría impartió otro curso sobre teología de la Revolución, todo ello en vísperas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana que se celebró en la misma ciudad.

quedan no como meros estímulos sino como realidad: las cosas en su presentación son anteriores a su presentidad, son autónomas, son “de suyo”, son sentidas por el hombre como anteriores a su sentir. Ellacuría resalta esta diferencia, y desde los planteamientos de Zubiri, describe la esencia abierta y la esencia cerrada.

En el capítulo anterior se expuso cómo entienden estos filósofos la *ousía*, la sustantividad: es la unidad estructural de notas como sistema clausurado, autosuficiente. Las notas que constituyen estructuralmente la cosa son de ella, de suyo. La unidad estructural de notas está fundada por algunas de esas notas que son llamadas constitutivas. Éstas son la esencia para nuestros filósofos.

La diferencia entre esencia abierta y esencia cerrada radica en el carácter de esas notas constitutivas. La esencia cerrada, por ser esencia se posee a sí misma, es ser *de suyo en sí*, son realidades y *nada más*²⁷⁷; la esencia abierta es ser de suyo en sí, es realidad, se posee a sí misma, pero no sólo eso sino que, a diferencia de aquella, “ a su propio *de suyo* pertenece en acto segundo comportarse no sólo según sus notas que tiene –lo cual es propio de toda esencia-, sino sobre ese comportarse en vida de su propio carácter de realidad: trascendentalmente en su propia estructura son abiertas, abiertas, porque las posibilidades de su comportamiento no se circunscriben a lo que son materialmente sus notas”²⁷⁸. Estas esencias abiertas son las esencias intelectivas. La esencia intelectualiva, o lo que es lo mismo, esencia abierta, lo es por su comportamiento en su propia vida dadas las características de su realidad. La inteligencia, la esencia intelectualiva, es abierta por los dos momentos metafísicos que expone Ellacuría: “el de instaurar a esa misma esencia como algo real, como algo que de suyo es algo en sí, y el de instaurarla como algo trascendentalmente abierto a lo que no es su propio ser en sí [por ello] la esencia intelectualiva puede excederse a sí misma consecuentemente a su apertura trascendental, puede salir de sí misma, precisamente, porque en sí es una esencia abierta”²⁷⁹.

Un primer bosquejo de estas ideas fueron expuestas por Zubiri en el curso “El problema del hombre”, realizado entre 1953 y 1954. En él continúa vislumbrando las bases de la estructura metafísica que elaborará en su libro *Sobre la esencia*, pues al ir

²⁷⁷ Remítase a Ellacuría, Ignacio. “Antropología de Xavier Zubiri”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996. P. 138.

²⁷⁸ Ibid. P. 139.

²⁷⁹ Idem.

trabajando una aclaración sobre la realidad en su filosofía del hombre, termina publicando este libro de gran dimensión, tanto física como intelectual.

Uno de los puntos que más resalta Ellacuría de la exposición de la antropología zubiriana²⁸⁰, es haberla realizado mediada por su labor filosófica, como esa forma especial de vida intelectual o esa forma suprema de la sabiduría²⁸¹. El ser entendido en algo²⁸², característica *sine qua non* de la sabiduría, es por demás avalado por Zubiri, pues en aquel curso con más de 2000 páginas²⁸³ transcritas lo confirma.

Para construir este capítulo, en una primera parte se propone exponer sintéticamente algunos de los puntos que esquematizó Ellacuría del curso mencionado: la realidad personal, el *phylum*, la dimensión individual, social e histórica del ser humano. En la parte segunda se expondrá la politización de la filosofía como parte de la lógica de las dimensiones del ser humano.

3.1. Tres dimensiones del ser humano.

Se venía insistiendo en la diferencia entre las esencias cerradas y las esencias abiertas. Éstas últimas son importantes para Zubiri y Ellacuría en tanto son las primordiales para sumergirse en el problema del hombre. La esencia abierta o intelectual es diferente a la cerrada porque las posibilidades de su comportamiento no se circunscriben a lo que son materialmente sus notas.

La esencia abierta de la cosa real, como cualquier otra esencia -cerrada- de las cosas reales, por su esencia se instaure como algo real, como de suyo, pero por la particularidad de esa esencia se instaure, a su vez, abierta a lo que no es en sí, “se comporta respecto de sí misma y de las demás cosas no sólo según sus concretas determinaciones [...] Mientras que la esencia cerrada es sólo materialmente suya, la esencia abierta es formal y reduplicativamente suya”²⁸⁴.

²⁸⁰ Op. Cit. Ellacuría. “El esquema general de la antropología zubiriana”. P. 285-364.

²⁸¹ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 385.

²⁸² Op. Cit. Zubiri. “La idea de filosofía en Aristóteles”. P. 129. Este texto fue escrito por Zubiri en 1941.

²⁸³ Op. Cit. Ellacuría. “El esquema general de la antropología zubiriana”. P. 287.

²⁸⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P. 139.

La esencia cerrada es de suyo materialmente, por ejemplo el ser vivo se pertenece a sí mismo materialmente²⁸⁵ porque es estímulo, es diferente talitativamente a una piedra pero como cosa real tienen en común que son reales. También el hombre, pero éste por la esencia intelectual tiene personidad²⁸⁶ a diferencia del animal estímulo y toda otra realidad intramundana. El *antropos* puede autoposeerse desde su carácter de realidad y, por lo tanto, puede ser suyo formal y reduplicativamente²⁸⁷.

¿Qué se quiere decir con ser suyo formal y reduplicativamente? Al describir la sustantividad se remitió al de suyo, la autoposición, independencia de la cosa real respecto del presentarse en lo sentido intelectivamente. Es el modo de poseerse la cosa delimitada con autosuficiencia. Al hablar de ser suyo formal y reduplicativamente es que la personidad alude a un “concepto constitutivo y hace referencia a la estructura de una realidad que es raíz de su posible personalidad, en sentido operativo y vital”²⁸⁸, es decir, que el hombre es suyo porque se posee como *de suyo*, como cosa real, esto es estructura de una realidad: realidad personal o personidad; pero también, y de ahí lo reduplicativo, se posee como *suyo* en tanto realidad, esto es lo personal fundamentado en la personidad. “Realidad personal no es sino realidad que es propia en cuanto realidad; es realidad sustantiva en propiedad [...] Esta realidad no sólo es propia, sino que consiste en ser propiedad en cuanto propiedad, es por lo que es una realidad personal”²⁸⁹.

La apertura de la “esencia intelectual que es el hombre es el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir: la apertura es impresión”²⁹⁰.

La inteligencia humana, no sólo en el ejercicio de su acto de intelección, sino en la estructura misma de la inteligencia cuanto tal, está vertida al sentir; de suerte que la inteligencia y sentir forman una sola estructura, la inteligencia sentiente, gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. La apertura humana es concreta, formal y primariamente sentiente, una apertura intelectual de carácter impresivo [...] la intelección es en sí misma sentiente, y el sentir es intelectual, y [...] en su estructura esencial constitutiva, inteligencia y sentir constituyen una estructura única. Puede darse, y se da de hecho, sentir sin intelección, pero la recíproca no es cierta: toda intelección es últimamente sentiente. Por esto el hombre es ‘animal de realidades’; y de ello resulta que el hombre es ‘animal personal’. El hombre va elaborando su personalidad en distensión y

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Ibid. P. 140.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Ibid. P. 144.

²⁸⁹ Ibid. P. 143.

²⁹⁰ Ibid. P. 141.

protensión precisamente porque estructuralmente es ya personidad, y lo es animalmente²⁹¹.

La esencia abierta o intelectual denota lo que es la sustantividad humana, la realidad personal. Ésta no sería tal sino fuera por esa nota constitutiva que es la inteligencia sentiente. Pues por el sentir intelectual, las cosas intramundanas, incluido el hombre, quedan como reales, como realidad. Y por ella misma, por la inteligencia sentiente, el hombre, la esencia intelectual, se hace cargo de su realidad. Siente realidad y se sabe realidad. Sustantivamente se posee a sí mismo estructuralmente como cualquier otra realidad, pero por esa misma sustantividad, más específicamente por la esencia, se posee realmente en su realidad.

Este poseerse a sí mismo en su realidad es “ser realidad propia, esto es, una substantividad con independencia frente a toda realidad y control sobre ella, el hombre como animal personal se halla situado en pertenencia propia frente a todo lo demás: frente a las cosas, frente a sí mismo [...] En esta dimensión es un absoluto”²⁹²

Zubiri y a su vez Ellacuría, expondrán que esta realidad que se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal²⁹³, es absoluta pues está suelta de toda otra realidad en cuanto realidad²⁹⁴: la realidad humana es absoluta, es independiente de toda otra realidad y puede tener control sobre ella, además esta realidad personal tiene que realizarse. La realidad humana es realidad personal, es persona y ésta tiene que realizarse. Su realización es la personalidad.

“La persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’ [Al nivel del pensamiento actual de Zubiri habría que puntualizar: *implantada en el ser* porque está *implantada en la realidad* y abierta a ella de un modo preciso, por su inteligencia sentiente] Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad de vivir”²⁹⁵.

²⁹¹ Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 1998. 6ª Edición. P. 506-507.

²⁹² Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P. 144. Aquí Ellacuría está citando “El problema del hombre” el cual fue publicado en un primer momento en *Siete ensayos de antropología*, posteriormente se publicó en el libro zubiriano *Sobre el hombre* que Ellacuría editó en 1986.

²⁹³ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 8.

²⁹⁴ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 106.

²⁹⁵ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P. 145. Lo que está escrito fuera de los corchetes es una cita ellacuriana del texto Op. Cit. Zubiri. “En torno al problema de Dios”. P. 426.

Ahora bien, se expuso lo referente a la actualización como una especie de presencialidad física de lo real, como aquello que designa el que las cosas estén presentes desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos. A esta actualización, como cualidad de lo que está actuando, Zubiri la llamó realidad, *enérgeia*. También se expuso lo que es el mundo, esto es la respectividad de lo real en cuanto real. Esta respectividad es la que compete para referirse a la persona como ser, como Yo. “Según esta respectividad, lo real no es sólo «respectivamente actual» sino que es actual en la respectividad de realidad en cuanto tal. No es «respectivamente actual» sino actual, por así decirlo, *simpliciter*. Pues bien, la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo, es lo que a mi modo de ver constituye el ser. Ser es esa actualidad *simpliciter* que consiste en estar en el mundo. Por esto es por lo que el ser no es sólo actualidad sino «re-actualidad», es decir, una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual”²⁹⁶.

En esto se fundamenta la idea de ser de Zubiri alejado de toda logificación del ser y entificación de realidad: “El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo”²⁹⁷. Ser es la afirmación de una cosa real frente al resto de realidades. En el caso del hombre, el ser es afirmación y reactualización como realidad absoluta frente a todo²⁹⁸. Es el Yo, el acto de afirmarse como absoluto²⁹⁹. “El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí mismo en tanto que realidad absoluta”³⁰⁰.

Al hablar del hombre como ser formal y reduplicativamente suyo nos referimos tanto a la realidad personal como “de suyo” y ser persona como ser “suyo”, así pues por ser suya la persona humana, como se había indicado, se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. El ser humano, ser personal, el Yo deberá constituirse en aspectos vivenciales que el hombre va adquiriendo en el transcurso de su

²⁹⁶ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 108.

²⁹⁷ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 9.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem.

vida y va apropiándose en grado mayor o menor³⁰¹. A esta condición operativa, Zubiri la llamó personalidad, ésta como modo de realidad, ya que el hombre tiene que actualizar su persona realizando una personalidad³⁰². La personalidad como modo de realidad “se nos descubre como radicada en la personeidad, como actualización y ratificación en acto segundo de ésta, si se quiere como vida de ésta”³⁰³. “La personalidad no se puede ir realizando, sino viviendo; en la vida se la hace, se la adquiere y se la forma o deforma”³⁰⁴.

En resumen, la autonomía de la unidad estructural de notas formando un sistema llamada sustantividad, en los seres vivos se traduce como auto-posesión, es decir se pueden sentir a sí mismos³⁰⁵. Esta autoposesión en el hombre adquirirá un carácter diferente. La realidad humana está abierta a la aprehensión de las cosas no como estímulos sino como realidades, “esta apertura a la realidad no se dirige solamente a las cosas distintas del hombre mismo, sino que éste también puede aprehenderse *a sí mismo como real* [...] se trata de la pertenencia *de su propia realidad*. Su cuerpo, sus problemas, sus decisiones, le pertenecen no sólo como notas de su sistema psico-orgánico, sino como *realidades* propias. Por eso el hombre es más suyo que cualquier otro animal. El hombre se pertenece a sí mismo como realidad. Pues bien, esto y sólo esto es lo que llamamos *persona*”³⁰⁶. Así pues por personeidad, entienden Zubiri y Ellacuría, como la realidad personal -sustantividad-, la persona como el ser humano –afirmación de esa realidad frente a las demás realidades- y la personalidad como lo operativo para realizar el ser de la realidad personal.

El ser que se funda en la realidad, es decir la persona que se funda en la personeidad afirmándose a sí mismo en tanto que realidad absoluta, es lo que Zubiri nombró “Yo”. Y ese Yo se afirma frente a otras realidades que por un lado constitutivamente son esencias cerradas y por otro son esencias abiertas. Pero cabalmente la alteridad del Yo se ubica en el ser, entendiéndolo como afirmación frente a otros Yo, a

³⁰¹ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P.144.

³⁰² Ibid. P. 143.

