

Héctor Samour

El realismo materialista abierto de Xavier Zubiri y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría

Resumen: *El artículo analiza los principales argumentos del pensamiento filosófico zubiriano desde la interpretación de Ignacio Ellacuría con el fin esclarecer la forma en que sus tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas se asumen en la construcción de la concepción de la realidad histórica y en la idea de la función política y liberadora de la filosofía.*

Palabras clave: *realismo, materialismo, praxis, realidad histórica, filosofía liberadora*

Abstract: *The article analyzes the main arguments of zubirian philosophical thought since the interpretation of Ignacio Ellacuría to clarify the way in which his metaphysical, anthropological, and epistemological theses are assumed in the construction of the conception of historical reality and in the idea of the political and liberating function of philosophy*

Keywords: *realism, materialism, praxis, historical reality, liberating philosophy*

1. Introducción

Ya es sabida la influencia de Xavier Zubiri en el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría y la forma en que asumió sus principales tesis filosóficas sobre la realidad, la inteligencia y la persona con el fin de dar cuenta, con toda su complejidad,

de la estructura y del dinamismo de la realidad histórica, entendida como objeto y punto de partida de su teología y de su filosofía de la liberación (Samour, 2003). Ellacuría considera fundamentales esos tres temas de la filosofía zubiriana: El *tema de la realidad*, desarrollado principalmente en *Sobre la esencia* (Zubiri, 1962), obra que la evalúa como el primer intento sistemático por conceptualizar filosóficamente lo que es en realidad la estructura y lo que es la realidad desde la idea de estructura; el *tema de la inteligencia*, desarrollado definitivamente en la trilogía de la inteligencia sentiente, obra en la que, según Ellacuría, se presenta “la unidad trans-idealista y trans-materialista” de los dos momentos de la inteligencia humana; y el *tema de la persona* humana como realidad personal, una realidad ligada a todas las cosas reales pero religada a la realidad misma como fundamento de su propia vida personal (Ellacuría, 1978, pp. 949-950).

Este artículo lo dedicaré al análisis de la interpretación ellacuriana de estos tres grandes temas del pensamiento zubiriano para esclarecer la forma en que sus tesis centrales se integran en la construcción de su concepción de la realidad histórica (Ellacuría, 1990a) y en su idea de la función política y liberadora de la filosofía (Ellacuría, 1972; Ellacuría, 1985).

Ellacuría utiliza el término “realismo materialista abierto” para caracterizar la filosofía de Zubiri, que si bien es una caracterización que discrepa abiertamente de otras interpretaciones que se han hecho del realismo zubiriano, no se trata de



algo arbitrario y sin fundamento. En primer lugar, porque dicha caracterización responde a una interpretación del pensamiento de Zubiri condicionada por un interés crítico-emancipador de cara a las exigencias de la realidad en un contexto histórico determinado. En segundo lugar, porque tiene un fundamento en la totalidad de la obra zubiriana y no solamente en *Sobre la esencia*, como algunos zubirianos lo han sostenido (González, 2009).

Ellacuría comenzó a gestar esta interpretación desde la elaboración de su tesis doctoral sobre la principalidad de la esencia en Xavier Zubiri (Ellacuría, 1965), y no la modificó sustancialmente incluso después de la publicación de la trilogía zubiriana sobre la inteligencia, en la que había colaborado estrechamente con el autor. Todavía en 1987, cuatro años después de la muerte de Zubiri y dos años antes de su asesinato, Ellacuría afirmaba que si bien “Zubiri no habla expresamente de los asuntos ciudadanos o políticos [...] sabe de la importancia de esos asuntos y forja un pensamiento que en su *realismo materialista abierto o transcendente* posibilita ir a ellos, incluso lanza hacia ellos para poder aprehender lo que contienen de realidad” (Ellacuría, 1987, p. 2).

Ellacuría considera así *Sobre la esencia* y la trilogía de la *Inteligencia sentiente* como las dos grandes obras filosóficas de Zubiri y también que ambas en su complementariedad, ofrecen el entramado último y radical de su pensamiento. Todo el análisis de lo que Zubiri entiende por realidad se encuentra en *Sobre la esencia*. Sin embargo, sólo con el complemento de la trilogía *Inteligencia sentiente* se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en aquélla (Ellacuría, 1981a; Ellacuría, 1983).

1. El realismo zubiriano según Ignacio Ellacuría

Desde un principio Ellacuría está claro que la superación zubiriana del idealismo no consiste en la afirmación de un realismo ingenuo ni de un realismo crítico, sino de un realismo *sui generis* (*reísmo*) (Zubiri, 1980, p. 173) que se justifica en una teoría de la inteligencia que no reincide con el problema del puente que ha de trazarse entre un sujeto y un objeto separados abismáticamente, sino que trabaja con los conceptos de *verdad real* y de

actualización, partiendo del hecho de la implicación intrínseca de inteligencia y realidad, lo cual le lleva a proponer una nueva idea del inteligir humano y de la realidad tanto en sí mismos como en su aplicación a la materia, a la realidad humana, a la historia y a Dios (Ellacuría, 1987, p. 2).

Se trata de una filosofía que supera radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber realizado dos desviaciones fundamentales de toda filosofía: la *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad* (Ellacuría, 1988). Por logificación de la inteligencia se entiende el proceso racional mediante el cual se le acaba dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales al reducir la inteligencia a su pura dimensión de logos y de razón. Según Zubiri, lo que caracteriza a la evolución de la metafísica, desde Parménides hasta su culminación en Hegel, es “la marcha progresiva dentro del concepto” (Zubiri, 1994, p. 327), es decir, el progresivo dominio de las exigencias de lo lógico sobre lo real. Se piensa que “la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad” (Ellacuría, 1988, p. 636).

