



II Sección: Cardenal, Baró, Ellacuría y Zubiri: pensamiento y filosofía

La trascendencia como condición de hominización en la antropología filosófica de Ignacio Ellacuría

Luis Arturo Martínez Vásquez
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr
<https://orcid.org/0000-0003-1734-9498>

Recibido: 15 de enero de 2022
Aceptado: 22 de febrero de 2022

Resumen: El concepto de hominización en los escritos de Ignacio Ellacuría (1930-1989) tiene como punto de partida el paso de la filosofía tomista a la antropología trascendental propuesta por su maestro Karl Rahner en la que, en el proceso de aprehensión, el sujeto cognoscente y el objeto del conocimiento se imbrican mutuamente. De esta manera, se trata de sostener que la ontología fundamental propuesta por Rahner y el dinamismo del ser humano son puntos de partida para la construcción ellacuriana de una antropología filosófica en una etapa posterior de su pensamiento.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría; hominización; antropología filosófica; metafísica; evolución.

Hominization as evolving creation in Ignacio Ellacuría's philosophical anthropology

Abstract: The concept of hominization in the writings of Ignacio Ellacuría (1930-1989) has as its starting point the transition from Thomist philosophy to the Transcendental anthropology proposed by his teacher Karl Rahner in which the knowing subject and the object of knowledge are intertwined in the process of knowledge. In this way, it is a matter of sustaining that the fundamental ontology proposed by Rahner and the dynamism of the human being are starting points for the Ellacurian

Keywords: Ignacio Ellacuría; hominization; philosophical anthropology; metaphysic; evolution.



La antropología filosófica en los escritos de Ignacio Ellacuría

Dejando por fuera una interesante excepción que será objeto de análisis en este texto, el tema de la hominización en los escritos de Ellacuría se fundamenta en el análisis de lo que él mismo ha llamado “la antropología zubiriana”: una fundamentación metafísica de la antropología que supera las antropologías naturalistas e historicistas, y que parte de los datos de la ciencia contemporánea para comprender al ser humano en un primer momento como animal de realidades, pero desde una perspectiva trascendental como esencia abierta.

A pesar de que Xavier Zubiri (1898-1983) no dedicara un solo escrito al tema de la antropología ni utilizara siquiera este concepto en sus textos, para Ellacuría, ya desde “Naturaleza, Historia, Dios” (1942), pero principalmente desde “Sobre la Esencia” (1962), su maestro ha planteado una reflexión antropológica que permite adentrarse en la singularidad cualitativa del ser humano sosteniendo las diferencias estructurales que existen entre los demás seres vivos y el humano.

Así, encuentra en *Sobre la esencia* una propuesta filosófica que supera las expectativas de establecer una relación entre la escolástica y las nuevas formas de hacer filosofía; un planteamiento “meta-aristotélico y trans-escolástico” que con “absoluta originalidad creadora” ofrece una resolución a las cuestiones que la escolástica había dejado pendientes, al punto de presentar una “totalidad” para abarcar el tema de la esencia de frente a los esfuerzos inconclusos del siglo XX y para desvelar “la estructura misma de la realidad” (Ellacuría, 2007, p. 56-57).

En los textos correspondientes a esta época es posible identificar que Ellacuría extrae de los textos de Zubiri las temáticas antropológicas fundamentales, las sistematiza, sustenta y justifica; a la vez que las ubica dentro de las principales te-



máticas de la antropología filosófica de la época y sus representantes. De esta manera, y principalmente en los textos más maduros de esta época, realiza una síntesis antropológica de su maestro hasta el punto de considerarla “una metafísica de la realidad humana” (Ellacuría, 2007d, p. 515; 2007b, p. 537; 2007c, p. 594. 618.) que frente a los extremos de las antropologías del siglo XX soluciona -no media ni concilia- los extremos de las corrientes de pensamiento que entre los diferentes sistemas la antropología filosófica del siglo XX ha propuesto (Cf. Ellacuría, 2007c, pp. 588-589; 2007b, p. 537).

Y en esta metafísica intramundana, lo metafísico no puede interpretarse como opuesto a lo físico, en el sentido en que las cosas en tanto estructuras formales y últimas de realidad pueden cumplir una consideración metafísica, y en tanto que reales son objetos de consideración *positiva* en tanto científica. Así: “(...) lo físico-positivo puede dar paso y debe dar paso a una consideración de lo físico-metafísico” (Ellacuría, 2007c, p. 566-567.). De esta manera, existe, a juicio del autor, una estrecha interacción entre antropología y metafísica, en tanto una requiere de la otra para explicitar sus contenidos (Cf. Ellacuría, 2007b, p. 538).