³⁰³ Ibid. P. 142.

³⁰⁴ Ibid. P. 146.

³⁰⁵ Op. Cit. González. *Introducción*. P. 224.

³⁰⁶ Idem.

otras realidades. Por ello “no solamente Yo soy absoluto frente a toda realidad posible, sino que en cierto modo soy absoluto «a mi modo», frente a todas las demás personas, que también son absolutas al suyo”³⁰⁷. Así las personas se encuentran determinadas por afirmarse unas frente a las otras como realidades, y también se co-determinan respecto de las demás personas. Y esta codeterminación es justamente lo que llama Zubiri *dimensión*³⁰⁸. Para este caso se hablará de la dimensión individual, dimensión social y dimensión histórica ya que en ellas se puede describe al ser humano, la persona como cosa real entera, “como la cosa real está entera en cada dimensión, resulta que en su proyección según una dimensión, se hallan implicadas, en una u otra forma, las demás dimensiones; por tanto, en lugar de excluirse, como acontece en los modos de inhesión, las dimensiones se implican mutuamente”³⁰⁹.

La dimensión como codeterminación, más que un hecho que a simple vista se observa, está regido por algo mucho más hondo, por algo que Zubiri evidenció más allá de la propuesta aristotélica de especie³¹⁰: “el hombre forma especie. Es realidad específica”³¹¹.

Zubiri entiende por especie una multiplicidad resultado de una multiplicación³¹², es decir, por las caracteres internos que posee la realidad personal, la realidad humana, está inexorablemente abocado a ser genéticamente replicable³¹³. Y esto es importante para Ellacuría, ya que para describir la antropología zubiriana tendrá que responder en primer lugar en qué consiste ese carácter genéticamente replicante.

Este punto está radicado en la esquematización que hace Ellacuría de lo que entiende Zubiri por generación al nivel de las esencias: no se trata de una mera reproducción, sino que el generante, manteniendo su mismidad, determina causalmente la alteridad de la esencia engendrada con determinación y constitución distintas³¹⁴. Habrá

³⁰⁷ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 10.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Op. Cit. Zubiri. *Sobre la esencia*. P. 126.

³¹⁰ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 187. En este texto, Zubiri remite a que lo que entendía Aristóteles por *especie* era más bien una *clase* ya que ello sólo hace referencia a las similitudes de ciertos caracteres: una multiplicidad en la que cada unidad está yuxtapuesta a las demás de mismos caracteres.

³¹¹ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 10.

³¹² Ibid. P. 11.

³¹³ Ibid. P. 11.

³¹⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P. 83.

que decir que esta generación es intrínsecamente radicada en un proceso, ya que la determinación genética es procesual, hasta el punto de que si hay una interferencia en el proceso puede alterarse la fisonomía definitiva del sistema constitutivo del engendrado³¹⁵. Así pues, la determinación genética procesual vale para todas las esencias, tanto abiertas como cerradas, ya que puede hablarse de una génesis esencial “como un proceso en que la primera forma, en y desde sí misma, se transforma en otra de un modo sistemático y progresivo”³¹⁶. Esto nos remite a la misma sustantividad de la que se ha venido escribiendo. En la sustantividad, la esencia, las notas constitutivas tienen un *dar de sí* como dinamismo, *de suyo dan de sí*, pues en ello estriba la “potencialidad” genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta³¹⁷.

Se comentó que, en la sustantividad la estructura o sistema es la vinculación constitutiva de las notas. Justamente por esta vinculación, se remitió a la respectividad como la descripción de esa vinculación de las notas del sistema, y que la acción de una nota implica que todas lo estarán, todo el sistema lo estará. Pues bien, la respectividad denota una versión física entre las notas, y por lo tanto entre cada cosa real. Es decir, cada sistema sustantivo es respecto a otro sistema sustantivo, la respectividad es vinculación que nos acerca a entender lo que es el mundo. Y esta respectividad de realidades Ellacuría nos la expone desde lo que es la génesis esencial: en el mundo, tal como es en realidad, las esencias están apoyadas las unas en las otras por una génesis esencial, por un proceso genético esencial³¹⁸.

En resumen, las notas constitutivas, por ser tales tienen potencialidad genético-esencial de producir otra esencia, individual o específicamente distinta, es una potencialidad de constitución determinada genética y procesualmente³¹⁹. En el hombre, realidad personal, esa potencialidad de constitución se traduce como el carácter replicante y éste como multiplicación, de suyo da de sí otro Yo, es la multiplicidad en la multiplicación. Por ello, el carácter replicante es un de los caracteres con los cuales puede describirse lo que es la especie. Lo replicante es el “carácter según el cual cada hombre,

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Ibid. P. 87.

³¹⁷ Op. Cit. Zubiri. *Sobre la esencia*. P. 261.

³¹⁸ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P. 86.

³¹⁹ Ibid. P. 87

en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable, en otras personas. En otras palabras: la especie es un *phylum*³²⁰.

Pertenecer a un *phylum* es argumentar que por la potencialidad de constitución, el carácter replicante se tradujo no en reproducción, sino en un mantenimiento de la mismidad del generante en lo engendrado, con esto se constata la alteridad de lo generado. “Nadie está absolutamente replicado en forma de identidad total y absoluta. Pero, ciertamente, si hay replicación, es el caso del hombre y los animales en general, la replicación se produce por un acto de los progenitores, el cual conforme a un código o a un esquema que se repite produce un ser nuevo”³²¹.

Ya se ha tocado el tema del carácter replicante, precisamente en su exposición se tocó indirectamente el tema del carácter pluralizante y del carácter progrediente. El carácter pluralizante no es otra cosa lo que se constata en realidad. Dada la unidad de las notas en la sustantividad humana y su potencialidad constitutiva determinada genética y procesualmente como carácter replicante, el hombre produce la pluralidad. Un esquema o código genético produce otro individuo, es decir, se pluraliza. Es un principio de pluralización³²². Así pues, “la especie no es la unidad de algo que existe, sino una unidad que produce la pluralidad de algo”³²³. Por ello, el código genético es llamado *esquema constitutivo* en *Sobre la esencia* porque nos indica que éste es “trasmitido por generación, lo cual implica un verdadero *phylum* genético y un esquema rigurosamente específico. En definitiva, unidad de especie”³²⁴.

El carácter prospectivo remite a que la pluralización dada en replica necesite viabilidad prospectiva, esto es que si el intento del carácter replicante perdura quiere decir que es viable.

Con esto queda sintéticamente expuesto en lo que consiste la unidad filética. “Cuando se dan la tres condiciones, a saber, que haya génesis esquemática, que sea

³²⁰ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 111.

³²¹ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 12. En este punto Zubiri subraya que cuando escribió *Sobre la esencia* no se hablaba de código genético, él lo llamó «esquema».

³²² Ibid. P. 13.

³²³ Idem.

³²⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Antropología de Xavier Zubiri”. P.119.

pluralizante y sea además prospectiva, entonces y sólo entonces es cuando esa continuidad total de los seres vivos constituye un [...] *phylum*”³²⁵.

Ahora bien, la especie o *phylum* es lo más hondo que permitirá la descripción de las dimensiones del ser humano, del Yo. Ese Yo se afirma frente a otras realidades, a otros Yo. La versión a los demás, la respectividad, muestra claramente que el Yo es absoluto frente a toda realidad posible, y por lo tanto, frente a todas las demás personas, que también son absolutas. Es la codeterminación del Yo respecto de las demás personas. Es la dimensión.

El estar en vínculo unos de otros caracteriza la versión que desde mí mismo tengo a las demás realidades, por ello, mi forma de realidad está pues en alguna forma afectada constitutivamente por los demás³²⁶. A esta afectación, Zubiri nombró refluencia constitutiva, que en sentido literal sería que “como realidad psico-orgánica soy «de suyo» los otros. Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria en que como realidad consiste”³²⁷, es la refluencia de la respectividad de la especie en el Yo, o lo que es lo mismo, es la refluencia de la dimensión social e histórica en la dimensión individual, ésta en aquellas y éstas entre sí. Es decir, la versión a los demás está producida filéticamente desde la unidad esquemática en que el Yo consiste; y la versión a los demás refluye sobre lo que soy Yo –reactualización de la realidad: el ser-.

Por eso mismo, la base para estudiar las dimensiones del ser humano es la descripción en que consiste la especie, la estructura genética de la vida, que en este caso, es la vida del *antropos*.

Con todo lo anterior solamente hace falta puntualizar algunos aspectos para mencionar las dimensiones del ser humano. Ya que al referirse a la unidad filética se esbozó lo que de individual, social e histórico tiene como dimensiones la persona, el Yo.

Con la exposición del Yo que se afirma frente a otros Yo, a otras realidades, la versión a los demás, entendida a su vez como respectividad, muestra por un lado la afirmación de ese Yo absoluto frente a la realidad total, y por otro lado aunque en el

³²⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 14.

³²⁶ Ibid. P. 16.

³²⁷ Idem.

mismo acto que el anterior, hay afirmación frente a las demás personas, que a su vez son absolutas. En esta codeterminación, más precisamente en lenguaje zubiriano y ellacuriano *versión*, versión del Yo respecto de las demás personas, es donde se percibe la dimensión individual del ser humano.

Al ser expuesto el carácter replicante del *phylum*, se enmarcó que por la replicación esquemática no se reproduce o replica idénticamente el engendrado respecto de los progenitores, existe entre ellos una diversidad individual³²⁸.

Y esta diversidad individual se refiere a que por la versión que hay entre un Yo y otro como unidad en tanto *phylum*, la individualidad más que una distinción es una diversión, “es decir, no somos meramente distintos sino diversos. Dentro de la especie los miembros que la componen son diversos”³²⁹. La vinculación constitutiva estructural de las notas que conforman un sistema es la que a su vez conforma la respectividad, por lo tanto, esta respectividad evidencia la versión física entre las notas, y por ello una versión entre cada cosa real. Así pues, la versión entre las cosas reales o entre las realidades, permite describir la versión entre una realidad personal y otra misma. La versión entre un Yo y otro Yo condiciona las características de esa versión, pues la base unitaria de esa versión está puntualizada en lo que se caracterizó como especie.

Dado el carácter pluralizante, el esquema o código genético permite producir otro individuo, otra realidad personal, otro Yo, un ser humano, y esto nos conduce a que por el carácter replicante haya una codeterminación de los progenitores y el engendrado y que esto no se podría llevar a cabo si no es por el carácter prospectivo: el “esquema constitutivo replicante desde el punto de vista del generante, es el *phylum*; este esquema constitutivo replicado, desde el punto de vista del generado, hace de él una realidad que emerge dentro de un *phylum*”³³⁰, esto es un Yo absoluto que se afirmará frente a los demás.

³²⁸ Ibid. P. 19.

³²⁹ Ibid. P. 20.

³³⁰ Ellacuría, Ignacio. “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996. P. 268. Primeramente este texto se publicó en *Estudios de Deusto 14*, 1966. Según una nota del editor, puede que este texto se trate de la tercera parte de una exposición general de la antropología zubiriana. Las dos primeras partes de esa exposición son el ensayo “Antropología de Xavier Zubiri”, que impartió el 24 de abril de 1964 con el título “El hombre realidad personal, según la concepción de Zubiri”, este texto fue revisado y autorizado por el propio Zubiri.

Zubiri argumenta que el Yo absoluto no sólo está determinado a ser tal en el todo de lo real, sino también a serlo dimensionalmente, esto es, “envolviendo la manera de ser absoluto frente a los demás absolutos”³³¹. Esto quiere decir, lo que ya se venía siguiendo. Al afirmarse el Yo frente a otro Yo, se realiza esa afirmación como realidad personal, también como ser personal, ser humano, Yo, pero ésta depende del *yo*. En esto estriba la dimensión individual.

La diversidad individual se asienta primeramente en la afirmación de la realidad personal como individual, pero más concretamente la afirmación del Yo se concreta en el *yo, tú, él*: la dimensión individual es el *yo* porque el Yo es el ser de la realidad personal. Zubiri entiende por diversidad individual la “individualidad diferencial de un individuo respecto del otro [...] y esto es porque los miembros de una especie [...] además de ser realidades que irreductiblemente son individuales, lo son diferencialmente respecto de los demás miembros de la especie antecedente, concomitante o consiguiente”³³². Así pues, en la afirmación del Yo absoluto, el *yo* se afirma respecto de un tú y ese tú que es en sí mismo un *yo* se afirma respecto de mi que para éste soy un tú, y así sucesivamente con los demás: “esta es una dimensión, en virtud de la cual el acto del Yo, que se afirma a sí mismo en esta diversidad diferencial, es el acto en el que el Yo se expresa no como un Yo con mayúscula, como un Yo absoluto en el todo de la realidad, sino como un «yo» a diferencia de «tú»”³³³. Por ello, dada la codeterminación filética del Yo y los demás, la afirmación de aquel no se realizaría si no fuera por los demás, ésta es la versión a la que nos referíamos. “Es decir: «yo» tiene una estructura metafísica perfectamente determinada y definida. Es, repito, aquella estructura en virtud de la cual el Yo se afirma como absoluto frente al todo de la realidad, pero congéneremente, por ser Yo el ser de una realidad filetizable, me coafirmo como absoluto codeterminado por los demás”³³⁴.

En 1964 Ellacuría esquematizó ese *yo* como un “en sí” respecto a los demás refiriéndose a la diversidad de la especie, el “en sí” remite a la esencia constitutiva, “al ser quidificada, está constitutivamente referida a los otros individuos de su especie, y en

³³¹ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 29.