Esta logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad, por cuanto se piensa que inteligir es inteligir lo que es. Lo inteligido es ser. La “entificación de la realidad” consiste en considerar que el objeto formal de la intelección es ente o ser y no la realidad. Zubiri no elimina de la metafísica el problema del ser, pero frente a la metafísica clásica, no identifica la realidad (el “tener en propio”, el “de suyo”) con el ser ni hace de la realidad un tipo de ser (el *esse reale* de la filosofía escolástica), sino que el ser es ulterior a la realidad, igual que el logos es una modalización de la impresión de realidad: “[...] 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” (Ellacuría, 1988, p. 637). Esto no significa que haya uno de olvidarse o distraerse del ser sino de verlo radicado en la realidad, como una actualización ulterior de la

realidad, para salvaguardarlo de toda suerte de subjetivismos e ilusiones.

Esta logificación de la inteligencia y su correspondiente entificación de la realidad ha sido conceptualizada de forma muy distinta por las distintas filosofías idealistas. No es la misma forma idealista el pensamiento de Aristóteles que el de Hegel, el de Platón que el de Kant, el de Husserl que el de Heidegger, pero no obstante todos coinciden de alguna u otra manera en los dos desviacionismos radicales que llevan al idealismo (Ellacuría, 1988, pp. 634-642).

Desde la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente, inteligir no es posición objetual (idealismo trascendental e idealismo objetivo), no es ideación (racionalismo), no es predicación (Aristóteles), no es intuición eidética de esencias (Husserl) y no es comprensión del ser (Heidegger). Inteligir es la *actualización* de la realidad en la inteligencia; es la remisión física de la inteligencia a la realidad como un *prius* a su presentación por la fuerza misma de la realidad, anterior a todo concepto, juicio o raciocinio (Ellacuría, 1965, pp. 122-442)¹.

La *actualidad* es una categoría clave en el pensamiento de Zubiri y supone una superación del cosismo (Zubiri, 1980, p. 137)². La actualidad pertenece a la actualidad misma de la realidad de la cosa en la inteligencia, pero no le añade, ni le quita, ni siquiera modifica formalmente ninguna de sus notas. Consiste en un estar presente desde sí misma, desde su propia realidad; es el *estar* mismo de la presencia, y tiene por ello un estricto carácter físico, expresado en ese *estar*. Es decir, lo inteligido está presente como real y sólo está presente, esto es, no está elaborado o interpretado; está presente *en y por sí mismo*, de modo que lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal y no algo allende lo aprehendido. Esta actualización que no es exclusiva de la inteligencia se da de modo peculiar en ella. La intelección es mera actualización en la inteligencia del contenido y de la formalidad real de las cosas inteligidas, con anterioridad a todo otro ulterior acto de intelección. De otra manera no habría sobre qué ejercitar actos ulteriores. La inteligencia está siempre en la realidad, y es en esta realidad previamente aprehendida donde se dan ulteriores movimientos y marchas de la inteligencia (Ellacuría, 1970, p. 489).

En la actualización de la aprehensión primordial de realidad lo que se nos hace presente son las cosas reales como reales, aunque en ellas no se actualice inmediata y explícitamente lo que son esas cosas *en realidad*, tanto en su realidad campal como en su realidad mundanal. La afirmación zubiriana de que la inteligencia se instala físicamente en lo real y aprehende físicamente la realidad de la cosa no significa que, con ello, la inteligencia sepa inmediatamente “lo que” es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de la cosa sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido, no a lo que la cosa es “en realidad” (intelección campal o logos) y menos todavía a lo que la cosa es “en la realidad” (intelección racional o razón). Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes representativamente en cuanto tales en la intelección. La inteligencia sólo se instala inmediatamente en el físico carácter de realidad de lo real, no en la estructura mundanal de la cosa, aunque en virtud de esa física instalación inicial en la cosa real pueda acceder posteriormente a la intelección de su realidad mundanal.

Como dice Zubiri, si bien es cierto que estamos instalados irrefragablemente en la realidad, es cierto también que lo estamos modestamente; de ahí que nos debamos sumergir esforzadamente en la realidad para arrancar de ella, aunque no sean sino algunas “pobres esquirlas” de su intrínseca inteligibilidad (Zubiri, 1980, p. 15). Lo real se nos da inmediatamente en la actualización intelectual, pero qué sea eso real que se nos da, es ya otra cuestión que para resolverla exige, entre otras acciones intelectivas, el poner en marcha “cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica” (Zubiri, 1970, p. 284).

Ahora bien, en lo que Ellacuría insiste mucho, adelantándose a cualquier interpretación idealista que se quiera hacer de la teoría de la inteligencia zubiriana, es que la inteligencia no es lo autónomo y principal porque ella es formalmente y últimamente remisión a la realidad; el *primum cognitum* intelectual es, por tanto, la realidad, porque en su primariedad la inteligencia es mera actualización; y por la índole misma de esa actualización, la inteligencia no puede ser movida y formada sino por la realidad misma; el despliegue de sus posibilidades se mueve siempre en el elemento de realidad

que se le actualizó en su primer y principal momento intelectual. En este primer momento la inteligencia se abre a lo transcendental (a lo real en cuanto real), y precisamente por ello le quedan abiertos no solo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas: puede llevar a actualidad todas las posibilidades de lo que ella misma es (Ellacuría, 1965, p. 1050).

En otras palabras, en la intrínseca imbricación entre inteligencia y realidad, la prioridad le compete últimamente a la realidad, aunque no sepamos qué sea esa realidad que se nos actualiza y nos arrastra forzosamente hacia ella. La afirmación de la principalidad de la realidad en los actos intelectivos no se hace, en consecuencia, desde la idea de causa o aun desde lo que sea la realidad como elemento concreto, ni mucho menos desde la afirmación de ella como algo trascendente o externo al sujeto cognoscente, sino como lo que es principio sin más, según lo muestra el análisis mismo de los actos intelectivos. Y lo que el análisis de la inteligencia muestra es que no es ella la que principia, sino que ella es principiada por la realidad. Que esa realidad haya de entenderse como espíritu o materia, como tal o como cual, es ya otra cuestión, que no se descubre en la mera actualización (Ellacuría, 1965, p. 1051).

Ciertamente la apertura a la formalidad de realidad consiste en un mismo acto de la inteligencia y de la realidad en cuanto ambas son congéneres, pero esto no significa que esta mismidad de actualidad sea una mismidad de ser. Aun siendo el mismo acto, no deja de haber en su seno una remisión física de la inteligencia a la realidad como “de suyo”; de modo que la actualidad de la cosa en la inteligencia es una reactualización de su realidad; esto es, como una especie de ratificación o confirmación formal de la realidad de la cosa de lo que ya ella es en y por sí misma, como de suyo, en la actualización intelectual (Zubiri, 1962, p. 450; Zubiri, 1980, p. 191).