Los escritos juveniles de Ellacuría y la antropología filosófica

Sin embargo, la preocupación por la antropología filosófica en el vasco-salvadoreño se encuentra desde sus primeros escritos filosóficos a partir del año 1956 en los que se dedica a la búsqueda de un humanismo cristiano a partir del cine y la poesía, profundizando los textos de Ángel Martínez y posteriormente en el análisis de autores como Henry Bergson, Tomás de Aquino y el tomismo, José Ortega y Gasset, Joan Maragall, Maurice Blondel, Julián Marías, Jean Paul Sartre, Martin Heidegger entre otros. En estos últimos autores ha sido recurrente la búsqueda del análisis de los temas relacionados con la relación cuerpo y alma, el análisis de la definición del concepto clásico del ser humano como animal racional,



pero principalmente en la búsqueda del ser del hombre como ente histórico y de la vida como ser del ser humano.

En esta etapa hay una preocupación evidente por realizar y sustentar lo que se podría denominar “antropología implícita” a partir del ser humano individual; en donde el punto de partida será la vida individual, que es existir para sí mismo; así como el yo-sujeto que se diferencia del viviente animal en su capacidad de hacer subjetivas las necesidades que su propio organismo le exige. Esta antropología individual irá adquiriendo con el pasar de los años características más sociales y comunitarias que sustentarán las tesis esbozadas en sus etapas posteriores.

Además, el marcado interés en los temas antropológicos también se evidencia en sus escritos teológicos, que según Alvarado (2002) inician en 1968 (Cf. p. 449), en los que desde una profundización filosófica de los conceptos propios de ser humano, alma, espiritualidad, violencia, religación, utopía y liberación entre otros propone una teología historizada en función de la liberación de los pueblos oprimidos.

El texto titulado *Hominización*

Es en este sentido que el texto que fue inédito durante la vida del filósofo de San Salvador y publicado de manera póstuma en el último tomo de sus Escritos Teológicos intitulado “Hominización” (Ellacuría, 2002b), realiza una profundización esquemática y sustantiva de un texto que en el año 1961, Karl Rahner publica junto al antropólogo Paul Overhage titulado “El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre” (Rahner y Overhage, 1973).



El propósito principal de estos autores será la búsqueda de una adecuada confluencia entre la Encíclica Humani Generis del año 1950 -que refiere entre otros temas a la necesaria utilización de la filosofía tomista como método para acceder al conocimiento verdadero y establece criterios para admitir un evolucionismo moderado en la doctrina católica- y los avances científicos de la época con relación al origen del ser humano, esto mediante la profundización filosófica y teológica de la temática de la hominización. En el prólogo del texto en cuestión, Rahner afirma que el texto base de los tres apartados dedicados a la cuestión teológica por él elaborados constituyen una contextualización teológica al tema central de los novedosos aportes de la antropología acerca del tema de la hominización, y que se encuentra basado en un informe que presentó previamente en 1958 a una asamblea de teólogos y científicos.

Ellacuría, por su parte en “Hominización”, se centra en los tres apartados dedicados al tema teológico redactados por Rahner en el texto antes mencionado. Se trata de una serie de apuntes que siguen de manera ordenada el hilo conductor de la argumentación teológica de la hominización. En este sentido, partimos de la consideración de que Ellacuría ha tenido acceso al informe presentado por Rahner, a pesar de que no lo indique expresamente en su manuscrito, y ha procurado extraer de él aquellas ideas que le permitan ir elaborando una antropología capaz de dialogar con los importantes descubrimientos científicos de su época, pero manteniendo una cercanía ideológica con el Magisterio católico; lo que permitiría suponer que el texto no fue redactado en año 1967 como se indica en la publicación de sus obras completas, sino entre 1958 y 1962 durante sus estudios teológicos en la Universidad de Innsbruck.