³³² Ibid. P. 34.

³³³ Idem.

³³⁴ Idem.

su constitutiva individualidad es algo contradistinto de eso otros que, por versión a ellos, lleva dentro de sí”³³⁵.

En resumen, “como animal de realidades, el hombre tiene una forma de realidad personal. Y como realidad personal afirma justamente su carácter absoluto en el acto de ser Yo. Pero precisamente por ser animal de realidades genético y filetizable, es *eo ipso* un animal de realidades que no puede definir su carácter absoluto sino codefiniéndolo respecto a los demás. Y justo esta co-definición es lo que constituye la dimensión «humana» del Yo, del Yo humano”³³⁶.

Ahora bien, para referirnos a la dimensión social del Yo, del ser humano, baste decir que la versión a los demás, esto es la especie, permite que conformen un grupo y convivan. Pero no sólo eso, ya que el animal estímulo convive en grupo, es especie. La diferencia entre éste y el animal de realidades en tanto que realidad, es que dadas las características de esta especie -aprehende realidad-, la convivencia en grupo es sociedad. Es decir, “la versión genética meramente animal constituye una convivencia en grupo animal; la versión genética del animal de realidades constituye una convivencia en sociedad”³³⁷.

La diferencia entre el animal estímulo y el animal de realidades en tanto la convivencia, es que aquel está en convivencia meramente animal por ser resultado de una versión genética animal dentro de un mismo *phylum*; y el animal de realidades está en convivencia, en sociedad, porque está “vertido a los demás no sólo por ser diversos en sus notas, sino por ser «realmente» diversos en sus notas «reales»”³³⁸. Esto quiere decir que la sociedad es el resultado de una actividad psico-orgánica abierta a la realidad³³⁹.

Es importante subrayar que la sociedad se da desde la convivencia en primera instancia por caracteres esquemáticos, pues el Yo es originado por unos progenitores. El dar de sí otra esencia constitutiva es lo que muestra un sentido de la versión –no la referida a la versión de unas notas y otras que conforman la unidad estructural como sistema: sustantividad-, éste es el de estar vinculada la esencia generante a la esencia

³³⁵ Op. Cit. “La historicidad del hombre”. P. 269.

³³⁶ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 32.

³³⁷ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 195.

³³⁸ Ibid. P. 193.

³³⁹ Ibid. P. 194.

generada y viceversa, pues en este sentido es que la versión infiere la convivencia. En si por la generación se remite a la versión porque además de que se transmite una similitud, se está comunicando algo. La sociedad también se sustenta en la comunidad pues “el fundamento de esta comunidad específica estriba en que lo común es común por estar comunicado: solo en la medida en que algo está comunicado o es comunicable puede ser específicamente común”³⁴⁰. Y esto nos remite tanto al carácter replicante, ya que por lo comunicado puede la persona ser comunicable, como al carácter pluralizante y prospectivo de la especie, del *phylum*, pues por la comunicación hay pluralidad y si perdura es prospectivo. Pero lo esencial antes que la comunidad, lo comunicable y lo comunicado es el ser-común.

Al tratar el tema de la dimensión individual se esbozó que ésta se refiere a la afirmación del Yo respecto a las demás personas, es decir, el Yo se afirma como un yo frente a un tú, esto es un Yo frente a otro Yo, etc. La dimensión social, congénere a la dimensión individual y constitutiva de la realidad personal³⁴¹, estriba en que el pertenecer a un grupo y convivir en sociedad es por el ser común, esto quiere decir que en el Yo absoluto la dimensión social se basa en “tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho. Es justo [...] *comunalidad*”³⁴².

La comunalidad se refiere a que la realidad humana “de suyo” es social, esto no quiere decir que la socialidad sea una propiedad del hombre sino que “el ser que esta realidad determina es en sí mismo formal y constitutivamente común”³⁴³.

Y esto básicamente remite a que el ser humano, el ser del hombre, es social porque es común por ser el ser de una realidad filética³⁴⁴. La especie, se anotó, como el estar en vínculo unos de otros, caracteriza la versión del Yo absoluto a las demás realidades, y por ello, a las demás Yo. La reactualización de la realidad, el ser, está afectada constitutivamente por los demás. La afirmación del Yo está condicionada por la afectación de los demás, pero esto se da sólo si son comunes, si son especie. La

³⁴⁰ Op. Cit. “La historicidad del hombre”. P. 267.

³⁴¹ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 196.

³⁴² Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 67.

³⁴³ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 197.

³⁴⁴ *Ibid.* P. 198.

afectación como refluencia constitutiva, o sea, que como realidad psico-orgánica soy de suyo los otros, es condicionada por la comunalidad: “El reflujo del esquema filético sobre cada hombre no solamente lo diversifica frente a los demás, sino que lo vierte asociadamente a ellos, con lo cual el ser es dimensionalmente común”³⁴⁵.

Así pues, en síntesis se ha venido desglosando lo que se refiere a la versión y convivencia como momentos que conforman la socialidad del hombre. En la sociedad “cada uno de sus miembros está vertido desde sí mismo a los demás: es el momento de «versión». En su virtud cada uno de los hombres, al estar vertido a los demás, convive con ellos: es el momento de la «convivencia»”³⁴⁶. Pero falta un momento más, este es la *habitud* en el sentido de que las demás personas afectan al Yo absoluto. Éste momento muestra que en relación a los anteriores, cada uno de los hombres -por la versión y la convivencia- está afectado por los demás en su modo de habérselas con ellos, este momento es la «habitud», la *hexis* de la alteridad personal³⁴⁷. Es así que la versión, la convivencia y la *habitud* se perciben desde el ser común como dimensión social, y ésta denota al Yo absoluto como también lo denota la dimensión individual: “diversidad de cada cual y socialidad no son sino dos aspectos de la unitaria realidad de cada hombre”³⁴⁸.

El yo absoluto como reactualización de la unitaria realidad personal se está afirmando suelto de otra realidad, en sí misma se está constituyendo para sí misma frente al resto de la realidad total y, por ende, frente a todos los demás. Los momentos de la sociabilidad remiten a que la afirmación y constitución del Yo absoluto no es al margen de los otros Yo, sino que está vertida, codeterminada. Así pues, el ser humano deberá constituirse en aspectos vivenciales que él vaya adquiriendo en el transcurso de su vida. Se comentó que a esta condición operativa, Zubiri la llamó personalidad. Pues bien, el hombre al actualizar su persona va realizando una personalidad. La personalidad sería la vida de la personeidad. Lo cual quiere decir, en palabras de Zubiri pero rearticuladas por Ellacuría, que “este ser es mi manera de ser ab-soluto. Y como yo no soy absoluto fuera de toda dimensión, resulta que lo ab-soluto de mi ser lo es comunalmente. A la figura de

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Ibid. P. 197.

³⁴⁷ Idem.

³⁴⁸ Ibid. P. 196.

mi ser ab-soluto en la intimidad compete el serlo común, esto es, vertido a los demás. Este ser es mi personalidad. Por tanto mi personalidad es «a una» individual y social sin prerrogativa ninguna de una de las dimensiones sobre la otra. La socialidad es una esencial dimensión concrecional de mi personalidad. Sin esa socialidad, no es sólo que mi personalidad no sería como es, sino que ni siquiera habría personalidad”³⁴⁹.

Finalmente, sustentada por la versión y la habitud, la personalidad se realiza en la vida, a su vez ésta se configura más claramente por la convivencia con los demás. Ésta convivencia con los demás puede tener dos direcciones: impersonal y personal. Estas remiten a la sociedad y a la comunión personal respectivamente. “El animal de realidades puede estar vertido a las demás personas meramente en tanto que «otras». Entonces se produce una forma de convivencia de personas que tienen carácter «impersonal» [...] La asociación impersonal de personas es lo que en sentido restringido, pero estricto, debe llamarse «sociedad». La sociedad es impersonal”³⁵⁰. Esta impersonalidad está sustentada en las acciones de la vida personal, es decir, del Yo. Las acciones “ante todo [pueden considerarse] como momentos de una vida personal, esto es, como modos de poseerse a sí mismo como realidad «suya» en el todo de lo real. Pero pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino «reducidos» a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella. En esta medida no son acciones «personales», sino tan sólo de la persona; se dan en ella, pero nada más. Lo *personal* «reducido» a ser *de la persona*: he aquí la esencia de lo impersonal”³⁵¹. Es importante mencionar que en la convivencia impersonal las personas se refieren entre ellas como “otras en tanto que otras”, a esta reducción se le llamó “alterización”. Y esto tiene que ver en que en la impersonalidad de mera alteridad, de las personas en tanto que otras, “una persona, precisamente por ser impersonal [...], es siempre en principio sustituible por «otra»”³⁵². Esto quiere decir que en la sociedad como convivencia impersonal, su estructura puede conservarse aunque las personas puedan variar³⁵³.

³⁴⁹ Ibid. P. 198.

³⁵⁰ Ibid. P. 195.

³⁵¹ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 57.

³⁵² Ibid. P. 58.

³⁵³ Idem.

A diferencia de lo anterior, en el caso de la comunión personal, la asociación procede de la versión de unas personas a otras personas, pero no en tanto que otras sino en tanto que personas³⁵⁴. En la convivencia personal las personas no pueden variar porque cada una de ellas forma cuerpo con la vida de los demás, “cada cual ocupa su lugar y es absolutamente insustituible por otra”³⁵⁵.

Hasta aquí se ha expuesto cómo Ellacuría resumió lo que Zubiri entendía como dimensión individual y dimensión social del Yo absoluto, claro que no hemos podido prescindir de los textos zubirianos para poder acceder a la riqueza de sus descripciones, las cuales tanto quiso emplear Ellacuría para explicarse lo que sucedía en Latinoamérica en tiempos de los movimientos de liberación³⁵⁶.

Para esbozar el tema de la dimensión histórica del ser humano, debemos recordar que la esencia de la sustantividad humana es abierta, y lo es porque a diferencia de las notas cerradas - se posee a sí misma, es ser *de suyo en sí* -, aquellas, además de ser de suyo en sí, se comportan no sólo según sus notas que tiene sino que no se circunscriben a lo que materialmente son sus notas, es decir, que esta esencia es abierta en el sentido de que puede excederse a sí misma, puede salir de sí misma.

Como esencia abierta que sale de sí misma además de poseerse a sí misma de suyo, se posee como suya, esto quiere decir que se posee reduplicativamente. El poseerse reduplicativamente lo es por poseerse como realidad en tanto que se aprehende a sí mismo como realidad. Lo propio de la esencia intelectual, de la esencia abierta, es reactualizarse -lo real no es sólo «respectivamente actual» sino que es actual en la respectividad de realidad en cuanto tal [...] la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo, es lo que a mi modo de ver constituye el ser [...] el ser no es sólo actualidad sino «re-actualidad», es decir, una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual³⁵⁷-, es afirmarse como absoluto, y lo es por estar abierta al todo de la realidad. La afirmación del Yo frente al todo de la realidad es por la apertura de su esencia y esta apertura frente al todo de la realidad es

³⁵⁴ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 15.

³⁵⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 59.

³⁵⁶ Op. Cit. Monreal. *Pobreza material. Obturación y posibilidades*.

³⁵⁷ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 108.

compartida con los demás. Los demás están vertidos a mi modo mismo de apertura³⁵⁸, esto es la comunalidad como dimensión social. Desde ahí se entiende, a su vez, la dimensión individual, en tanto que la afirmación del Yo absoluto frente a otra persona se realiza en un yo respecto de un tú, un él-ellos-los-demás.

Así pues, lo que debemos entender, en primera instancia, por lo que se refiere a la dimensión histórica, es que ésta está en estricta relación con la realización del ser humano como Yo absoluto frente a los demás dada su condición de esencia abierta. Por ello es importante volver a mencionar el tema de la personalidad. En la dimensión social el yo absoluto *se está afirmando*, en sí mismo *se está constituyendo* frente a todos los demás. La afirmación y constitución del Yo absoluto está codeterminada y por lo tanto, el ser humano se constituye en aspectos vivenciales que él va adquiriendo en el transcurso de su vida. “La forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos, por su convivencia con los otros, no es lo histórico sino lo social”³⁵⁹. Pues bien, afectados y dispuestos los individuos por la convivencia por los otros, lo histórico se presenta cuando en esa convivencia el individuo actualiza posibilidades³⁶⁰. Esto quiere decir que la personalidad se va formando o deformando por la actualización de posibilidades en la convivencia con los demás, específicamente en la realización del Yo absoluto en tanto se hace cargo de su realidad. Ellacuría nos comenta que en virtud de que el ser humano es esencia abierta, su apertura personal a los demás como personas, que fundamenta la convivencia, ofrece, en cada caso, las más distintas posibilidades³⁶¹. “La interrelación personal implica unas posibilidades comunes y comunitarias en continua variación”³⁶². Es así que al referirse a las dimensiones del ser humano, estrictamente se está hablando de lo histórico cuando hay apropiación de posibilidades, es decir, lo decisivo para esta dimensión es que el hombre vaya *construyendo* su propio ser por la realización libre de sus posibilidades³⁶³, y por ello la dimensión histórica del ser humano es concretamente un *devenir* de actualidades, entendiendo éstas últimas como actualizaciones de posibilidades. Lo

³⁵⁸ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 68.

³⁵⁹ Op. Cit. Zubiri. “El acontecer humano”. P. 380-381.

³⁶⁰ Op. Cit. “La historicidad del hombre”. P. 271.

³⁶¹ Idem.

³⁶² Idem.