Esto es precisamente lo que quiere expresar Zubiri cuando afirma que en la aprehensión intelectual la cosa está presente como un *prius* a su presentación (Zubiri, 1980, pp. 62, 140, 143, 146, 160); la cosa misma se nos ofrece con una prioridad que fuerza a pasar de la realidad aprehendida a la índole de la cosa tal como es *antes*

de su aprehensión. La prioridad de la cosa es, pues, una positiva y formal remisión a lo que la cosa es antes de su presentación; la cosa se actualiza en la inteligencia como siendo *de suyo* antes de estarnos presente. Es una anterioridad que no ha de entenderse, por tanto, como mera independencia ni como una anterioridad temporal, sino simplemente como “la principalidad absoluta que le compete a lo real” en el acto de la inteligencia como meramente actualizante; esto es, en su enfrentamiento inmediato con las cosas reales, con anterioridad a toda conceptualización o teorización. En este sentido, afirma Ellacuría: “el realismo zubiriano no es un realismo cualquiera: no sólo es prioridad de la realidad frente al yo, frente a la razón, frente a la verdad o frente al concepto, sino que es primariedad de la realidad sobre la nuda inteligencia; prioridad de la actualidad física sobre la actualidad intelectual” (Ellacuría, 1965, p. 866).

Hay que insistir en que es totalmente errado leer todas estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque, aunque la formalidad de realidad es indefectible en la intelección sentiente, llegar a conocer lo que son las cosas en la realidad supone un proceso arduo, en el que nunca podemos estar seguros de lo que afirmamos de ellas, especialmente cuando pretendemos dar cuenta de lo que las cosas son allende la realidad física y sentientemente aprehendida en la intelección.

La realidad tiene la primera y la última palabra, pero no la tiene en cuanto estímulo de una respuesta ni formalmente en cuanto contenido aprehendido, sino en cuanto *está presente* como algo de suyo y en propio (. ...) Es complementemente erróneo leer estas afirmaciones en el sentido de un realismo ingenuo, porque aunque la formalidad de realidad es inexorable en el enfrentamiento intelectual del hombre con las cosas, lo que de las cosas decimos, declaramos, conceptualizamos, definimos, razonamos, etc., apenas nunca podrá tener suficiente seguridad, sobre todo cuando pretendemos alcanzar lo que son las cosas en su realidad mundanal (. ...) Ciertamente la realidad mundanal es sentida intelectivamente de alguna forma en cuanto esa realidad mundanal se hace presente, aunque no representativamente, en el campo sentientemente aprehendido y en alguna forma también en la aprehensión primordial, pero esto no obsta a

que sólo a través de una marcha intelectual, esto es, de la razón, se pueda llegar tentativamente a ella.” (Ellacuría, 1988, pp. 648-649)

Ellacuría siempre considerará esta prioridad de la realidad sobre toda forma de construcción subjetiva como un principio fundamental para resolver racionalmente cualquier problema. Y por ello insistirá en que por muy difícil que sea esta vuelta a la realidad empírica, a la realidad tal como se actualiza en la aprehensión sentiente, es un esfuerzo insoslayable que debe utilizarse como criterio y como crítica permanente de nuestras ideas y teorías como posibles reflejos de la realidad mistificada históricamente (Ellacuría, 2009, pp. 259-260).

2. El carácter material y activo del proceso de conocimiento

El otro aspecto que Ellacuría subraya en su interpretación de la inteligencia sentiente zubiriana es justamente su *carácter sentiente*, pero que lo orienta en la línea de la afirmación del intrínseco carácter material y activo del proceso de conocimiento y de toda la actividad intelectual. El mismo hecho de afirmar que se trata de una inteligencia intrínsecamente sentiente implica que no es una inteligencia pura, sino una inteligencia condicionada por múltiples factores, entre ellos los factores biológico-materiales. La inteligencia humana por ser intrínsecamente sentiente determina que sea a la vez fundamentalmente una actividad biológica, orientada primariamente a la supervivencia, y, por lo tanto, condicionada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento activo con la realidad en una situación concreta.

Es precisamente esta realidad física total del ser humano el ámbito primario desde el que el ser humano entiende, conoce y entiende. “De ahí que la inteligencia tenga una referencia esencial a la vida: *se entiende primariamente para seguir viviendo y asegurar las condiciones no solo para tener vida, sino para tenerla en más abundancia*. Por esta razón fundamental, en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, como lo puede ser la actividad estrictamente racional, deja de estar presente y operante este carácter sensorial y biológico orientado al

mantenimiento activo de la vida humana y a su superación. Nunca a su negación. Las filosofías realistas no siempre logran ser consecuentes con la esencial dimensión material del conocer humano ni con su necesario carácter prático, precisamente por desatender la raíz vital de toda la actividad humana” (Ellacuría, 1975a, p. 419).

El problema de fondo de algunas filosofías realistas y de otros esfuerzos intelectuales basados en una determinada interpretación de la inteligencia sentiente zubiriana, es que realizan una abstracción en el análisis de los actos intelectivos y del resto de actos humanos, al considerarlos y describirlos en forma separada de la realidad concreta e histórica en la que dichos actos se ejecutan. Ellacuría, por el contrario, considera el proceso de conocimiento, que arranca con la “impresión de realidad”, en toda su concreción y complejidad. La totalidad de la actividad cognoscitiva se inscribe y es un momento constitutivo de la forma concreta, material e histórica en que los seres humanos aprehenden y se enfrentan a la realidad con el fin primario de asegurar su supervivencia y posibilitar así del desarrollo pleno de sus vidas. O como lo expresa Ellacuría:

La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y la de enfrentarse a ella. La comprensión de sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que ella es y todo lo que el hombre necesita de ella; pero no se da en todo acto de entender y, cuando se da, puede servir de evasión contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que cosas reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para este uno u otro sentido. (Ellacuría, 1975a, p. 419)

A partir de esta consideración se entiende con precisión el significado del término “razón sentiente”, como una modalización ulterior de la

impresión de realidad. Las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. Pero si la razón es intrínsecamente sentiente, la razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni tampoco dialéctica conceptual (Hegel). Al ser la actividad racional la marcha de una razón sentiente y no de una razón pura, es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega. Es un condicionamiento radical que no niega su relativa autonomía, pero que sí le señala su configuración esencial en forma de intereses de la mayor parte de sus contenidos y tareas.