Durante estos años se encontrará con Rahner, y a partir de ahí se convertirá en un derrotero ideológico de su propuesta filosófica y teológica (Cf. Cardenal, 1999, pp. 43-44; Falla, 1999, p. 28). Su influjo en los escritos de la teología madura de



Ellacuría han sido objeto de profunda discusión (Cf. Maier, 1996; 1998; 1999; 2005), y han dejado claro que su producción teológica asume las ideas de su maestro, las posiciona de manera privilegiada en el entramado de su teología y las aplica al contexto propio de violencia y opresión que vivió en sus últimos años.

A partir de lo anterior, el presente escrito, más que señalar las diferencias o novedades del pensamiento ellacuriano de frente al de su maestro, pretende extraer las categorías antropológicas que ha utilizado en este texto y proponer que estos constituyen un punto de partida en la configuración de la antropología filosófica que a partir del año 1964 irá elaborando principalmente desde la filosofía de Xavier Zubiri; principalmente a partir de la lectura de *Sobre la Esencia* a inicios de 1963, lectura que le permitirá un replanteamiento de las concepciones filosóficas clásicas, pero a la vez una interpretación novedosa de la manera de comprender estas concepciones.

La escolástica en los textos de Ellacuría

Durante su primera época de producción filosófica, es posible identificar una cercanía directa de los textos de Ignacio Ellacuría con la filosofía escolástica (Cf. Ellacuría, 1996a, 1996c, 1996b). Motivado principalmente por su formación como sacerdote jesuita y a partir del contexto propio de su época y sus ocupaciones como estudiante de la vida religiosa y después en el ámbito de la formación católica, Ellacuría ejerce su trabajo inicial como filósofo tomando estas ideas, ya sea para desarrollarlas en sus textos aplicarlas como metodología de trabajo o bien algunos años más adelante, para realizar una crítica de esta propuesta.

En el caso de sus escritos teológicos, este sustrato conceptual es menos identificable, aunque no completamente ausente¹, probablemente porque su producción teológica se desarrolla posterior a la realización del Vaticano II (1962-



1965), lo que ha significado la posibilidad de una utilización más diversa de propuestas filosóficas en el seno de la producción teológica católica.

En este sentido, los “locis theologicis” de Melchor Cano (1509-1560); han tenido un gran influjo en la teología católica previa al Vaticano II, puesto que:

(...) constituye una magnífica síntesis y ordenamiento de la tradición patristica anterior; recoge y utiliza en su construcción teológica la gran tradición escolástica medieval; y además añade las buenas aportaciones de dicha teología desde Santo Tomás hasta mediados del siglo XVI. Pero, sobre todo, se hace presente en su trabajo teológico el elemento cultural aportado por el Humanismo renacentista, que supone un importantísimo avance en casi todos los campos científicos, también en teología. (Belda Plans, 2013, p. 34)

De ahí que, tanto por el contexto eclesial propio de la época, así como también por su profunda raigambre humanista, no sea extraño comprender el influjo de esta argumentación por parte de Ellacuría en sus escritos juveniles.

Se trata de una aproximación desde la metafísica clásica en la que los conceptos de substancia², evolución, hominización o materia son asumidos y presentados desde una profundización de las categorías de la filosofía griega de una manera muy particular. Efecto de esto será la estructura de la presentación de las temáticas, así como el punto de partida de la relación entre la teología y la filosofía. En este sentido, el desarrollo de los presupuestos filosóficos está en función de explicitar la temática teológica de fondo.

Así, la revelación como suprema instancia del conocimiento también se evidencia en campos que le competen al conocimiento científico. Y dado que ambos conocimientos, si bien no pueden ser equiparados según este esquema, sí aportan desde su especificidad al conocimiento del mundo datos verdaderos. De ahí que, en caso de un conflicto de dos verdades, este conflicto será considerado



como aparente, y en algún sentido en este caso, el científico no tiene autonomía absoluta en sus resultados (Cf. Ellacuría, 2002b, p. 331-332). Hay, entonces una supeditación del conocimiento científico a lo que la instancia suprema debe aportar al menos en dos sentidos: en primer lugar, en tanto la ciencia deberá ceder en sus resultados (norma negativa) a la revelación; pero también, en tanto la Revelación aporta datos específicos al conocimiento científico profano³.

Por lo tanto, la confluencia de la teología y el desarrollo científico en el tema de la evolución humana permite al autor dilucidar la manera en la que la ciencia puede aportar a la reflexión teológica: la ciencia es también “ancilla” de la teología en el sentido en que su pragmatismo le impide acceder a un grado de certeza como el que le otorgaría la revelación.