³⁶³ Ibid. P. 272.

histórico en el hombre y la sociedad, o sea la dimensión individual como social, es lo que va “logrando y dirigiendo su libertad condicionada”³⁶⁴.

Pero la dimensión histórica del Yo absoluto como parte de un *phylum*, está sustentada, en principio, por el carácter prospectivo. El carácter pluralizante notificó que el generante se siente di-verso frente al generado o generados, a su vez, por el carácter replicante, el hombre convive con el o los replicados que son más o menos durables, es decir, convive con los demás. Pero el carácter prospectivo permite entender que dada esa replica y pluralización se reconoce que el generante puede generar y fue generado, esto quiere decir que “en virtud de esa prospección la especie no solamente es viable en el sentido de un «ir-hacia», sino que precisamente por «ir-hacia» cada individuo formalmente, y no sólo casualmente, «viene-de». Es una refluencia. Pues bien, esta refluencia de lo prospectivo sobre cada uno de los individuos es lo que formalmente constituye la *historia*”³⁶⁵.

Zubiri como Ellacuría, entienden que la historia es una transmisión tradente. Al ser humano por pertenecer a un *phylum*, se le transmiten caracteres psico-orgánicos dado el carácter replicante, pero además por la versión a los demás, el generante o los generantes instalan al generado en un cierto modo de estar en la realidad. Ya se refirió porqué el ser humano es un animal de realidades, puntualmente el animal de realidades aprehende realidad por la hiperformalización, es decir por el modo en que quedan las cosas la realidad personal no responde mecánicamente a estímulos sino que sus respuestas son tan variadas que puede no haberlas. Así pues, dado la conformación filética del ser humano, este transmite no sólo caracteres psico-orgánicos sino también se le entrega un modo de estar en la realidad. “La entrega se llama *parádoxis, traditio, tradición*”³⁶⁶.

Con lo cual se entiende que el hombre no empieza desde cero en el momento de su nacimiento, éste empieza con lo que le han transmitido sus antecesores, sus progenitores. Como parte del *phylum* se le transmite lo que caracteriza al *phylum*, tanto

³⁶⁴ Idem. En este punto, Ellacuría se refiere al tema de la condición de la libertad porque, desde Zubiri, piensa que la libertad está condicionada por lo que el hombre es y condicionada por lo que la sociedad es y por lo que son sus leyes propias.

³⁶⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 73-74.

³⁶⁶ Ibid. P. 76.

sus similitudes psico-orgánicas como lo que de animal de realidades lo constituye. Transmitir un sistema de posibilidades de estar en el mundo³⁶⁷ nos conduce a definir la tradición como “posibilitación, en abrir un sistema de posibilidades”³⁶⁸. La entrega de posibilidades es lo que conforma la historia, “la entrega de formas de vida en la realidad, fundadas en un hacerse cargo de la realidad”³⁶⁹.

Cabe recalcar que la historia es transmisión tradente porque “las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente”³⁷⁰

Para entender el carácter histórico de la convivencia y la diversidad del ser humano habrá que puntualizar lo que se entiende por historia como transmisión tridente, esquemáticamente por sus tres momentos: momento constituyente³⁷¹, momento continuante y momento progrediente³⁷². Ya se refirió indirectamente a estos momentos. El momento constitutivo consiste en que al hombre que nace no sólo se le entregan ciertas notas genéticamente determinadas sino también se le instala en un cierto modo de estar en la realidad³⁷³, “esta vida transmitida es la de un animal de realidades, esto es, una vida plasmada intelectivamente en hacerse cargo de la realidad”³⁷⁴. En el momento continuante la tradición es continuante ya que lo entregado en el momento constitutivo, lo está entregado formalmente por sus generantes o predecesores. Esto quiere decir que cualquiera que sea la actitud que el generado vaya a tomar respecto del modo de estar en la realidad que los generantes le han entregado, este modo de realidad, en la medida en que es recibido, es formalmente una continuación del anterior³⁷⁵. “La mismidad del cuerpo social está continuada por una continuidad de apropiación, que envuelve la

³⁶⁷ Op. Cit. “La historicidad del hombre”. P. 278.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 201.

³⁷⁰ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 76.

³⁷¹ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 207.

³⁷² Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 121.

³⁷³ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 79.

³⁷⁴ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 208.

³⁷⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 80.

realidad entera del hombre como fuente de posibilidades³⁷⁶. La opción a la que se refería el momento continuante, como cualquier actitud que vaya a tomar el generado respecto a lo entregado, es la que permite el momento progrediente. La modificación que vaya a asumir el Yo absoluto en tanto se realice su afirmación frente a las demás personas - personalidad- es lo que enmarca lo progrediente de la transmisión tradente. “Precisamente porque es una opción en que el viviente va a hacer su vida, la tradición tiene un *carácter progrediente* [...] Es que lo recibido, y con el apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer, sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará radicalmente el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores³⁷⁷.”

Esto nos remite inmediatamente a lo que Ellacuría expuso como posibilidades, la idea de historia zubiriana como actualización de posibilidades. Por ello habrá que definir lo que son las posibilidades ya que éstas intervienen en lo decisivo para que el hombre vaya *construyendo* su propio ser, esto es la realización libre de sus posibilidades.

La realidad abierta está constituida estructuralmente por un sistema de notas reales, “naturales unas y apropiadas otras, que constituyen los caracteres reales que actualmente poseen los hombres por su índole filética³⁷⁸”, pero a su vez, como no es un sistema cerrado de notas por su condición de esencia abierta, por una de ellas, la inteligencia, “está abierto a «la» realidad inespecíficamente. Esto es, el hombre es una realidad a la que pertenece constitutivamente el esbozo de posibilidades para realizarse, y la opción real entre ellas³⁷⁹”. Estas posibilidades para realizarse están inexorablemente relacionadas con lo recibido de estar en la realidad, ya que esto recibido me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella³⁸⁰. El nuevo viviente puede aceptar o no lo que recibió, por ello, en este sentido está ejerciendo un poder. Al explicar la diferencia entre el animal estímulo y el animales de realidades se expuso que la forma de respuesta que tiene el animal de realidades es diferente a la que tiene uno que responde a estímulos, el animal de realidades opta por una variedad de respuestas, la

³⁷⁶ Op. Cit. Ellacuría. “El esquema general de la antropología zubiriana. P. 342-343.

³⁷⁷ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 80.

³⁷⁸ Op. Cit. Zubiri. *Sobre el hombre*. P. 209.

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P.136.

realidad no le fija la respuesta ya que por la acción de la inteligencia sentiente las respuestas quedan en como opción«»es³⁸¹. Así pues, el poder optar “abre en el hombre una ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles [...] Entre todas esas posibilidades es entre lo que el hombre tiene que optar”³⁸².

Los escritos que trabaja Ellacuría sobre la antropología zubiriana, mencionan claramente el aspecto histórico de la sustantividad humana –tanto las posibilidades como la actualización de éstas-, aunque no lo detalla de la manera en que Zubiri lo presenta en el curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* de 1974. Pero lo que es un hecho es que Ellacuría estaba al tanto de todas las novedades que presentaría aquel durante sus cursos, desde 1962 hasta el fallecimiento de Zubiri, 1983. Tanto, que hubo algunos casos en los que éste no podía publicar ni impartir cursos sino fueran antes revisados y discutidos con Ignacio Ellacuría³⁸³.

Sobre las posibilidades se nos dice que el hombre tiene éstas para hacerse cargo de su vida, de su realidad, no tiene sólo potencias y facultades, sino también tiene posibilidades para poder optar, “el término formal de la opción son, pues, «posibilidades»”³⁸⁴.

Zubiri trata de explicar que la traducción de la palabra griega *dynamis* como poder, es muy rica en aspectos. Se le puede describir como potencia, como facultad y como posibilidad. La *dynamis* en tanto potencia, corresponde a “aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su misma actuación”³⁸⁵. Por ejemplo, la potencia intelectual y la potencia de sentir. La *dynamis* como facultad, que a diferencia de la anterior, ésta se conforma por las potencias, pero por sí misma la potencia no puede ser facultad. Siguiendo el ejemplo anterior “solamente es facultad cuando después de nacido el niño está en unidad intrínseca con el sentir y puede producir el acto de inteligencia sentiente [...] Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un

³⁸¹ Ibid. P. 136-137.

³⁸² Ibid. P. 137.

³⁸³ Op. Cit. Zubiri. *El hombre y la verdad*. P. IX. La referencia la recalca Juan A. Nicolás en su introducción a este libro.

³⁸⁴ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P.137.

³⁸⁵ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 94.

producto morfogenético”³⁸⁶. Respecto a la *dynamis* como posibilidades hay un punto importante, es que éstas no pueden poseerse ni el curso de la biografía ni en el curso de la historia sino es por las potencias y facultades del hombre. Pero “las posibilidades son algo distinto de las potencias y facultades”³⁸⁷

Las posibilidades que le ofrecen al hombre la situación en la que se encuentra, las cosas y las demás personas, se acceden por las potencias y facultades, y el nombre que adquieren estas como principio de posibilidad, es el de dotes. “Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes”³⁸⁸. Una misma inteligencia puede estar mejor o peor dotada dependiendo para que se emplee, es más puede ir perdiendo o ampliando sus dotes a pesar de que se conserven las mismas potencias y facultades”³⁸⁹. Pero es importante mencionar que hay una diferencia entre las dotes, unas son dotes operativas y otras dotes constitutivas. Las dotes operativas describen como las potencias y facultades acometen más fácilmente un ejercicio, es el “mero «uso» de las potencias y las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas”³⁹⁰. Las dotes constitutivas son las importantes aquí, ya que estas no conciernen al mero ejercicio de las potencias y facultades sino a “la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilidad”³⁹¹. Esto quiere decir que las dotes constitutivas lo son de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilidad, esto es “*capacidad* [...] Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilidad. Nosotros no nos distinguimos de los hombres de Cromagnon, por ejemplo, ni por nuestras potencias ni por nuestras facultades, pero no hay la menor duda de que nos distinguimos fundamentalmente por razón de nuestras capacidades”³⁹².

Se ha llegado, pues, a evidenciar la capacidad como la clave para entender la influencia del carácter prospectivo de la especie en el Yo absoluto, esto es “la historia

³⁸⁶ Ibid. P. 95.

³⁸⁷ Ibid. P. 96.

³⁸⁸ Idem.

³⁸⁹ Idem.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ Ibid. P. 97.

³⁹² Idem.

dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación*³⁹³, o lo que es lo mismo que “la refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre cada uno de los individuos consiste en construir en ellos una capacidad distinta en cada caso”³⁹⁴.

Habrá que mencionar que la *dynamis* como poder, opta por unas posibilidades, se opta desde las potencias y facultades en versión a la posibilidad, ese optar es una acción de apropiación y realización, “entre las distintas posibilidades, el hombre tiene que optar. Y la opción, ya lo decíamos, no es un fenómeno meramente intencional, sino envuelve, formal y constitutivamente, un momento «físico»: la apropiación. Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no el orden de su nuda realidad, sino el orden de ser principio de posibilidad”³⁹⁵. Finalmente hay una especie de círculo en la apropiación de posibilidades desde las potencias y facultades, y es que en esa apropiación y realización se dota a las potencias y facultades para poder optar otra posibilidad.

Ahora bien, optar posibilidades es apropiación de estas en el sentido de que al optar se conduce inexorablemente a una realización. En esta realización la posibilidad optada queda apropiada. Obviamente el optar es un hecho ejecutado por una potencia o facultad, pero en términos de realización de una posibilidad optada, el hecho se convierte en suceso, “la apropiación es lo que constituye una acción en suceso. Por tanto la realización de un proyecto es «físicamente» diferente del mero «acto» de una potencia”³⁹⁶.

Sintetizando lo expuesto es necesario presentar la siguiente cita para expresar en lo que consiste la tradición:

Una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilidad de estar de alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, *historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*³⁹⁷.

Finalmente, se expuso que la afirmación del Yo frente al todo de la realidad es por la apertura de su esencia y esta apertura frente al todo de la realidad es compartida con los

³⁹³ Idem.

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 151.

³⁹⁶ Ibid. P. 138.

³⁹⁷ Ibid. P. 139.

demás. La dimensión social consiste en que los demás están vertidos a mi modo mismo de apertura, esto es la comunalidad. A su vez, se entiende que la dimensión individual, se describe en tanto que la afirmación del Yo absoluto frente a otra persona se realiza en un yo respecto de un tú, un él-ellos-los-demás. La dimensión histórica, por la transmisión tradente, por la actualización de posibilidades y por la creación de capacidades se comparte una edad histórica. La transmisión tradente efectivamente entrega algo, esa forma de estar en la realidad posibilita optar y realizar posibilidades, la realización de posibilidades permite la capacitación. En todo este rejuego se comparte una edad histórica en tanto que “los hombres de una misma altura temporal son rigurosamente coetáneos”³⁹⁸. Hoy más que nunca, parafraseando a Zubiri, la Humanidad va adquiriendo cuerpo único, un cuerpo social único, va adquiriendo también una misma edad en la que efectivamente cabe hablar de coetáneos tan distintos como puedan serlo los habitantes del Amazonas o los habitantes de la Sierra Juárez de Oaxaca. Intuitivamente Zubiri está hablando de lo que vulgarmente se conoce como globalización, pero en un sentido mucho más preciso y técnico.

La etaneidad es la dimensión histórica del Yo en tanto esta refluye dimensionalmente en las otras dimensiones, la individual y la social. “El carácter con el que el Yo se afirma como absoluto frente a toda la realidad no es solamente siendo un «cada cual» y siendo comunal, sino también etaneo”³⁹⁹.