Este carácter esencial de la intelección humana obligará a todo tipo de conocimiento a tomar conciencia de ello para no caer en ideologizaciones. La razón puede llegar a superar su condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente; aunque el factor interés seguirá siempre presente y dificultará el camino hacia la objetividad. No todo razonamiento evita este obstáculo y por eso cae en racionalizaciones; esto es, en ejercicios falsificados de la razón con apariencia de científicidad, pero en realidad al servicio del mantenimiento de una determinada estructura sociopolítica o de una posición de poder (Ellacuría, 1976a, pp. 46-47; Ellacuría, 2009, pp. 327-377). La filosofía pretende ser un desarrollo a fondo de esa relativa autonomía en cuanto pretende temáticamente liberarse de toda imposición para emprender su tarea de racionalidad en el marco del ejercicio de su función liberadora en el contexto latinoamericano (Ellacuría, 1976a, pp. 46-47).

Para Ellacuría la teoría de la inteligencia zubiriana conlleva explícitamente la afirmación de la constitutiva unidad entre teoría y praxis. Por ser la inteligencia sentiente toda acción intelectual implica un momento práxico de transformación de lo real. Incluso al nivel de la aprehensión primordial de realidad hay una estricta aprehensión física de lo real a la cual Zubiri califica como “noérgica” (1980, p. 64). En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría lo formula así:

Sentir y moverse están inscritos en la unidad de una misma acción, inteligir y hacer están inscritos en la unidad de una misma actuación. La diferencia entre un saber hacer y un hacer sabido no son más que diferenciaciones ulteriores de algo que es unitario, pero que permite distintos desarrollos: no es propiamente el *homo faber* el que hace al homo sapiens, sino que en la primaria fabilidad humana está ya un saber y en todo saber humano –y cuanto más rudimentario más– hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora.” (Ellacuría, 1990a, p. 161)

El análisis de la unidad entre teoría y praxis en el pensamiento de Ellacuría debe anclarse en este marco, lo cual le llevará a caracterizar a la filosofía (pero también a las ciencias) como momento teórico de la praxis histórica. Si al momento intelectual de toda praxis, se le llama, sin mayores compromisos, su momento ‘teórico’, se puede decir que no hay praxis que no entrañe alguna dimensión teórica. “El conocer humano [...] es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia” (Ellacuría, 1975a, p. 421).

Desde luego, el momento teórico de la praxis no es homogéneo, porque la actividad sentiente presenta diversos niveles de elaboración teórica. Lo que suele llamarse “teoría” en sentido fuerte quizá sea el nivel de mayor elaboración conceptual en un momento dado, pero en todo caso ni las teorías ni los conceptos serían posibles si la inteligencia no fuera constitutivamente práxica, o si la praxis no fuera constitutivamente intelectual.

La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis. No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en

momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de una praxis. (Ellacuría, 1985, p. 63)

Por eso Ellacuría afirma que la pura praxis no existe, y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz se corre el peligro o de no atinarle a la realidad o de asumir posturas políticas voluntaristas y obsecadas.

La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quien sabe a qué aprioricas condiciones del sujeto humano (...). Pero esa realidad es sólo fuente de luz referida a la inteligencia, a una inteligencia, claro, que a su vez esté vertida a la realidad. La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades, que sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en su afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando. Es desde esta perspectiva desde la que se le abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla. (Ellacuría, 1985, p. 53)

3. El carácter material, unitario y abierto de la realidad humana

Ellacuría señala que la riqueza de la unidad intrínseca y formal de inteligir y sentir que es la intelección sentiente, no le viene de ser intelección, sino de ser precisamente sentiente. Los sentidos, lejos de apartarnos de la realidad nos sumergen en ella y, a su vez, las cosas se nos presentarán tanto más reales cuanto más golpeen físicamente a nuestros sentidos. La verdadera realidad, la realidad verdadera, no se alcanza, por tanto, huyendo de los sentidos, anulando la vida sensorial, sino, al contrario, poniéndola en pleno y fecundo ejercicio (Ellacuría, 1988, p. 645). Lo que aparentemente es una limitación de la inteligencia humana es el principio de su riqueza estructural. Es decir, nuestras limitaciones materiales en su misma limitación son el principio positivo de la presentación y de la aprehensión de la realidad; y, por ende, de nuestra

apertura a lo transcendental, a lo real en tanto que real. “Y esto no tanto porque los diversos sentidos nos den contenidos que de otra manera nunca tendríamos, sino más radicalmente, porque nos dan distintos modos de acceso a lo real [...] Los modos mismos de intelección y, más en general, todos los modos de la vida psíquica están configurados por lo que tienen como más propio en cuanto sistema de receptores. La riqueza de la vida psíquica y, en el otro extremo, las malformaciones de la vida psíquica penden en gran medida de los modos de cada sentido, de su intensidad, de su peculiaridad, de su conjugación, etc.” (Ellacuría, 1979a, p. 297).

Esto es lo que más cautiva a Ellacuría del planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente y de lo que está implicado en el sutil problema de la formalidad de realidad, y que sirve de base para fundamentar un materialismo original que supera otros tipos de materialismo. Se trata de una concepción que asume radicalmente el carácter material de la realidad, pero que muestra que el ser humano “no es un puro animal perfeccionado”, que el ser humano “no queda encerrado en los límites de la pura animalidad” (Ellacuría, 1979a, p. 298). Esto se explica mejor si se comprende que la impresión de realidad no sólo es el orto de la intelección humana, sino también el hecho primario y radical en la constitución de la vida humana misma y de su realización (Ellacuría, 1990a, p. 417).