La fuente para conocer acerca del ser humano es evidentemente la revelación; es decir, esta es comprendida por el autor como *verdad de fe*. Además, es menester señalar que este planteamiento metodológico de Ellacuría evidencia una visión positiva de la teología respecto de lo humano: el ser humano es también objeto de la teología, no solo en tanto creatura e imagen, sino en tanto fuente de conocimiento de lo revelado divinamente y en último término, *socio de Dios*.

La utilización de esta metodología escolástica se encuentra, a nuestro entender, estrictamente relacionada con el asunto de marras; ya que el tratamiento de un tema que estaba iniciando a discutirse en el ámbito católico, que poseía un nivel de complejidad en lo que concierne a la interacción de las diversas disciplinas que se planteaban esta problemática, debía necesariamente abordarse desde la propuesta metodológica clásica del catolicismo occidental. De hecho, es la misma “*Humani Generis*” la que defiende y recalca la importancia de la teología tomista⁴ como ya se ha mencionado.



Unido a lo anterior, Ellacuría busca propiciar, a través del método escolástico, una articulación entre las categorías de la filosofía cristiana (materia-forma, ente-esencia) y la teología existencial de Karl Rahner.

Devenir y autosuperación

Para lograr una explicación adecuada a la hominización tal como ha sido planteada por la ciencia, es menester de la filosofía explicar cómo se da el devenir⁵ en la realidad, y al mismo tiempo, de qué manera la causa eficiente del devenir ha operado como causa primera de la realidad, toda vez que suponer la intervención del ser absoluto en diferentes momentos -como la creación de almas individuales o en el paso del animal al ser humano- supondría por consiguiente una reducción de este a causas segundas. Por lo tanto, será necesario justificar que “Dios es poderoso para crear también un mundo evolucionista” (González Faus, 1987, p. 53) en el que los actos divinos no se conviertan en los propios de un demiurgo.

El devenir de lo finito es “el activo acercamiento asintótico a lo más alto” (Ellacuría, 2002b, p. 348), es autosuperación y autotranscendencia: el sujeto, al realizar el acto de conocer opera un proceso a manera de espiral de autosuperación, que en función de la posesión del ser se convierte también en autotranscendencia real, en tanto determina “(...) que lo producido es recibido por el mismo sujeto al que determina” (Ellacuría, 2002, p. 355). Así, el absoluto ser, al ser causa del movimiento en tanto automovimiento, resulta ser la causa primera de la realidad, y por lo tanto, del devenir.

A partir de esto, un ente finito puede producir más de lo que es, y: “puede llegar en ocasiones a (generar) una nueva esencia” (Ellacuría, 2002b, p. 357). De esta manera, “la hominización supone, en el proceso del devenir, un salto



esencial, cualitativo, una autotrascendencia de grado hasta entonces no dado” (De La Pienda, 1982, p. 293) en tanto proceso biológico en el que los progenitores producen seres de su propia especie, pero también permite procesos de autosuperación en los que se producen seres cualitativamente diferentes (seres humanos que engendrarán a su vez otros seres humanos), sin la necesaria intervención de un ser superior en estos saltos.

La pluralidad-unidad del mundo

De frente a los datos que tanto la ciencia pueda aportar, pero principalmente lo que la revelación ilumina en relación con el mundo, es posible inferir, de acuerdo con los autores citados, la imposibilidad de reducir lo que existe a pura materialidad, toda vez que el científico no cuenta con los insumos suficientes para definir la complejidad que significa la materia, y las explicaciones filosóficas que devienen de un paradigma estrictamente material de la realidad desembocan en un idealismo que supone la identificación del ente con la materia. El ente es criterio de unidad en la pluralidad, pero no de reduccionismo idealista. Así, la realidad, compuesta por espíritu y materia, es una pluralidad y en su interpretación debe evitarse suponer un dualismo irreductible: ni reduccionismo idealista, ni dualismo irreconciliable.

De lo anterior se desprende la necesidad apriorística del concepto de espíritu de frente a la materia en tanto esta no resulta reductible ni da cuenta de la complejidad y diversidad que supone la realidad. El espíritu -en tanto realidad propia, originaria y no derivable de ninguna otra cosa-, al incluir esencialmente una relación trascendental refleja de mejor manera la razón de todo lo que existe: “la realidad primitiva y originaria es esta unidad. Ella denota y afirma ya la íntima relación y ‘parentesco’ entre sujeto y objeto, dando también derecho a poner al



sujeto y al objeto bajo un solo concepto y una palabra común” (Rahner & Overhage, 1973, p. 50).