Para dar paso a la siguiente parte del capítulo, se debe puntualizar la manera cómo la *traditio* guarda relación con la dimensión individual y social del ser humano. No es qué se entiende aquí por historia dimensional, eso ya se tocó, sino cómo la historia se vincula con esas otras dos dimensiones. Y es el tema de la historia *modal*, la historia a *modo* de biografía personal y la historia a *modo* impersonal. Es importante subrayar que la historia dimensional constituye la historia modal, tanto personal como impersonal, “el *concepto dimensional de la historia* constituye el ámbito entero de la prospectividad tradente en todos sus modos y formas, tanto impersonales como personales. Modalmente, la biografía personal se opone a la historia tanto social como biográfica. Pero dimensionalmente, la biografía personal es tan historia como la historia social y la biográfica. Recíprocamente,

³⁹⁸ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 100.

³⁹⁹ Idem.

biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia”⁴⁰⁰. Enseguida veremos la diferencia entre biografía personal y la historia social y biográfica.

Pues bien, la tradición afecta a los hombres, por un lado, cuando el individuo realiza sobre su propio modo de estar en la realidad ciertas operaciones vitales, “entonces, la tradición es un momento de la vida propia de cada hombre, un momento de lo que constituye su *biografía*”⁴⁰¹ personal. Pero por otro lado, la tradición afecta a las personas no determinando su biografía personal sino la historia, entendiéndola como la tradición de lo social⁴⁰².

La manera en que la tradición afecta a las personas como biografía personal está sustentada en una característica de la animalidad del ser humano, la decurrencia. “Lo humano de esta decurrencia está en que es justo la forma de poseerse como absoluto. Y esta decurrencia, en cuanto modo de poseerse como absoluto, es la esencia de la biografía”⁴⁰³ personal. La decurrencia explica que el hombre es siempre *el mismo* no siendo nunca *lo mismo*, es decir, la manera de ser siempre el mismo no siendo nunca lo mismo es la esencia de la biografía⁴⁰⁴ personal. Es decir, la vida como tal es decurrente, ya sea para un animal estímulo como para un animal de realidades; pero cuando esta vida es personal, específicamente en un animal de realidades, esa vida personal se convierte por ser personal en biográfica. Biografía personal llamó Zubiri a la decurrencia de la vida personal, esto es poseerse a sí mismo como absoluto en el todo de la realidad.

A diferencia de lo anterior, la tradición afecta también a los hombres por su constitución filética en sociedad. Esto es la historia. Reacuérdesse el tema de la convivencia y las dos direcciones que puede tomar en la dimensión social. La convivencia, como versión de una persona y otra persona en tanto que persona, nos remite a la comunión personal; en cambio la versión entre una persona y otra persona en tanto que otra, nos conduce a la convivencia impersonal, esto es, la sociedad.

⁴⁰⁰ Op. Cit. Zubiri. “La dimensión”. P. 131.

⁴⁰¹ Ibid. P. 124.

⁴⁰² Ibid. P. 125.

⁴⁰³ Ibid. P. 124.

⁴⁰⁴ Idem.

Decir que la tradición afecta a cada individuo pero conviviendo con los demás, es decir que la tradición afecta a cada individuo viviendo en sociedad. Así pues, “esto constituye lo que «suele» llamarse historia: la tradición de lo social”⁴⁰⁵. Por ende, si en la dimensión social se comentó que la versión que guarda una persona con otras personas en tanto que otras, la sociedad como vector de la tradición explica la historia como esencialmente impersonal. Ellacuría retoma el ejemplo que propone Zubiri para hablar de lo impersonal en la historia, Alejandro Magno y Miguel Ángel. Cuando Zubiri se remite a cada uno de estos, intenta especificar lo que hicieron para justificar que las acciones humanas mismas pueden pertenecer a la historia, pero pertenecen a ella sólo impersonalmente.

Se vio que la impersonalidad está sustentada en las acciones de la vida personal. Las acciones se entienden como momentos de una vida personal, como modos de autopoiese reduplicativamente –de suyo suya- en el todo de lo real. A su vez, las acciones pueden considerarse como pertenecientes a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella. En este sentido estas acciones no son personales, sino de la persona; nada más se dan en ella. “Lo *personal* «reducido» a ser *de la persona*: he aquí la esencia de lo impersonal”⁴⁰⁶. Es necesario recalcar que para Zubiri, la impersonalidad no es supresión del carácter de persona, sino que es una modalidad de ella, una modalidad en la dimensión social. Por eso mismo los animales estímúlicos no son impersonales, más bien son apersonales porque ellos de entrada no poseen su realidad como suya, es decir no son realidad personal.

La reducción de ser-personal a ser-de-la-persona puede llevarse a cabo en distintas direcciones: una es la alteridad. Se comentó que en la convivencia impersonal las personas se refieren entre ellas como “otras en tanto que otras”, aquí radica la diferencia entre la comunión personal y la sociedad. Repito, en la comunión personal la versión es entre personas en tanto que personas y en la sociedad es la versión de las personas a otras personas en tanto que otras.

Pero hay otro modo de reducción: “consiste en considerar la acción sólo según lo que en ella se hace, esto es, como algo hecho en la persona; se considera sólo lo operado

⁴⁰⁵ Ibid. P. 125.

⁴⁰⁶ Op. Cit. Zubiri. *TDSH*. P. 57.

en la acción”⁴⁰⁷. Aquí la acción se queda en suspenso porque se considera solo como cualidad propia de la persona y toma independencia de la misma acción como momento personal de la vida. En este sentido, hay una diferencia entre la acción y lo operado en esa acción. A la misma acción se le considera como un *opus operans* y a lo operado *opus operatum*⁴⁰⁸. Lo operado, independiente de la acción como momento de la vida personal, se identifica como de la persona: es justo impersonal. “No es la acción en tanto que *suya*, sino en tanto que cualidad de ella. Es pues un modo de impersonalización”⁴⁰⁹. Tanto Zubiri como Ellacuría consideran que la historia se caracteriza por la impersonalización ya sea por la vía de la alteridad como por la vía del *opus operatum*. “Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana [se refiere a Alejandro], pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia”⁴¹⁰. La biografía a diferencia de la biografía personal radica exactamente en la impersonalización, pues a lo que comúnmente se le conoce como biografía es lo que llama Zubiri “argumento de la vida [...] «argumento» es justamente el decurso de la vida «personal» reducida a ser decurso «de la persona»”⁴¹¹. Por el modo “de la” se considera así al decurso de la persona no biografía en sentido lato sino historia biográfica por el carácter impersonal de lo operado.

Finalmente, dadas las explicaciones sobre la historia dimensional que abarca tanto lo personal como lo impersonal, y lo expuesto sobre la historia modal ya sea la impersonal en la historia social y lo impersonal en la historia biográfica, el sujeto de la tradición no es propiamente el individuo, en esto es muy enfático Zubiri, “el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal”⁴¹². Y lo es porque la especie nos notifica los caracteres de la misma que conforman lo que es la realidad del hombre. Así, pues el *phylum*, sería el vector de la tradición y la tradición, a su vez,

⁴⁰⁷ Ibid. P. 128.

⁴⁰⁸ Idem.

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ Ibid. P. 129.

⁴¹¹ Idem.

⁴¹² Ibid. P. 123.

afectaría a los individuos por el solo hecho de pertenecer al *phylum*: les afectarían por refluencia⁴¹³. Esta refluencia no es más que las posibilidades en la historia.

3.2. La Filosofía Política.

Por las características de lo expuesto es necesario profundizar en lo que Ellacuría argumentó como Filosofía Política. Y lo es desde la perspectiva de las dimensiones del ser humano en tanto que la política, como ámbito público, es considerada un elemento nodal en la comunión personal y la historia.

Nuestro acercamiento, a la Filosofía Política de Ellacuría, está centrado en el análisis, de que en vida, nuestro autor, se dedicó a reflexionar sobre su contexto y su vida implicada en él. “Buscar una base filosófica de mi posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo hombre”⁴¹⁴. Algunos de estos análisis, orientados a *saber* qué es la política como la última concreción de la realidad en la historia, los realizó a partir de conceptos metafísicos.

Esta labor intelectual, que estuvo enmarcada por saber qué era la política en tanto realidad, como se expuso, se sirvió de aquel marco conceptual que aprendió filosóficamente en la convivencia con Xavier Zubiri, pues ésta fue la que marcó profundamente el horizonte de conocimiento que construyó Ellacuría⁴¹⁵.

Su práctica intelectual, su *bios theoretikós* y su *bios politikós*, que estuvo anclada en la situación más concreta de su vida, fue la que le motivó a analizar y escribir desde diversos ámbitos, ya sea la filosofía, la teología, la sociología, la economía, la política, la antropología, etc.

Entre 1967 y 1976, Ellacuría escribió teología tanto fundamental como política, dio un curso de teología de la revolución⁴¹⁶ pero específicamente se centró en teología política. En 1973 publicó el texto *Teología Política* el cual pretendió fundamentar la dimensión política del mesianismo de Jesús y por lo tanto, la Iglesia como continuadora de esa misión. En este texto, su acercamiento a la política fue metafísico entendiendo a la

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Carta”, 1954. P. 202.

⁴¹⁵ Vid. Supra. P. 4.

⁴¹⁶ Op. Cit. Corominas y Vicens. *XZ, la soledad sonora*. P. 644.

política como la última concreción de la realidad en la historia⁴¹⁷; y fue un acercamiento político-práctico en cuanto presentó la libertad, la justicia y el amor como anhelos fundamentales que deben ponerse en ejercicio en nuestro tiempo.

También en esta época dio cursos sobre ética y su relación con la política, la moral y la política, la filosofía y la política, la relación de la filosofía política y la antropología política, etc. Todos ellos con aquel esquema metafísico en relación a la política como la última concreción de la realidad en la historia y, también la política como el ámbito donde el deber ser está en tensión a la dirección para la vida⁴¹⁸.

Pero en 1972 cuando El Salvador atravesaba un duro proceso electoral fraudulento, Ignacio Ellacuría fue invitado a la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, para participar en un ciclo de conferencias sobre el tema filosofía y política.

Ellacuría expuso *Filosofía y Política*, la presentación misma de la conferencia trató de centrar “filosóficamente” el tema, ya que argumentaba que el interés de los convocantes parecería ser más por una determinada situación y por tanto “pudiera indicar que no nace de la filosofía misma como quehacer teórico, sino de algo así como una respuesta ética del filósofo más que de la filosofía”⁴¹⁹. Esta conferencia estuvo marcada por la necesidad de los estudiantes de buscar recursos teóricos, ya que la situación socio-política de la Universidad también fue particular ese año. Una huelga activa de los estudiantes de la Facultad de Teología promovió cursos alternativos a los cursos ordinarios para potenciar el cambio de plan de estudios acorde a los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Entre los profesores invitados, para apoyar esa huelga, fueron Ignacio Ellacuría y José María González Ruiz⁴²⁰ –otro teólogo que, junto con Karl Rahner, influyeron en el Concilio Vaticano II.

La estructura de la conferencia y el hilo de la argumentación están enfocados a presentar la politización de la filosofía, de la historia y de la realidad. Nos presenta esa politización por el objeto de la filosofía; por el papel que desempeña el filósofo como ciudadano, como hombre y como político y; por la situacionalidad histórica. A su vez

⁴¹⁷ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 51.

⁴¹⁸ Vid. Supra. P. 2.

⁴¹⁹ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 47.

⁴²⁰ Barcenilla, Alejandro. *La Universidad Pontificia Comillas: cien años de historia 1892-1992*. Universidad Pontificia Comillas y Ediciones Gráficas Ortega, Madrid. 1993. P. 148.

presenta esa politización a través de la relación de las tres dimensiones de la filosofía: 1. la filosofía como saber de las cosas; 2. la filosofía como dirección para el mundo y la vida; 3. la filosofía como forma de vida.

Argumentar la politización de la filosofía es argumentar la politización de la historia y de la realidad por cuanto la filosofía se hace en la historia y en definitiva en la realidad. La filosofía se hace, se va haciendo en la historia, pero como metafísicamente lo explica Ellacuría, esa historia en su última concreción es política, por lo tanto si la última concreción de la realidad es la historia y en definitiva es política, la última concreción de la realidad, a través de la historia, es política, en conclusión la filosofía es política.

También la filosofía se politiza porque el filósofo es público. A éste se le pide opinión de lo que históricamente está ocurriendo, la sociedad le busca para saber. La política es pública, el filósofo como participe de aquello se le llama político. Pero también por que el ser humano como sujeto histórico produce historia, y en la historia, la última concreción de la realidad es por la política, el ser humano es político: el filósofo es ser humano histórico y por lo tanto es político.

Y la politización de la filosofía se da, asimismo, por la situacionalidad histórica. El lugar histórico donde la política es ejercida es en la situacionalidad histórica. La política es el lugar donde está anclada la reflexión, ésta reflexión se dirige a saber sobre ese lugar pero estrictamente desde ese lugar: la situacionalidad histórica.