La realidad como carácter formal en el que se desenvuelve el sentir humano va a determinar de un modo peculiar todos los momentos del proceso sentiente del animal humano. La impresión de realidad no abarca sólo la inteligencia, sino que abarca igualmente el sentimiento, la volición y la praxis humana misma; en todos ellos subyace el enfrentamiento sentiente con la realidad (Ellacuría, 1990a, pp. 199, 318). Por ello la realidad humana es para Ellacuría *actividad constitutiva* (Ellacuría, 1976b, p. 11). Dado que la realidad se nos da primariamente en forma de impresión y no de comprensión, vamos a ella no en forma de pura arbitrariedad libre, sino en forma opcional tendente y la sentimos no en forma de afectos espirituales, sino en forma físicamente afectante. A su vez, los sentimientos, las opciones y las aprehensiones no son puramente estimúlicos; en todos ellos se hace presente la realidad, lo cual permite el juego singular de la vida humana (Ellacuría, 1979a, p. 293). Expresado en otros términos,

para el triple plano de la vida humana (intelectiva, sentimental y opcional), como hay una sola formalidad que es impresión de realidad hay también un solo acto, una sola actividad y una sola actualidad (Zubiri, 1986, p. 40).

Ellacuría señala que este énfasis en la apertura a la realidad no debe hacerse con menoscabo de la animalidad humana, pues la animalidad pertenece intrínsecamente a su propia estructura. En otras palabras, la realización humana no puede consistir en una negación de su animalidad o corporalidad, “sino en un proceso en el que la animalidad potencie un ser más humano y este ser más humano dé a la animalidad su mejor expansión” (Ellacuría, 1979b, p. 423). En este sentido, la dirección del proceso de humanización del animal humano consiste no en anular el carácter estímulo-sentiente, afectante, tendente-, sino en aprehender el estímulo como realidad-inteligencia, sentimiento, voluntad-. La apertura al carácter de realidad con el que se presentan los estímulos al animal humano es lo que le va a permitir en principio ir progresando en su humanización, justamente porque le va a permitir no solo hacerse cargo de la realidad, sino también cargar con ella y encargarse de ella (Ellacuría, 1979b, pp. 422-423). Esto supone que los seres humanos cuenten con posibilidades que les permitan optar por una humanización y una personalización cada vez mayores; es decir, que cuenten con las condiciones materiales adecuadas que les permita ejercitar su libertad y su poder de realización. Lo cual pone en claro que el ámbito más propio de la realización humana ya no es meramente la persona o las comunidades de personas consideradas aisladamente, sino el ámbito de las relaciones sociales, de la sociedad y la historia. Es en el proceso sociohistórico y en su dirección donde se juega últimamente la realización de las personas, y más profundamente, la realización y revelación de la realidad misma (Ellacuría, 1977).

Esta recuperación de lo biológico-sensorial como componente esencial de la intelección y la realización humana tiene un gran significado para resolver problemas teóricos así como para plantear adecuadamente graves cuestiones prácticas en numerosas disciplinas como la pedagogía, la comunicología, la estética, entre otras; pero también, dice Ellacuría, para hacer una correcta teología, “en la que lo trascendente no tiene por qué aparecer como lo que

está más allá de los sentidos, como un mundo aparte de la realidad que nos es dada inmediatamente. No hay que olvidar que la dualidad sensible-suprasensible, material-espiritual, ha arrancado últimamente de la disociación y oposición entre sensibilidad e inteligencia” (Ellacuría, 1981a, p. 136).

Precisamente el planteamiento zubiriano de la inteligencia sentiente es fundamental porque pone en el camino adecuado no sólo para corregir la “gigantesca preterición de la sensibilidad” en que ha incurrido la tradición filosófica al tratar el problema filosófico del enfrentamiento del ser humano con la realidad y rescatar así la inteligencia de su desvío por la ruta del logos predicativo a la que la había empujado la concepción de la inteligencia concipiente, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto a nivel antropológico como metafísico (Zubiri, 1982, p. 103).

En efecto, desde la inteligencia sentiente la actividad humana aparece como una actividad única, una actividad unitariamente psico-orgánica en todos sus actos. “La impresión de realidad remite a la intelección sentiente, y la intelección sentiente remite a la unitaria facultad de nuestra actividad psico-orgánica” (Zubiri, 1986, p. 502). Esta unidad no significa simplemente que la actividad humana sea a la vez orgánica y psíquica, porque eso supondría que hay dos actividades, sino que es una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas; es el sistema entero el que está en actividad en todos y cada uno de sus actos vitales (Zubiri, 1986, p. 482)³. Se trata de una actividad compleja y en ella dominan en ocasiones unos momentos más que otros, “pero hasta en el acto aparentemente más físico-químico, está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas y viceversa. Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente” (Ellacuría, 1979a, p. 310). El ser humano es así una sustantividad animalmente abierta (Ellacuría, 1990a, p. 471), y hay que asumir este hecho radicalmente para no caer en evasiones y transcendentalismos idealistas a la hora de pensar alternativas de solución a los graves problemas humanos en las sociedades contemporáneas.

Ellacuría encuentra valiosa esta perspectiva para fundamentar su propia reflexión filosófica sobre

la realidad histórica de América Latina. Un realismo materialista abierto, que aborde estructuralmente la realidad humana desde sus raíces psico-orgánicas, como el de Zubiri, tiene una gran importancia para la antropología, las ciencias humanas y las praxis correspondientes, así como para plantear adecuadamente muchos problemas que atañen a la vida y la comprensión del ser humano; entre otros, “el muy grave de la idealización y de la ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica” (Ellacuría, 1979a, p. 335).

Además, este planteamiento sitúa correctamente el principio de solución de los graves problemas sociales que plantea la realidad latinoamericana; especialmente el grave problema de la existencia de mayorías populares, impedidas de llevar una vida plenamente humana, precisamente por la negación histórica de la satisfacción de sus necesidades biológicas, sin que esto signifique reducir la liberación de dichas mayorías a lo puramente material-biológico (Acevedo, 1993, p. 1097). Lo importante aquí es mantener la distinción entre el campo de las necesidades básicas y el campo de la plenitud de la vida humana, porque, aunque la satisfacción de las necesidades biológicas es lo más urgente en el proceso de liberación de las mayorías populares, no es lo más lo más profundo, y al no tener clara esa distinción puede llevar a que se dejen sin solución los problemas de la vida humana considerada integralmente (Ellacuría, 1979a, p. 320).