Así, el mundo material de frente al espíritu es un momento aposteriorístico que se encuentra imposibilitado de dar cuenta de la unidad de la realidad originaria; así como de saltar a grados superiores, pero que en último caso resulta perfeccionado en cuanto la perfección del espíritu se da en lo material. Más aún, desde esta perspectiva, el ser humano resulta ser comprobación directa de la unidad entre espíritu y materia:

Si la esencia del hombre es algo originario e indeducible de otras cosas y con todo un momento en la historia del mundo que tiene su origen dentro de la totalidad de este mundo, no puede entenderse espíritu y materia como dos magnitudes disparatadas. (Ellacuría, 2002, p. 342)

Hay, por tanto, en el ser humano un parentesco entre espíritu y materia como lo hay entre objeto y sujeto; una interacción inseparable que ve su máxima expresión en el ser humano.

La autosuperación como forma de dinamismo de lo humano

Rahner elabora un concepto de ser humano desde la ontología fundamental que se autocomprende como sujeto trascendental. Ontología fundamental debe ser entendida como “la analítica existencia de ‘este hombre concreto’, de este ‘existente’ de este ‘presente’. El Dasein, siguiendo la terminología de Heidegger” (Rahner 1940, citado por Baena, 2005, p. 359).

En el fondo, la propuesta metafísica es, por tanto, pregunta por el ser; de tal manera que la antropología tiene la tarea de preguntarse:



¿Qué clase de ‘ser’ es el hombre en cuanto que él mismo es el investigador del ser como tal y total? ¿Por qué el hombre al ser cognoscente de cualquier objeto debe volverse sobre sí mismo y sobre sus propias condiciones de posibilidad de ponerse él mismo esta pregunta, en lugar de ir directamente a los objetos del conocimiento? (Baena Bustamante, 2005, p. 360)

Y es que para Rahner el ser es preexistente en el conocimiento a cualquier cosa objetual y el ser humano está ligado directamente al ser, toda vez que el conocimiento depende tanto del objeto que se busca conocer, como “de la estructura esencial del sujeto cognoscente” (Rahner, citado por Weger, 1982, p. 36). Esto significa que hay una *versión* del sujeto que pregunta en objeto de la pregunta, lo que permite comprender este proceso ontológico fundamental a su vez como un proceso antropológico trascendental.

Así, lo trascendental radica en el condicionamiento entre lo apriorístico de la subjetividad y el objeto del conocimiento, al punto de que el proceso de aprehensión del sujeto que conoce es por tanto conocimiento de las estructuras metafísicas del objeto en sí, colocando lo trascendental por encima de la experiencia empírica, ya que “la subjetividad apriorístico-trascendental es, por tanto, la apertura del hombre -en cuanto sujeto trascendental- a Dios mismo” (Baena Bustamante, 2005, p. 361).

Por lo tanto, el ser humano vuelve sobre sí mismo para aprehender lo que está fuera de sí, pero esto solo se lograría si el ser absoluto se da previamente en cada experiencia; dicho de otro modo: lo trascendental del ser humano radica en la experiencia subjetiva de lo que tiene frente a sí, dejando de lado con esto las deducciones lógicas y prejuicios religiosos que no forman parte de este ámbito de lo trascendental.



Así, lo trascendental a priori y la experiencia a posteriori se imbrican con el ser humano de tal forma que toda experiencia lleva de suyo una estructura trascendental que condiciona su saber y su actuar, y por consiguiente, su ser. Esto es, efectivamente, un dinamismo propio del ser humano que le permite ir más allá de su propia realidad, siempre dentro de los límites que su propia corporalidad le ofrece.

La unidad del ser humano

Con lo que se ha presentado acerca de la unidad de lo existente, no es posible suponer en la génesis del ser humano la intervención de dos principios independientes entre sí: por una parte, la creación divina como proceso propio del espíritu y por otra la evolución como causa de la materia, que en un devenir constante produce la diversidad material de cuanto existe, incluido en este el cuerpo del ser humano.