Ahora bien, si la filosofía es pues, un saber sobre la política, el filósofo sabrá sobre la política. Sabrá sobre la política pero primeramente como el ámbito donde la realidad da más de sí, donde la última concreción de la realidad es en la política. Si su saber es sobre la política es porque piensa que en la política confluyen los saberes y están condicionados por ella. El filósofo no es alguien que sepa todo sino que pretender saber, para algunos, la ultimidad del mundo y de la vida, de la totalidad, y esa ultimidad de la totalidad permea a todo lo que hay. El filósofo como aquel que se dedica a escrutar la realidad como la ultimidad de la totalidad, es alguien que sabe y por ello quien sabe o intenta saber la ultimidad es sabio. Esto quiere decir que una vida entregada a la reflexión filosófica por su radicalidad, es una vida intelectual, y de ella la Sabiduría es producto. El filósofo entregado a una vida intelectual lo que producirá será sabiduría. Para nuestro

caso, Ellacuría dedicado a su objeto de la filosofía, la política, llevando una vida teórica en una lucida situacionalidad histórica, no es otra cosa que Sabiduría política.

3.2.1. Filosofía y Política.

El tema que trata nuestro autor en su conferencia, es de gran envergadura ya no tanto para describir la disposición que tiene la filosofía en tratar temas de política sino para ubicar la misma práctica filosófica en una situación histórica determinantemente política.

La conferencia pretendería mostrar la inexorable confluencia del filósofo, y por tanto su filosofía, en el medio dónde vive y para el cual vive: situación. Es decir, las características que expone de esa situacionalidad, van enfocadas a mostrar la innegable politización de la filosofía por la situacionalidad. Aunado a lo anterior, también expone el objeto de la filosofía, de su filosofía, para argumentar la misma politización de este saber.

En concreto, lo que se quiere mostrar es cómo en aquella conferencia, Ellacuría despliega las características de su objeto de la filosofía, del ejercicio filosófico y de las dimensiones de la inteligencia asentadas en una existencia filosófica, para argumentar la estricta politización de la filosofía. Una filosofía política entregada a su objeto de la filosofía, el cual es descrito como un saber “político”.

La argumentación de nuestro autor inicia con una distinción entre Filosofía de la política y Filosofía Política. Entiende por filosofía de la política como una filosofía práctica: “este saber teórico va naturalmente dirigido a una práctica, supuesto que los temas de la política más que ser se hacen o, al menos, su ser es un hacerse y un hacer. Va dirigido a una práctica en cuanto anuncian un ser como un deber ser: la filosofía política sería así una filosofía práctica, en el sentido de una filosofía normativa”⁴²¹. Esta filosofía de la política sería un filosofar de las partes, temas o ámbitos que integran la política ya sea el Estado, el ciudadano, etc. y también esclarecer los fundamentos normativos de las prácticas políticas.

A diferencia de lo anterior, Ellacuría describe a la Filosofía Política “como la necesidad que tiene toda filosofía -por el mero hecho de ser filosofía- a tener toda ella

⁴²¹ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 48.

una dimensión política”⁴²². O en el sentido de filosofar situadamente sobre la última concreción de la realidad total. Esto quiere decir que a partir de la ubicación del objeto de la filosofía, en este caso, la historia como política en la última concreción de la realidad total, se filosofa sobre ello pero con posible certeza de que se está filosofando desde el mismo objeto de la filosofía. Asumir esto es filosofar sobre y desde ese objeto de la filosofía, el cual es: el acontecer histórico mismo en estricta realización de posibilidades optadas sobre anteriores posibilidades. Es un saber que se sabe que *es* en el acontecer y sobre ese mismo proceso dispone todo el interés de su vida intelectual.

Aquí debemos aclarar que el objeto de la filosofía está ligado a la práctica filosófica de cada sujeto, que va dilucidando y descubriendo en este ejercicio su propio horizonte. Esto quiere decir que al estar filosofando devendrá una filosofía propia. Ellacuría se inscribe en esta postura gracias a su crecimiento filosófico desde la propuesta de Zubiri⁴²³, específicamente presentada en *Naturaleza, Historia, Dios y Sobre la esencia*. Pero es en *Cinco lecciones de filosofía* de 1963 donde aquella propuesta es más clara. Desde la revisión zubiriana de las principales tesis filosóficas de Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger, Ellacuría comenta: “la novedad del recorrido zubiriano y su utilidad para nuestro trabajo, estriban en que deduce de la filosofía misma de los autores la idea que cada uno de ellos se ha formado sobre ella. La idea de la filosofía es distinta en cada filósofo porque cada uno ha construido su propia filosofía”⁴²⁴. Así pues, nuestro autor configura su objeto de la filosofía en tanto va construyendo su propia filosofía.

Para Ellacuría el objeto de la filosofía está centrado en:

lo que es últimamente la realidad, lo que es la realidad total en cuanto total [...] esa totalidad, de lo real exige una total concreción y esta concreción está determinada por su última realización y, a su vez, cobra su última realización en la historia y por la historia [...] la ultimidad de la realidad está de algún modo relacionada con su total concreción y que esta total concreción es no sólo procesual –y en ese sentido evolutiva– sino formalmente histórica [...] la historia es la reveladora de la realidad total [ésta...] deja abierto el carácter último de esa realidad y aún el modo en que haya de entenderse esa revelación [...] deja abierto el modo como ha de entenderse la interpretación metafísica de historia como realidad o de la realidad como historia [...] En la historia que incluye y supera a la evolución, es donde la historia va dando cada vez más de sí, y es donde esa realidad va desvelándose cada vez más,

⁴²² Ibid. P. 49.

⁴²³ Tesis doctoral *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* realizada en la Universidad Complutense de Madrid, 1965.

⁴²⁴ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 366.

va haciéndose más verdadera y más real [...] la historia es forzosamente política [...] en su última concreción, la historia es política [...] La historia, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización⁴²⁵.

Y añade, “efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización –en sentido metafísico- de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad”⁴²⁶. Es, como él lo llamaba, el carácter metafísico de la historicidad⁴²⁷.

Ahora bien, Ellacuría al estar hablando de una Filosofía Política, en los términos anteriores, estaría hablando de una práctica filosófica como un modo del *bios theoretikós*⁴²⁸, un modo del saber. Y como modo de saber, en definitiva, a la Filosofía se le estaría llamando la forma suprema de la Sabiduría⁴²⁹, es decir Sabiduría misma. Ésta sabiduría, para esta investigación, estaría enfocada hacia lo político como medio para liberar nuevas formas de realidad -politización metafísica de la realidad-.

La filosofía política de Ellacuría es la base interpretativa de la realidad, de la última concreción de la realidad. Pero también es el modo existencial del cómo el filósofo llevará su vida. Por lo tanto esa Filosofía Política será la fundamentación del desarrollo ulterior de una Sabiduría Política.

Por el descubrimiento de la política como la última concreción de la historia y la implicación del ser humano en estas, la atención de la Sabiduría y por lo tanto de la filosofía o viceversa –ya que por la filosofía se descubrió la política-, estarían atentas a lo político. Es decir, el enfoque de la Sabiduría y de la filosofía hacia lo político es por el descubrimiento del carácter metafísico que se le da a la historicidad: momento en que se decide optar por una u otra posibilidad en la historia es lo político; y la posibilidad, en su actualización y realización, cuando se sociabiliza queda revestida la situación histórica por exactamente el carácter político. Optar y haber optado, por lo tanto actualización y

⁴²⁵ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 50-51.

⁴²⁶ Ibid. P. 51.

⁴²⁷ Op. Cit. Ellacuría. “La historicidad del hombre”. P. 279.

⁴²⁸ Ellacuría, Ignacio. “La filosofía como síntesis de la vida intelectual y de la vida política”. En *Cursos Universitarios*. UCA, El Salvador. 2009. P. 379.

⁴²⁹ Op. Cit. Zubiri. “Nuestra situación intelectual”. P. 55

realización de posibilidades en la historia, es a lo que se le llama politización de la realidad.

La politización de la filosofía o de la Sabiduría, se constataría, como ya hemos hablado, por su objeto, pero también por la misma situación del filósofo y la relación que tiene este con su medio, la “situacionalidad”. La politización de la filosofía sería “hacer del filósofo un pensador efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta [...] (1) El pensador filosófico debe ser efectivo (2) El pensador no puede ser efectivo, sino surge desde una concreta situación real (3) Para que sea realmente efectivo y a la par filosófico, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total, que, como total, es concreta⁴³⁰ .

Hacer de la práctica filosófica la vida misma no fue tarea fácil para Ellacuría, más aún bajo estos cánones. El pensar desde una situación real -una situación que acontece en el lugar que vivimos- sobre la realidad total, es una obra titánica, ya que esto implica, intentar tener claridad del objeto de la filosofía que se busca, y exactamente eso es lo que Ellacuría estaba tratando de dilucidar.

Si se piensa nuevamente en el objeto de la filosofía, nos percataremos que éste como horizonte interpretativo de la realidad total, intentará saber qué *es* lo político y además buscará el sentido de la transformación que implica lo político. Esto significa, cómo nosotros los seres humanos al actualizar posibilidades y socializarlas denotan una dirección para nosotros, nuestra vida y para el mundo, pero esa dirección está supeditada al optar una u otra posibilidad y esa opción está perfectamente orientada a un sentido.

El pensar efectivo es filosofía política, sabiduría política, es un examinar detalladamente metafísico, puesto que se enfrenta a la realidad total y prevé nuevas formas de realidad, pero también es filosofía de la política porque busca ser normativa para el mundo y la vida en tensión inexorable a liberar nuevas formas de realidad. Es un saber situado y por tanto efectivo.

Ahora bien, esta politización también tiene su explicación desde las tres dimensiones de filosofía que se exponen en la conferencia. Las tres dimensiones serían las posibilidades que nos brinda la historia de la filosofía, y las cuales están disponibles para acceder a la verdad de las cosas. La política.

⁴³⁰ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 53-54.

3.2.2. Sabiduría Política.

A partir de la formación que recibió al lado de Zubiri, Ellacuría también expuso en su conferencia, las tres dimensiones de la filosofía, que se proyectarán como tres conceptos que emergen del hombre, de intelectualidad y por tanto tres dimensiones de la inteligencia. Éstas fueron mencionadas por Zubiri en *NHD*: 1. La filosofía como un saber de las cosas → sentido predominantemente contemplativo de la inteligencia → inteligencia teórica; 2. La filosofía como una dirección para el mundo y la vida → sentido predominantemente activo y rector de la inteligencia → inteligencia práctica; 3. La filosofía como forma de vida → responde a una interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica → inteligencia histórica.

Es importante mencionar que Ignacio Ellacuría da el añadido de interpretar la tres dimensiones de la inteligencia como tres modos de saber: 1. inteligencia teórica: saber teórico; 2. inteligencia práctica: saber práctico; 3. inteligencia histórica: saber histórico.

La importancia de *NHD* y *SE* son determinantes para nuestro autor. Cuando Ellacuría escribe en relación a *SE*, comenta que en ella se da el despliegue de la filosofía zubiriana: “presenta sistemática y definitivamente las bases de su pensamiento, y ya en *actu exercito*, su idea de filosofía”⁴³¹. En ésta obra Zubiri radicaliza muchos de los argumentos trabajados en *NHD*. Así, la relación que guardan estos dos textos es de mucho interés para Ellacuría.

NHD fue especialmente significativo, ya que en 1955, en uno de dos cursos que dio Ignacio en el Seminario San José de la Montaña de San Salvador, expone desde Zubiri el “innegable” inicio del filosofar en Grecia⁴³². Es de suponer que no hacía falta referirse a Zubiri para asentar dicha vicisitud histórica, lo que es determinante para Ellacuría en ese curso de historia de la filosofía, es denotar que aquello es “el primer

⁴³¹ Op. Cit. Ellacuría. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. P. 366.

⁴³² Hay una gran polémica por este tipo de conclusiones a las que llegaron varios filósofos. E. Dussel las enmarca en un conjunto de falacias helenocéntricas que servirán de base para el occidentalismo. Véase Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta. España. 2007.

conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar”⁴³³. Esta cita lo que evidencia es la postura que tenía Ellacuría, o que por lo menos ya se perfilaba en asumir, sobre la idea de historia zubiriana como realización de posibilidades. Enfrentar esta idea de historia en un curso de historia de la filosofía es por un lado, referirse a la filosofía griega como un conjunto de posibilidades de las cuales disponemos para, dialogando con ellos, escudriñar la realidad; y por otro es una gran clave para prever el acercamiento de nuestro autor para con Zubiri. Por esto y la presentación de la positiva politización de la filosofía, que se centra en fundamentarla sobre las tres dimensiones de la filosofía, del hombre y por tanto de la inteligencia, denotan la importancia de *NHD*.

A continuación la exposición de las tres dimensiones de filosofía: La filosofía como saber de las cosas se caracteriza por una actitud contemplativa, un aspecto cognoscitivo-contemplativo⁴³⁴. La inteligencia es para saber y el saber es en sí su finalidad. Recordemos cuando los presocráticos se referían al descubrimiento de la Naturaleza, el cual no tenía una finalidad diferente a la del descubrir mismo. En consecuencia, se practicó una vida entregada al saber: “especulación teórica [... Sabiduría teórica] más que una ciencia es una visión teórica del mundo [...] los hombres que se consagran a ella acabarán llevando un *bios theoretikós*, una existencia teórica, que recuerda a la vida de las comunidades religiosas, y las escuelas filosóficas tienen aire de secta (la vida pitagórica)”⁴³⁵. El ejemplo zubiriano de la contemplación de la bóveda celeste que lleva a identificar la regularidad de los movimientos y su carácter cíclico, nos permite entender un poco mejor esta vida entregada a la teoría. La *theoría* como “el escrutamiento de la totalidad del universo y de penetrar hasta su última raíz”⁴³⁶. La dimensión de la inteligencia que nos indica este ejercicio es la misma teoría, una inteligencia teórica que sería la suprema forma de praxis “sólo el intelectual contemplativo tendría las máximas posibilidades de humanidad y la condición última de su contemplación sería el ocio y la separación”⁴³⁷. Es un saber teórico que lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación, tal como se entendía la

⁴³³ Op. Cit. Zubiri. “El acontecer humano”. P. 362.