Hay en esta idea un aspecto que se vincula con la debida jerarquización de los derechos humanos y a cuáles clases de esos derechos debe dárseles prioridad en una sociedad concreta, o a nivel de la sociedad mundial, en la que la mayoría de su población está sumida en niveles de vida casi infrahumanos al bloqueárseles la apropiación de posibilidades de humanización, y por consiguiente, el de llevar una vida plenamente libre, justamente por impedirseles la satisfacción de sus necesidades básicas (Ellacuría, 2001, pp. 433-446). Es una cuestión que se vincula al tema de la democracia y a la forma en que esta debe estructurarse para que no se quede en una mera afirmación formal o ideal de los derechos civiles y políticos, como ocurre con las llamadas democracias liberales, y que posibilite la creación de condiciones materiales para que todos, y no sólo las élites ricas y privilegiadas, puedan ejercer real y plenamente la

libertad y sus derechos, sin exclusiones de ningún tipo, y se le posibilite así participar como ciudadanos en los procesos democráticos y en la discusión de los asuntos públicos.

Es un planteamiento que también es congruente con la crítica ellacuriana al liberalismo como cobertura jurídico-formal de la forma parcial y limitada en que se concreta la libertad en la civilización del capital y en las democracias occidentales (Ellacuría, 1993), y que coincide con la posición de Nancy Fraser en lo referente a las escalas de la justicia (Fraser, 2008). Para esta filósofa política, el primer nivel de la justicia es el de la redistribución de la riqueza; el segundo es el del reconocimiento de los derechos; y el tercero es el de la participación democrática en los asuntos públicos y la cuestión de la representación política. Pero estos últimos niveles no son reales, sino se cumple el primero.

De esta forma, la recuperación de la materialidad de la realidad humana, contenida en la concepción de la inteligencia sentiente, se convierte en un elemento clave para criticar los planteamientos ideologizados con los que se pretende legitimar la situación de injusticia estructural y de dominación reinantes en la realidad latinoamericana, así como para superar discursos y praxis alienantes y evasivas, que desconocen la importancia de lo material en la liberación histórica. Aunque ciertamente un reduccionismo materialista supone una mutilación de la realidad humana, la afirmación de un materialismo abierto como el de Zubiri se vuelve una “exigencia fundamental de un realismo que quiera dar cuenta de lo que hay y de lo que es” (Ellacuría, 1990b, p. 123).

También abre nuevos horizontes a los esfuerzos de aquellos que buscan impulsar una praxis y una teoría realmente liberadoras. Una realidad humana liberada, por su misma materialidad, no puede darse sino en una nueva configuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos (Ellacuría, 1990b, p. 123). Dicho de otra manera, la supervivencia biológica de la especie humana y su humanización no pueden darse real e históricamente sino en estructuras socioeconómicas que propicien la reproducción de la vida del mayor número de miembros del cuerpo social y que la reproduzcan en forma óptima, para que tengan posibilidades

crecientes de humanización y personalización. En este sentido, para Ellacuría, el materialismo abierto afirmado en la inteligencia sentiente entronca de lleno con una praxis histórica de liberación.

4. Del realismo materialista abierto a la filosofía de la realidad histórica

Tanto a nivel epistemológico como a nivel metafísico se puede caracterizar la filosofía zubiriana como un realismo materialista abierto, según Ellacuría. Desde un punto de vista epistemológico, porque la concepción de la inteligencia de Zubiri muestra que la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad y porque hay una apertura transcendental a la realidad en tanto que realidad. Desde un punto de vista físico-metafísico, porque si bien la realidad es conceptuada como estando subtendida dinámicamente por la materia, no reduce todo a ser mera materia. “Este dar a la materia y a la condición material del hombre todo lo que es de la materia sin que ello implique reducir la realidad ni el hombre a límites estrictamente cerrados, es uno de los mayores logros del pensamiento zubiriano” (Ellacuría, 1983, p. 914).

Para entender la concepción de la metafísica en Zubiri, hay que comprender que desde la inteligencia sentiente el orden transcendental, esto es, el orden de la realidad en tanto que realidad, se actualiza como un orden físico, una dimensión real y efectiva que tienen las cosas, dimensión que se hace inmediatamente presente en la impresión de realidad como formalidad propia de la inteligencia sentiente. El orden transcendental no es, por consiguiente, el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener acerca de las cosas reales, sino que es la estructura de la formalidad de realidad tal como me está dada físicamente en la impresión de realidad (Ellacuría, 1970, p. 506). De aquí se desprende que no haya dos órdenes yuxtapuestos, el mundo sensible y el mundo inteligible, sino que ambos están funcionalmente implicados, y su implicación se me hace inmediatamente presente en la impresión de realidad.

Por esta razón en el conocimiento metafísico de la realidad hay que atenerse a lo *físico* (Zubiri, 1962, p. 296; Zubiri, 1980, p. 22), -esto es, a lo que es real y no meramente conceptual-, para dar cuenta de la estructura formal y última de la realidad

en cuanto tal⁴. En este sentido, a la metafísica le corresponde el estudio de los distintos modos de realidad (nivel transcendental) a partir del análisis de la diversidad de las cosas reales concretas (nivel talitativo). La metafísica no es por ello una ultra-física (Platón) ni una trans-física (filosofía medieval), sino una física, una física transcendental (Zubiri, 1980, p. 127). Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado mismo de la metafísica, partiendo de la idea de que lo metafísico-transcendental sólo se puede constituir a partir de su fundamento físico-material. La metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo el ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino que consiste ante todo en lo que Zubiri denomina precisamente *física transcendental*, esto es, en la constatación de que tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas distintas, sino dos momentos de la misma realidad física. Por ello Zubiri afirma que lo metafísico como estudio de la dimensión transcendental de las cosas es “lo físico mismo como *trans*” (Zubiri, 1980, p. 129).