Ellacuría insiste reiteradamente en este aspecto en la noción bíblica (y por lo tanto para él revelada y con prioridad epistemológica) de que “el hombre procede de la tierra”(Ellacuría, 2002, p. 333, 334, 338, 340); , afirmando con esto la unidad del ser humano y su inequívoca relación total con lo material: si el ser humano es unitivo, esto significa necesariamente que su constitución espiritual es también *tierra*; no es un ángel, ya que su terrenalidad trae consigo una condición material ineludible; pero tampoco es un animal, en tanto posee una experiencia trascendental a priori.

Por lo tanto, el ser humano es, entonces, “substancialmente uno y a esta unidad se orienta y subordina ontológicamente la pluralidad que hay en él” (Ellacuría, 2002, p. 333). Así, la unidad imposibilita una comprensión escindida dualista del



ser humano, pero la pluralidad permite distinguir el alma inmaterial y creada del cuerpo; principalmente porque como lo afirmará Rahner, la corporeidad “es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu” (Rahner & Overhage, 1973, P. 55).

La hominización

En este sentido, la hominización desde la perspectiva de Ellacuría no es un proceso, sino más bien, y ante todo un momento; en este, brota el *primer hombre*, como arquetipo complejo que contenía de previo y en potencia la objetivación histórica del ser humano de hoy. Y en este momento de hominización, la condición determinante de la existencia del ser humano desde seres no hominizados radica de manera definitiva en la trascendencia, como manifestación externa de un proceso que hunde sus raíces en la situación interior del ser humano:

La máxima diferencia esencial en lo finito se da entre el espíritu y el no espíritu, entre la trascendencia de la amplitud indefinida como condición de posibilidad de la vida más primitiva del hombre y la finitud por principio del horizonte consciente, finitud que se oculta a sí misma. Si se da esa trascendencia, se da el hombre; si no se da, tenemos el animal, por muy inteligente que parezca. (Ellacuría, 2002, p. 362)

A partir de lo anterior queda evidente que en este momento del pensamiento, hominización y evolución son conceptos relacionados, pero no son sinónimos; ya que desde esta perspectiva la evolución como proceso histórico de lo material al espíritu engloba el proceso de automovimiento (biológico) – autosuperación (espiritual) – autotrascendencia (divina), en el que la materia como *espíritu congelado*, de manera discontinua y condicionada tiende en dirección al espíritu;



en el que aparece *el primer hombre*, a pesar de que no es posible determinar de manera cronológica el momento de su aparición.

Conclusiones

El texto inédito titulado *Hominización* permite visualizar con claridad el pensamiento del filósofo vasco-salvadoreño propio de la primera etapa de su pensamiento que ha sido denominada de juventud. Primeramente, esto se evidencia en el desarrollo del método teológico propio de la escolástica, partiendo de una deducción trascendental, que con el pasar del tiempo se convertirá en un análisis más inductivo-fenomenológico del ser humano. La división de las temáticas en criterios bíblicos, magisteriales, teológicos y científicos, propio de los lugares teológicos de Melchor Cano evidencian la utilización de la metodología escolástica de Ellacuría en el texto que hemos analizado. Además, el texto refiere a un momento en que Ellacuría está absorbiendo las novedosas propuestas de Rahner sobre la relación entre filosofía y teología, fe y ciencia, cuerpo y alma, así como un paso del tomismo a la filosofía existencial de Rahner.

Hay, por lo tanto, suficientes razones para suponer que *Hominización* ha sido un texto elaborado antes de 1963, fecha en la que el filósofo vasco-salvadoreño asume con vigor los presupuestos antropológicos de *Sobre la esencia* y que se verán reflejados en las obras escritas posterior a esta fecha. Y es que consideramos que este dato resulta relevante en tanto permite comprender con mayor precisión que es el año 1964 en el que Ellacuría lleva a cabo un nuevo proyecto filosófico-antropológico a partir de la propuesta de Zubiri.

Así, se puede pensar en una continuidad en la propuesta filosófica ellacuriana de una antropología filosófica con un carácter marcadamente metafísico, que se



visualiza en primer momento en el desarrollo de las tesis antropológicas de Rahner, y luego verá su desarrollo más amplio a partir de las tesis antropológicas de Xavier Zubiri. De alguna forma, la pregunta por la hominización en el ámbito teológico a partir de las discusiones de esta temática entre los años 1958 y 1961 ha llevado a Ellacuría a plantearse con seriedad la necesidad de una concepción de lo humano unitiva y dinámica.