⁴³⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P.56.

⁴³⁵ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 213-215.

⁴³⁶ Ibid P. 205.

⁴³⁷ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 59.

caracterización de este saber que fue ejercido por el filósofo o el sabio en la polis griega; el común sabía que aquellos podían configurar a la sociedad. La Sabiduría como el saber de las cosas por medio de una vida teórica muy diferente a la de los otros griegos, muestra que aquella, la Sabiduría, era perfectamente bien caracterizada por su singularidad y situacionalidad ante las necesidades de saber, de saber qué es la Naturaleza, etc. Pero además también nos muestra una sabiduría de la política en tanto se les pedía traer luz ante los problemas de la polis. En resumen, la filosofía como saber de las cosas, está anclada a la vida teórica, ésta como forma de vida además de buscar indagar sobre las cosas, tiene un papel fundamental en la polis.

La filosofía como dirección para el mundo y la vida es un saber rector para el mundo y la vida. Habíamos mencionado lo que Ellacuría no entendía por filosofía política, y es ahí, en parte, donde esta dimensión se hace presente. Desde esta dimensión, la filosofía se inclina a una filosofía práctica o una filosofía normativa, es un saber teórico en estricta relación a una práctica (un hacer, y en él está su ser, éste va dirigido a una práctica en cuanto anuncian un ser como un deber ser). El sentido de esta inteligencia, por su misma practicidad, es activa, pero activa en tanto se sabe que él, el ser humano, *es haciéndose*. Esta inteligencia práctica: activa-rectora, es una:

actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aun del mundo material, a través de esa inteligencia activa que maneja la *techne*, la técnica [...] No se trataría tanto de un saber cerrado sobre sí en cuanto saber y que, una vez logrado, sería capaz de dirigir la acción, sino más bien de un dirigir sabio, en el sentido de que sólo en la dirección activa se encontraría el campo y las condiciones del saber, al tiempo que la dirección no podría ser realmente dirección sin el debido saber⁴³⁸.

El dirigir sabio es prefigurar una nueva realidad que se realizaría asumiendo ciertas posibilidades, en ese asumir, optar una posibilidad, se sabe lo que se está realizando por la misma dinámica de la inteligencia, es un saber activo y una saber de la acción a la par, y que en definitiva ese saber se concreta en la acción. En la historia, optar posibilidades, realizarlas y/o actualizarlas a la vez, es el ámbito de la politización, es porque esa actualización se sociabiliza, y la sociabilización de ese acto es la entrada a lo público. Saber qué son las cosas es un nivel de la Sabiduría, de la Filosofía, pero saberlas en cuanto nos ocupamos de ellas y entran en nuestra vida, es identificar a la política como

⁴³⁸ Idem.

cosa y como tal, en el examen público detallado de ella para descubrir su *es*, se identifica la misma práctica que la está definiendo como el campo de lo político. A su vez, en esto, Ellacuría evidencia que dialogar públicamente es política y que mucho de lo que se dialoga es para saber qué dirección, que normativa, qué prácticas deberá seguir el hombre, el *antropos*, el ciudadano, y en definitiva el mundo y la vida. En este último sentido es filosofía de la política porque se avoca al análisis de los temas de la política y la política misma. Pero también es Sabiduría Política porque aquello no puede realizarse sin ésta, ya que va más allá de decir lo que debería ser un Estado, un ciudadano u otra cosa; también lo es porque sabe que ésta es el saber por excelencia por su mismo objeto de saber –objeto de la filosofía–; y lo es por su actitud existencial, su vida teórica.

La filosofía como una forma de vida, va más allá de lo que podría significar tomar nuestra vida en razón de una filosofía, entendida ésta como una ideología. No es vivir desde una filosofía o vivir con filosofía, no es “una manera de” vivir. De hecho esto podría cerrar caminos para la realización plena del ser humano, ya que estaría viviendo ideologizado, por tanto, el sentido que se le da es más radical. Tampoco es una manera de vivir éticamente “lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también la moral [...] manera”⁴³⁹. Es pues un *ethos* que se podría traducir como “«modo o forma» de vida, en el sentido hondo de la palabra”⁴⁴⁰. Este es el sentido que se le da a la filosofía como forma de vida por cuanto la inteligencia, el *nous*, se percata de que saber sólo es posible viviendo en el saber situadamente, vivir poseído por la verdad “*vivir meditando*”⁴⁴¹.

De la vivencia dedicada a la meditación emana el saber que la vida del ser humano es un acontecer. Esto es la historicidad. Es en definitiva una dimensión del ser humano: “la historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real, que se llama hombre. Y esta historicidad [...] consiste más bien en que una realidad actual –por tanto, presente- el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra *siendo* lo que es, porque tuvo un pasado y se

⁴³⁹ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 248.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Idem.

está realizando desde un futuro”⁴⁴². Así el acontecer del ser humano es lo que lo constituye a sí mismo y lo caracteriza como histórico.

La filosofía como parte del ser humano es algo que acontece y lo hace respondiendo situadamente a su situación. Pero sobre todo, en el despliegue de ese *ethos*, de ese modo de vida, la inteligencia se encuentra a sí misma *siendo* situadamente. Es decir, el ser humano en la actividad que realiza como “centrar su mente y su meditación sobre las cosas, tales como se presentan en la vida, a fin de hacer depender ésta de lo que aquellas son en sí mismas”⁴⁴³; su inteligencia se descubre viviendo en un constante escrutamiento: “la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía”. Por lo tanto la filosofía si es forma de vida, sólo puede serlo en toda la concreción vital de la situación en la que forzosamente la vida, por serlo, ha de estar instalada⁴⁴⁴.

El contexto, la situación, es lo que condiciona a la inteligencia, a la filosofía. Saber que la filosofía solo puede ser efectiva situadamente, nos remite a la efectividad de la inteligencia, por cuanto la inteligencia “que no puede entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad”, solo puede llamarse inteligencia histórica. La situación como acontecer es una situación histórica que condiciona a la misma inteligencia, la inteligencia histórica es un saber histórico.

Las tres dimensiones de filosofía expuestas son las maneras en que se ha concebido a la misma filosofía, es el legado como posibilidades que se actualizan al momento de filosofar, de ahí probablemente pueda emerger otra dimensión de filosofar, de inteligencia, de intelectualidad.

El saber teórico, el saber práctico y el saber histórico están mutuamente implicados por la situacionalidad. El saber histórico es práctico y teórico por la necesidad de que el saber teórico supone un saber práctico para su realización y viceversa. Estos saberes están instalados en una situación de la cual surgen y a la cual responden.

⁴⁴² Zubiri, Xavier. “El saber filosófico y su historia”. P. 141. En Op. Cit. Zubiri. *NHD*.

⁴⁴³ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 248.

⁴⁴⁴ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 57.

A partir de lo que hemos venido hablando sobre las tres dimensiones de filosofía queda por aclarar que estas son tres dimensiones de las necesidades –el “para qué de la vida”- que existían para que se suscitaran tres respuestas de actitud filosófica, tres dimensiones de inteligencia y tres actitudes de intelectualidad. La modulación de aquellas consistió en el acento a ese *para qué de la vida*. En nuestro caso, para Ignacio Ellacuría, en cierto modo, es más evidente su preferencia por la filosofía como dirección para el mundo y la vida: análisis ético-filosóficos, ético-políticos, de la realidad histórica que es el hombre tratando de fundamentar en ello los derechos humanos, marcos teóricos-valorativos, etc; sin embargo, la actitud existencial que siempre pugnaba para el filosofar también muestra su importancia, su “gran importancia”.

El modo de estar permite filosofar como saber de las cosas, esto implica esa actitud y un sentido de respuesta, un para qué, así el filosofar como dirección para el mundo y la vida alude a ese para qué. En la argumentación sobre la política, Ellacuría destacó a Sócrates como un ejemplo importante. Lo vio como filósofo político “en la línea de un filosofar ejercitado desde un logos histórico, que sintetiza la necesidad de saber y la necesidad de actuar [...no como] un estricto saber político, sino las condiciones para un hacer político justo”⁴⁴⁵ Sócrates fue el gran paradigma de Ignacio Ellacuría, y probablemente también de Xavier Zubiri, pues éste se refirió al griego como el descubridor de un nuevo tipo de vida intelectual, de Sabiduría, por cuanto fue una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ethos* filosófico⁴⁴⁶. Nosotros interpretamos que para Ellacuría, Sócrates, fue un *Sophos*, un Sabio, un Sabio Político y no por ocuparse “más que de la virtud privada y pública en su varias dimensiones”⁴⁴⁷, sino porque filosofó situadamente, es decir, filosofar desde su situación “lo obligó a ser filósofo político, en el sentido preciso en que la filosofía debe ser política”⁴⁴⁸.

La Filosofía Política, la filosofía situada, es pues para Ellacuría -y éste piensa que para Sócrates lo fue- la forma suprema de la intelectualidad por cuanto potencia las tres dimensiones de la inteligencia en su forma de inteligencia histórica. La situacionalidad histórica remite, puntualmente, a la politización de la filosofía. Esto implicaría que la

⁴⁴⁵ Op. Cit. Samour. *Voluntad de Liberación*. P. 263.

⁴⁴⁶ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 251.

⁴⁴⁷ Ibid. P. 244.

⁴⁴⁸ Op. Cit. Ellacuría. “Filosofía y Política”. P. 47.

filosofía, por estar situada históricamente, quiérase o no, está politizada. Todas las demás actividades del hombre están politizadas, la filosofía aún más por su especial sensibilidad teórica a lo que está aconteciendo. Parafraseando a nuestro autor, diríamos que sólo tomando conciencia de esta politización y separándose críticamente de ella podrá la filosofía cumplir consigo misma y con su mundo. Sin duda, la implicación de la situacionalidad en la filosofía, alude también a la obligación existencial de su ejercicio. Esto es, “que la filosofía contribuyera filosóficamente a la configuración del mundo al que responde y al que debe dirigir, en cuanto se juzgue a sí misma instancia suprema de racionalidad; un mundo que por ser en su última determinación y cada vez más un mundo histórico y político, obliga a la filosofía ser histórica y política⁴⁴⁹”.

⁴⁴⁹ Ibid. P. 60-61.

A modo de Conclusión.

La Filosofía Política que pretende Ellacuría es identificada como Sabiduría Política, porque desde la filosofía, como forma suprema de la Sabiduría, emplea la metafísica zubiriana para escudriñar la realidad. Esto es el saber sobre las cosas que *son*, por tanto hará también metafísica al referirse a lo político –cosa que *es*- como la última concreción de la historia y así de la realidad total. De ahí el trabajar los temas de antropología política, los cuales le darán el énfasis metafísico de que la realidad de todas las cosas está en relación estricta con el *nous*, mens, mente pensante, el logos como lo decía Heráclito “el logos como fuerza de unidad de la Naturaleza”⁴⁵⁰.

Los textos que escribe Ellacuría sobre ética, teología y análisis filosóficos de la situación histórica estarán más centrados a lo que se llamaría filosofía como dirección para el mundo y la vida, ya que de ellos Ellacuría analizará, escrutará y *propondrá un sentido* para la realización de posibilidades frente a aquello que lo está impidiendo. Es importante señalar que la filosofía como saber de las cosas y la filosofía como dirección para el mundo y la vida, están determinadamente implicadas en y por la filosofía como forma de vida. Es decir, partir de la necesidad histórica –por la situación en la que se vive- de saber lo que las cosas son, permite metafísicamente tener una idea general de cómo nos enfrentamos a la realidad total, en consecuencia, ello nos permite saber que lo político es fundamental para la liberación de nuevas formas de realidad y, a su vez, esto incide en dilucidar el ámbito de lo político y el poder poder –*la factibilidad*⁴⁵¹ en palabras de E. Dussel- en la esfera de la historia.

Saber qué es lo político, qué es lo que integra a la política, ahora sí, desde una filosofía de lo político, es la que fundamenta una filosofía práctica, en cuanto enuncia un ser como un deber ser: una filosofía normativa. También fundamenta una teología política y le da sentido a una ética política: la preservación de la vida –producir, reproducir y ampliar la vida-, el ser humano, la convivencia con otros seres humanos, la

⁴⁵⁰ Op. Cit. Zubiri. “Sócrates”. P. 208-209.

⁴⁵¹ Op. Cit. Dussel. *20 tesis de política*. P. 26.

comunidad, la sociedad, la historia, la “civilización”, las instituciones, el Estado, el ciudadano, etc.

Ahora bien, si la última concreción de la realidad es la política en la historia, el ser humano como realidad que acontece optará un modo u otro de vida. La existencia del ser humano estará implicada por la dimensión política, así la existencia filosófica estará revestida políticamente. Por ello la filosofía, la Filosofía Política, la Sabiduría Política, como una forma de vida es la que enmarcará a aquellas –la filosofía como saber de las cosas y como dirección para el mundo- proporcionándole sus elementos más indispensables, una actitud existencial políticamente situada “la filosofía puede entenderse, asimismo, como la actitud radical del filosofar mismo. Indudablemente, ésta no se da en su plenitud si esa actitud no se extiende a la totalidad última de la existencia”⁴⁵².