La metafísica estudia lo que de *real* hay en las cosas y en el mundo, es decir, su momento transcendental, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino *a posteriori* y abierta; de una transcendentalidad dinámica. Como las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico (Zubiri, 1989, pp. 125-127). La realidad de cada cosa real es estructural, porque todas sus notas están en intrínseca respectividad. No es que las notas sean de por sí lo que son, y luego se relacionen con las demás notas dentro del sistema. El sistematismo no es algo añadido, sino la plasmación de la unidad coherencial y exigencial primaria. Cada nota en tanto pertenece al sistema es una nota-de, nota exigida físicamente por el sistema al que pertenece (Zubiri, 1980, p. 205). Las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas; no son sustancias sino *sustantividades*, esto es, sistemas en los que sus propiedades no son notas in-herentes a un sujeto, como sostiene Aristóteles, sino momentos de un sistema total,

en una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema; por tanto, con *coherencia sistemática* (Zubiri, 1986, pp. 446-447).

En Zubiri hay una clara superación de la idea de sustancia en su concepción de la realidad. No sólo cada cosa real está intrínsecamente estructurada, sino que cada una está en respectividad respecto a las demás. Al carácter estructural de cada cosa real responde el carácter estructural de la totalidad de las cosas reales en su realidad. Es en este carácter estructural donde surge el dinamismo: “Las cosas son sistemas de notas que intrínsecamente son accionales por lo que la realidad es por sí formalmente activa. La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción concretamente esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí, de modo que los momentos no dinámicos son los aspectos cualitativos de las notas que en sí son dinámicas” (Ellacuría, 1970, pp. 509-510).

Esta concepción de la realidad, una realidad intrínsecamente material, estructural y dinámica, es la que asume Ellacuría para proponer a la historia, entendida como realidad y no como ciencia, como el horizonte y el objeto de la filosofía, en cuanto que es la realidad que engloba al resto de realidades y donde todas ellas adquieren concreción y sentido. La realidad histórica es el ámbito donde la totalidad de la realidad puede dar ir dando más de sí y donde se pueden concretar las máximas posibilidades de realización y revelación de la realidad, a partir de su dinamismo más propio, que es la praxis histórica, es decir, la praxis opcional llevada a cabo por individuos y colectivos sociales en los diferentes contextos y situaciones, en la complejidad procesual de la historia (Ellacuría, 1981b, pp. 963-980).

Es importante destacar aquí que en este esfuerzo se da una clara evolución en el planteamiento filosófico de Ellacuría. En un primer momento, lo que Ellacuría pretendía era construir una antropología o “filosofía del hombre” bajo el supuesto, fundamentado en el realismo materialista abierto zubiriano, de que la persona humana es la forma suprema de realidad y, por tanto, la culminación de la metafísica intramundana. En este sentido, el estudio de la persona era a la vez un estudio de la realidad total, por cuanto en ella

se da la culminación y presencia del proceso de realización de la realidad, de toda la unidad procesual del cosmos. Desde esta perspectiva, lo social y lo histórico quedaban subsumidos en el estudio de la persona humana, entendidos como dimensiones del ser humano. La persona, en su realidad concreta, se da realmente en sociedad y en historia, así como se da en naturaleza. La persona es a la vez persona animal, persona social y persona histórica. Esta perspectiva fue la que presidió sus estudios de la antropología de Zubiri, específicamente los que realizó en el período 1968-76 (Ellacuría, 1968; Ellacuría, 1975b; Ellacuría, 1976b). Incluso su intención primera era la de escribir un libro que sistematizara los distintos aspectos de la antropología zubiriana⁵.

Este planteamiento empezó a modificarse a partir de 1974, a medida que se fue perfilando y asentando en su reflexión filosófica el horizonte de la historicidad por el reconocimiento del carácter conformador y englobante que tiene la historia sobre la persona y la sociedad (Ellacuría, 1974)⁶, una tesis que ya se refleja en algunos de sus escritos teológicos y filosóficos de principios de la década de los setenta (Ellacuría, 1972; Ellacuría, 1973). Si bien es cierto que el ser humano sólo se da *en* sociedad y sólo se da *en* historia, la pregunta filosófica sobre persona y comunidad debe dirigirse forzosamente a saber lo que es la realidad histórica como conformadora de esa unidad que es la persona en la sociedad. Sólo comprendiendo lo que es la historia y lo que es el ser humano como realidad histórica, se puede situar debidamente tanto el problema de persona y comunidad como el problema de la transcendencia histórica esto es, el problema de la apertura humana al absoluto⁷.

A partir de aquí el esfuerzo de Ellacuría por sistematizar una antropología desde el pensamiento de Zubiri se traducirá en el esfuerzo por construir una filosofía de la historia que, por su mismo carácter englobante y totalizador, se irá concretando como una filosofía de la realidad histórica⁸; esto es, en un análisis de las distintas estructuras y los dinamismos que componen la realidad histórica, considerada en su totalidad y en su plena concreción, con el objetivo principal de iluminar los supuestos requeridos para que se pueda dar, real y plenamente, una praxis histórica de liberación (Ellacuría, 1990a, p. 596).

Precisamente la conclusión proyectada en el bosquejo de la estructura final de su libro *Filosofía de la realidad histórica* está dedicada al análisis de la praxis histórica de liberación, después de los capítulos sobre la materialidad de la historia, la componente social de la historia, la componente personal de la historia, la estructura de la historia, la totalidad real de la historia, incluyendo aquí el problema del sujeto de la historia, y el sentido de la historia⁹.

5. Filosofía de la realidad histórica y función liberadora de la filosofía

Esta radicalización de la metafísica intramundana de Zubiri hacia la realidad histórica no obedece en Ellacuría solo a razones teóricas, sino también a razones prácticas, emanadas de sus convicciones personales (Sobrino, 1994)¹⁰ y de su experiencia personal del problema humano tal y como se daba en la praxis histórica real de la realidad latinoamericana en las décadas de los setenta y los ochenta.

En esa época, la politización del mundo histórico iba adquiriendo mayor relieve en el caso de América Latina a partir de la índole estructural de su situación de dependencia y subdesarrollo, como situación condicionante que determinaba los límites y posibilidades de acción y comportamiento de los individuos y del desarrollo de los pueblos involucrados y las formas que éste podría adquirir; pero también, a partir de la emergencia de movimientos populares de liberación en el continente que buscaban transformar la realidad sociopolítica para propiciar una nueva totalidad histórica.