El ser humano uno y total es caracterizado a partir de una distinción entre alma y cuerpo, en donde la materia está emparentada con el espíritu; y en la búsqueda de una solución al tema de la pluralidad de la que deviene su complejidad, afirma la corporalidad como un momento de la realización del espíritu.

Este dinamismo le permite trascender su propia realidad, y de la misma manera generar un proceso de autotranscendencia activa la cual puede explicar, a partir del automovimiento y la autosuperación, el proceso evolutivo sin la intervención del ser superior en diferentes momentos tales como la creación de las almas individuales.

Notas

- 1 De manera más precisa es importante aclarar que en los escritos de Ellacuría la utilización del método escolástico no se encuentra de manera directa en ningún texto. Lo que se evidencia -además de los textos ya referidos que analizan el tomismo- es una implementación metodológica en muy pocos textos que dan cuenta de la cercanía del autor con esta temática. Específicamente, en los textos inéditos que han sido publicados en el tomo IV de sus Escritos Teológicos, se podrían mencionar los textos escritos de manera más temprana; a saber: *Religiones no cristianas en K. Jaspers* y *K. Rahner*, *Christus sacerdos in ara crucis Deo obtulit* y *Hominización* (Ellacuría,



2002c, 2002a, 2002b). En estos textos se puede observar cómo la organización de las temáticas ofrece un desarrollo temático que permite dar lugar a cada uno de los niveles de la teología que se explicarán a continuación.

- 2 Además del texto que estamos analizando y los informes que Ellacuría envía a su Viceprovincial Luis Achaerandio entre 1961 y 1963 (Cf. Ellacuría, 1999), el concepto de *substancia* (con *b*) y sus derivados (principalmente substantividad) es utilizado por Ellacuría durante un período muy corto de tiempo en sus escritos. Específicamente se encuentra en uno de sus escritos del año 1964; a saber, *Antropología de Xavier Zubiri*, que constituye el primer esfuerzo por proponer y sistematizar una antropología filosófica desde la filosofía de su maestro. Este dato resulta relevante, ya que en *Sobre la esencia*, Zubiri había problematizado el concepto aristotélico de sustancia (sin *b*) y propuesto el de substantividad como "estructura radical de toda realidad" que "expresa la plenitud de autonomía entitativa" del cual "la esencia es un momento propio" (Zubiri, 1985, pp. 87-88), lo que Ellacuría ha calificado como una "radical novedad metafísica" en su tesis doctoral (Ellacuría, 1965, p. 6).

Valga mencionar, también, que es en este texto del año 64 en el que por única vez en sus escritos Ellacuría coloca al pie de página una referencia del texto alemán *El problema de la hominización* de Rahner; en el contexto de explicar la unidad primaria de cuerpo y alma que constituye al ser humano entendiendo al alma como acto de la materia prima (Cf. Ellacuría, 2007^a, p. 131).

- 3 Esta consideración metodológica, propia de la teología occidental hasta la primera mitad del siglo XX es también un rasgo característico de la Escuela de Salamanca. El mismo Cano afirmará: "(...)no mezcla el teólogo las cosas superiores y las inferiores, las divinas y las humanas, sino que compone aquellas con estas articulada, clara e ingeniosamente, y une unas a otras para que se iluminen entre sí, no para que se oscurezcan" (Cano, 2000, XII, 1, p.



106).

- 4 Al respecto del ejercicio de la teología la *Humani Generis* expresa que “(...) este oficio sólo será cumplido bien y seguramente, cuando la razón esté convenientemente cultivada, es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía, que es como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas, y que, por consiguiente, goza de una mayor autoridad, por que el mismo Magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos, manifestados y precisados lentamente, a través de los tiempos, por hombres de gran talento, para comprobar la misma divina revelación. Y esta filosofía, confirmada y comúnmente aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y genuino valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos —a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad— y, finalmente sostiene que se puede llegar a la verdad cierta e inmutable”. Y más adelante insiste en que: “(...) por la experiencia de muchos siglos sabemos ya bien que el método del Aquinatense se distingue por una singular excelencia, tanto para formar a los alumnos como para investigar la verdad, y que, además, su doctrina está en armonía con la divina revelación y es muy eficaz así para salvaguardar los fundamentos de la fe como para recoger útil y seguramente los frutos de un sano progreso” (Pío XII, 1950, 23-25).
- 5 Durante la etapa de juventud, Ellacuría trabajará el tema del devenir desde el análisis de los presocráticos y su relación con el ser desde una perspectiva muy similar al texto *Hominización*, en un interesante y extenso texto (Ellacuría, 1996a) publicado en 1956. Posteriormente en textos redactados entre 1973 y 1976 se evidencia una progresión de este concepto, a la vez que el influjo directo de la filosofía zubiriana, con la apropiación del concepto de devenir a partir de la superación de la noción propuesta por la filosofía antigua, y una crítica de la filosofía de Hegel y Marx (Ellacuría, 1990, 2009b, 2009a).