⁴⁵² Ellacuría, Ignacio. “Introducción a la filosofía”. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 603. Según el editor, este texto fue una introducción a un curso de filosofía dictado en Bilbao en 1966.

Bibliografía general.

- Alvarado, Jorge. “Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría”. En *Voluntad de Vida*. Seminario Zubiri-Ellacuría. Managua. 1993.
- Alvarado, Rolando. “Perfil de un teólogo”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*. UCA. El Salvador. 1999.
- Barcenilla, Alejandro. *La Universidad Pontificia Comillas: cien años de historia 1892-1992*. Universidad Pontificia Comillas y Ediciones Gráficas Ortega, Madrid. 1993.
- Benítez Pineda, José Antonio. “La misión eclesial”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.
- Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. UNAM. México 1997.
- Bulmer-Thomas, Víctor. *Studies in the Economics of Central America*. New York: St. Martin's Press. EUA. 1988.
- Cardenal, Rodolfo. “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.
- Cerutti, Horacio y Mario Magallón. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* Casa Juan Pablos y UCM. México. 2003.
- Corominas y Vicens. *Xavier Zubiri, la soledad sonora*. Taurus, Madrid. 2006.
- Corominas, Jordi. “Presentación”. En Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid. 2006.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. España. 2006. 5ª edición.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Siglo Veintiuno. México. 2006.
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta. España. 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada en julio de 1954. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996.
- Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada del 2 de agosto de 1955. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “Carta de I. Ellacuría a A. Martínez” fechada el 11 de febrero de 1956. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “El despertar de la filosofía”. 1956-1958. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “Los valores y el derecho: presentación y significado”. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 284. Artículo fechado en 1959.

Ellacuría, Ignacio. “Filosofía en Centroamérica: (A propósito de un libro reciente)”. 1961. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996. P. 398.

Ellacuría, Ignacio. “Entrevista con Zubiri (San Sebastián, 8 de septiembre de 1961)”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “Entrevista con Zubiri (Madrid, 18 de octubre de 1963)”. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “El P. Aurelio Espinoza Pólit s.j.”. *Estudios Centroamericanos (ECA)* 178, (enero-febrero). El Salvador. 1963.

Ellacuría, Ignacio. “Antropología de Xavier Zubiri”. 1964. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. Tesis doctoral *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* realizada en la Universidad Complutense de Madrid. 1965.

Ellacuría, Ignacio. “Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri”. 1965. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”. 1966. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “El hombre y la verdad”. 1966. En Zubiri, Xavier. *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006.

Ellacuría, Ignacio. “Introducción a la filosofía”. 1966. En *Escritos Filosóficos I*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “El esquema general de la antropología zubiriana”. 1967-1968. En *Escritos Filosóficos II*. UCA, El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “El Hombre, realidad moral”. Curso en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, Universidad Simeón Cañas. 1968. Archivo Ignacio Ellacuría.

Ellacuría, Ignacio. “Moralidad de la actividad política”. Curso en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, Universidad Simeón Cañas. 1969. Archivo Ignacio Ellacuría.

Ellacuría, Ignacio. “Seguridad Social y Solidaridad Humana: Aproximación filosófica al fenómeno de la seguridad social”. En *ECA* 253. El Salvador. 1969.

Ellacuría, Ignacio. “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política”. 1969. En *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989) Escritos Políticos I*. UCA. El Salvador. 1991.

Ellacuría, Ignacio. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. 1970. En *Escritos Filosóficos II*. UCA. El Salvador. 1996.

Ellacuría, Ignacio. “*El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse”(Sic.). 1970. En *Cursos Universitarios*. UCA, El Salvador. 2009.

Ellacuría, Ignacio. “Filosofía y Política”. 1972. En *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989) Escritos Políticos I*. UCA. El Salvador. 1991.

Ellacuría, Ignacio. *Teología Política*. Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano. El Salvador. 1973.

Ellacuría, Ignacio. Curso “Filosofía y Política”. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 13. Entre 1972 y 1974.

Ellacuría, Ignacio. Curso “Ética y Política”. 1977. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 16.

Ellacuría, Ignacio. Curso “Ética Fundamental”. 1977. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 16.

Ellacuría, Ignacio. “El pueblo crucificado”. 1978. En *Misterium Liberationis II*. UCA. EL Salvador. UCA. EL Salvador. 2008. 3a reimpresión.

Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la Filosofía”. 1981. En *Veinte años de historias en El Salvador (1968-1989) Escritos Políticos I*. UCA. El Salvador. 1991.

Ellacuría, Ignacio. “La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política”. 1986. En *Cursos Universitarios*. UCA, El Salvador, 2009. 1986.

Ellacuría, Ignacio. “Zubiri, cuatro años después”. 1987. En *Estudios Filosóficos III*. UCA. El Salvador. 2001.

Ellacuría, Ignacio. “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. 1987. En *Escritos Filosóficos III*. UCA, El Salvador. 2001.

Ellacuría, Ignacio. “Utopía y Profetismo”. 1989. En *Misterium Liberationis I*. UCA. EL Salvador. 2008. 3a reimpresión.

Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. 1990. UCA. El Salvador. 2001. Antonio González recibió una de las primeras impresiones que tuvo el texto en 1984.

Ellacuría, Ignacio. Esquema “El hombre como termino de la evolución del ser vivo”. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 22. Sin Fecha (SF).

Ellacuría, Ignacio. Esquema “La aparición del hombre”. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 22. SF.

Ellacuría, Ignacio. Esquema “Filosofía y Religión”. Archivo Ignacio Ellacuría CMR. Caja 4 Carpeta 16. SF.

Ellacuría, Ignacio. Esquema “El seglar cristiano y la política”. Archivo Ignacio Ellacuría. SF.

Ellacuría, Ignacio. “Conclusiones sobre la teología de la liberación”. En *Escritos Teológicos IV*. UCA. El Salvador. 2001. SF.

Falla, Ricardo. “Subiendo a Jerusalén”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

Gracia, Diego. “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad. En Tellechea Idígoras, J. Ignacio (Editor). *Zubiri 1898-1983*. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco Vitoria, 1984.

Gracia, Diego. *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Labor Universitaria. Barcelona. 1986.

Gracia, Diego. “Inteligencia y Realidad”. 2007. Audio. En fundaciónzubiri.org (Marzo de 2011).

González, Antonio.”Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. En *ECA* 505-506. El Salvador. 1990.

González, Antonio. *Introducción a la práctica de la filosofía. Texto de iniciación*. UCA Editores. El Salvador. 2010. 14ª edición.

González Antonio. “Contexto histórico y biografía de Zubiri”. En fundaciónzubiri.org (Febrero de 2011).

González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. En *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. No. XXXV. España. 2008.

González, Antonio. “El eslabón aristotélico”. Audio. En fundaciónzubiri.org (Marzo de 2011).

Guidos Béjar, Rafael. *Asenso del militarismo en El Salvador*. UCA. EL Salvador. 1980.

Guidos Béjar, Rafael. “El Estado en el proceso de industrialización salvadoreño”. En Menjivar, Rafael. Cáceres Prendes, Jorge y Guidos Béjar, Rafael. *El Salvador: una historia sin lecciones*. FLACSO. Costa Rica. 1988.

Gutiérrez Garza, Esthela. “Economía, teoría e historia: la CEPAL y los estilos de desarrollo”. En Marini, Ruy Mauro y Millán Margarita. *Teoría Social Latinoamericana, Tomo II: Subdesarrollo y Dependencia*. Ediciones El Caballito. México. 1994.

Imhof, Paul y Biallowns, H. *La fe en tiempos de invierno: diálogos con Karl Rahner*. Editorial Descleé de Brouwer. Bilbao. 1989.

Krehm, William. *Democracia y Tiranías en el Caribe*. Unión democrática Centroamérica. México. 1949.

Maier, Martín. “Karl Rahner, el maestro”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*. UCA, El Salvador. 1999.

Metz, Johannes Baptist. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid. 1979.

Monreal, Edgar. *Pobreza material, obturación y actualización de posibilidades*. Tesis de Licenciatura. UNAM. México. 2008.

Mora Galiana, José. *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*. Nueva Utopía. Madrid. 2004.

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. 1914.

Parkman, Patricia. *Insurrección no violenta en El Salvador. La caída de Maximiliano Hernández Martínez*. Dirección de Publicaciones e Impresos. El Salvador. 2003.

Pérez Brignoli, Héctor. “La rebelión campesina de 1932 en El Salvador”. En Anderson, Thomas. *El Salvador 1932: los sucesos políticos*. San José: EDUCA. Costa Rica. 1976.

Pintor Ramos, Antonio. *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca. España. 1983.

Pose, Carlos. “Horizonte de la movilidad”. En fundaciónzubiri.org (Febrero de 2011).

Pose, Carlos. “Descripción y explicación”. En fundaciónzubiri.org (Febrero de 2011).

Samour, Héctor. “Filosofía y Libertad”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

Samour, Héctor. *Voluntad de Liberación*. UCA. El Salvador. 2006.

Sánchez Arias, Enrique Luis. “La ética en la política”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

Senent de Frutos, Juan Antonio. “Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

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

Sols Lucía, José. “Lo cristiano de la liberación”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

Sosa Rebolledo, Juan Pablo. “La constitución estructural de la filosofía de X. Zubiri y su dinamismo: el tiempo”. En Hernanz Moral, José Antonio (Editor). *Hombre, historia y globalización en el siglo XXI. Un diálogo desde X. Zubiri*. S y G editores. México. 2009.

Tirado, Víctor Manuel. “La formación fenomenológica”. Audio. En fundaciónzubiri.org (febrero 2011).

Turcios, Roberto. *Autoritarismo y modernización*. Dirección de Publicaciones e Impresos. El Salvador. 2003.

Valdés, Roberto. “La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría”. En *ECA* 577-578. El Salvador. 1996.

Valdés, Roberto. “La búsqueda filosófica inicial”. En Sobrino, Jon y Alvarado, Rolando. *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*. UCA. EL Salvador. 1999.

Vilas, Carlos. *Mercado, Estados y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. UNAM. México. 1994.

Walter, Knut. “Ideales igualitarios y autodeterminación, 1960 – 1972”. En Magaña, Álvaro (Coord.) *El Salvador: La República (1808-1999)*. Fomento Cultural Banco Agrícola. El Salvador. 2000.

Williams, Robert. *Export Agriculture and the Crisis in Central America*. University of North Carolina Press. EUA. 1986.

Whitfield Teresa. *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Universidad Centroamericana (UCA). El Salvador. 1998.

Zubiri, Xavier. *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I. La logique pure*. Este texto fue la tesis que escribió Zubiri para obtener el título de Doctor en Filosofía en el

Institut Supèrior de Philosophie de la Universidad de Lovaina. La tesis fue dirigida por L. Noël en 1921.

Zubiri, Xavier. "Sobre el problema de la filosofía" Segunda parte. 1933. En *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid. 2002.

Zubiri, Xavier. "Hegel y el problema metafísico". 1933. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "El ser sobrenatural: Dios y a deificación en la Teología paulina". En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición. Este es un texto de notas sobre el curso *Helenismo y Cristianismo*, ofrecido en la Universidad de Madrid entre 1934 y 1935.

Zubiri, Xavier. "Filosofía y Metafísica". 1935. En *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid. 2002.

Zubiri, Xavier. "En torno al problema de Dios". 1935. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "La idea de filosofía en Aristóteles". 1935. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "Sócrates y la sabiduría griega". 1940. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "Nuestra situación intelectual". 1941. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "El saber filosófico y su historia". 1941. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico". 1942. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid. 2006. Este texto es un curso que Zubiri impartió el 17, 24 y 31 de enero de 1974 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid.

Zubiri, Xavier. "La dimensión histórica del ser humano". 1974. En Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid. 2006.

Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. 1963. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 1998. 6ª Edición.

Zubiri, Xavier. *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2006. Curso impartido por Zubiri en 1966.

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. 1968. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 2006. 3ª edición. Este texto reúne una serie de conferencias que expuso Zubiri en 1968 con ese nombre.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia y Realidad. Inteligencia Sentiente*. 1980. Alianza Editorial, Madrid. 2006. 6ª edición.

Zubiri, Xavier. “Prologo a la traducción inglesa”. 1980. En *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 2007. 13ª edición.

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid. 1986. Los textos que componen este libro son de diferentes fechas.

Zubiri, Xavier. *Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental*. Alianza Editorial, Madrid. 1995. 2ª edición. Los textos que componen este libro son de diferentes fechas.

Zubiri, Xavier. *Cursos Universitarios I*. Editorial Alianza. Madrid, 2007. Los textos que componen este libro son de diferentes fechas. Cursos que dio en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en el periodo comprendido entre septiembre de 1931 y diciembre de 1935.

Zubiri, Xavier. *Cursos Universitarios II*. Editorial Alianza. Madrid, 2009. Cursos Universitarios dictados por Zubiri en la Universidad Central de Madrid durante el período académico 1932-1933, así como los impartidos en la Universidad Internacional de Santander durante los veranos de los años 1933 y 1934.

Páginas electrónicas.

fundaciónzubiri.org o zubiri.net (Fundación Xavier Zubiri).

zubiri.org (Fundación Xavier Zubiri Norteamericana).

<http://www.uca.edu.sv/filosofia/index.php?cat=19> (Depto. De Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”).

<http://www.uca.edu.sv/publica/eca/577art1.html> (Página electrónica de la Revista *ECA*).