Bibliografía

- Alvarado, R. (2002). Bibliografía teológica de I. Ellacuría. En A. E. Sánchez (Ed.), *Escritos Teológicos tomo IV* (pp. 449–458). UCAEditores.
- Baena Bustamante, G. (2005). El método antropológico trascendental. *Theologica Xaveriana*, 155, 351–378.
- Belda Plans, J. (2013). *Melchor Cano. Teólogo y humanista (1509-1560)*. Fundación Ignacio Larramendi.
- Cano, M. (2000). *De locis theologicis* (J. Belda Plans (ed.)). BAC Maior.
- Cardenal, R. (1999). De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros. En J. Sobrino & R. Alvarado (Eds.), *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”* (pp. 37–52). Editorial Sal Terrae.
- De La Pienda, J. A. (1982). *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la Realidad Histórica* (A. González Fernández (ed.); 2da reimpr). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (1996a). El despertar de la filosofía. En *Escritos Filosóficos Tomo I* (pp. 47–108). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (1996b). El tomismo, ¿es un humanismo? En *Escritos Filosóficos Tomo I* (pp. 387–396). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (1996c). Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset). En *Escritos Filosóficos Tomo I* (pp. 223–250). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (1996d). Tomás de Aquino, intelectual católico. En *Escritos Filosóficos Tomo I* (pp. 329–336). UCAEditores.



- Ellacuría, I. (1999). Conversaciones con Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (pp. 19–51). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2002a). Christus sacerdos in ara crucis Deo obtulit. En A. E. Sánchez (Ed.), *Escritos Teológicos tomo IV* (pp. 365–400). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2002b). Hominización. En *Escritos Teológicos tomo IV* (pp. 331–364). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2002c). Religiones no cristianas en K. Jaspers y K. Rahner. En A. E. Sanchez (Ed.), *Escritos Teológicos tomo IV* (p. 365). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007a). Antropología de Xavier Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (pp. 71–148). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007b). Antropología de Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (2da edición, pp. 537–553). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007c). Carta de I. Ellacuría a X. Zubiri (23 de febrero de 1963). En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (2da ed., pp. 55–58). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007d). Introducción crítica a la antropología de Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (2da edición, pp. 555–664). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2007e). La antropología filosófica de Xavier Zubiri. En C. Molina Velázquez (Ed.), *Escritos Filosóficos Tomo II* (2da edición, pp. 515–536). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2009a). Curso de Metafísica. En H. Samour & L. Alvarenga (Eds.), *Cursos Universitarios* (pp. 143–252). UCAEditores.
- Ellacuría, I. (2009b). Hegel y el método dialéctico. En L. Alvarenga & H. Samour (Eds.), *Cursos Universitarios* (pp. 41–112). UCAEditores.
- Falla, R. (1999). Subiendo a Jerusalén (Semblanza). En J. Sobrino & R. Alvarado



(Eds.), *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”* (pp. 27–36). Sal Terrae.

González Faus, J. I. (1987). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (3ra ed.). Editorial Sal Terrae.

Maier, M. (1996). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, 39, 233–255.

Maier, M. (1998). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II). *Revista Latinoamericana de Teología*, 44, 163–187.

Maier, M. (1999). Karl Rahner, el maestro. En J. Sobrino & R. Alvarado (Eds.), *Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”* (pp. 143–160).

Maier, M. (2005). Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación. *Theologica Xaveriana*, 155, 395–412.

Pío XII. (1950). *Carta encíclica Humani Generis del sumo pontífice Pío XII sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica.*

Rahner, K., y Overhage, P. (1973). *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre.* Aldus S.A, Artes Gráficas.

Weger, K. H. (1982). *Karl Rahner, Introducción a su pensamiento teológico.* Herder.

Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia.* Alianza Editorial.