En este contexto histórico, Ellacuría orienta su reflexión hacia lo político, por cuanto la apertura a la realidad en América Latina pasaba en ese momento por lo político como dimensión condicionante de cualquier proceso particular y de cualquier otra dimensión, sea social, económica o cultural. A los ojos de Ellacuría, la politización que experimenta la realidad latinoamericana verifica en la praxis la tesis de la importancia metafísica de la historia, a la vez que pone en evidencia la insuficiencia y la parcialidad de las posiciones naturalistas o subjetivistas. El mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de la historia ya no es el individuo aislado, sino la sociedad, condicionada

en su desarrollo por un proceso sociopolítico determinado. Hay así “un claro sobrepasamiento de posiciones subjetivistas hacia la objetividad y realidad de lo histórico. Frente a la coseidad objetiva del mundo natural se afirma la especificidad de lo humano, pero frente a la subjetividad de lo humano-individual se afirma lo humano histórico. Esta dimensión de lo humano histórico engloba la dimensión natural y la dimensión individual. No es idealista-subjetivista, pero tampoco materialista-colectivista” (Ellacuría, 1975c, p. 339).

Esta politización también pone en primer plano “la cuestión social”, que se convierte así en la cuestión en la que todas las demás cuestiones “toman su realidad y su significado total y concreto” (Ellacuría 1975c, p. 340). En la cuestión social está implicado el problema de la realización plena del ser humano y de la historia y el problema de la liberación histórica como proceso de revelación y realización de la realidad. En este sentido, la politización se identifica para Ellacuría con “el intento de redención de la situación catastrófica de la humanidad, del hombre social [...] de querer salvar a los hombres en su más concreta realidad histórica” (Ellacuría, 1973, p. 5). Si la historia ha surgido como un proceso de liberación desde la naturaleza, la politización debe dar paso a una nueva totalidad que haga irrumpir “en la naturaleza no sólo una libertad individual sino una libertad colectiva o social –con sus condiciones- sin las que aquella es pura ficción formal” (Ellacuría, 1973, p. 5).

Es esta implicación de lo político con la totalidad del mundo humano lo que justifica para Ellacuría la relación de la filosofía con lo político (Ellacuría, 1972), y la necesidad de que la filosofía contribuya, desde su propia especificidad, a la liberación histórica, ejerciendo un logos histórico para que pueda realizar adecuada e historizadamente su función liberadora, según las exigencias de la realidad latinoamericana, configurada cuantitativa y cualitativamente por lo que es la realidad de sus mayorías populares. La filosofía, al tener como objeto y punto de partida la historia, tiene una intrínseca dimensión política que debe tratar de realizar adecuadamente para no caer en falsas politizaciones que desnaturalicen su función crítica y creativa, y que la lleven a convertirse en una ideologización más, perdiendo así su capacidad de acompañar críticamente e iluminar las diversas praxis de emancipación que

se dan o que pueden surgir en los diferentes contextos y situaciones en la complejidad procesual de la realidad histórica (Ellacuría, 1985).

En su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985), Ellacuría afirma que su propuesta de una filosofía liberadora no consiste en una mera introducción animadora al filosofar ni en una propuesta aislada del resto de su pensamiento filosófico, sino que se trata de una propuesta elaborada desde el trasfondo de su filosofía de la realidad histórica. Sin esta no se entendería correctamente su planteamiento sobre lo que debe ser una filosofía con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana:

El tema (de la función liberadora de la filosofía) tiene sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar (...) La realidad histórica entera forma un todo desplegado en el tiempo, cuya complejidad permite hablar a veces de objetivaciones del espíritu y otras veces de espiritualización de lo objetivo, de naturalización de la historia o de historización de la naturaleza, etc., según las categorías que se quieran usar para unificar mentalmente la compleja unidad de la realidad. En el concepto último de la filosofía han de entrar todas las diferencias cualitativas de un modo articulado y estructural como aparece la propia realidad histórica. La realidad histórica sería la realidad radical desde un punto de vista intramundano, en la que radican todas las demás realidades, aunque éstas sin absolutizarse por completo pueden cobrar un carácter de relativamente absolutas (...) Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis (...) La praxis, así entendida, tiene múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis entendida como totalidad dinámica. (Ellacuría, 1985, p. 63)

La realidad histórica como máxima manifestación de la realidad y en su carácter formal de praxis se constituye, pues, en el objeto y el punto de partida de la filosofía de la liberación que propone Ellacuría. Esto implica que dicha filosofía

debe constituirse en una filosofía de la praxis histórica, es decir, en una filosofía que asume como horizonte y como centro de su reflexión filosófica la actividad humana de transformación entendida en toda su complejidad y en “sus múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia” (Ellacuría, 1985, p. 63).

Esto hará que la filosofía adquiera un intrínseco carácter transformativo-liberador (político) y hará por consiguiente que ella misma replantee teóricamente sus mismos fundamentos, sus métodos, sus conceptos y sus categorías. Al asumir como objeto de su reflexión tanto las realidades sociales y políticas opresivas como aquellas realidades superadoras de la opresión que se dan históricamente y que enriquecen la complejidad de la realidad histórica, la filosofía se verá forzada en cada momento del proceso a formular creativamente las categorías apropiadas y a elaborar novedosos planteamientos teóricos en orden a la crítica, al análisis e interpretación, a la valoración y justificación, y a la transformación de esa misma realidad; esto es, con la pretensión de relanzar filosóficamente una praxis histórica de liberación bajo la forma de un apoyo teórico-justificativo a dicha praxis y de los sujetos que la impulsan.

Notas

1. Ellacuría dedica el primer tomo de su tesis doctoral, más de 400 páginas, al análisis de la teoría zubiriana de la inteligencia y a su novedad radical en la historia de la filosofía. Según él, Zubiri da un giro radical a la logificación a la que ha sido sometida la inteligencia desde los griegos, al concebir la intelección como mera actualización de lo real.
2. *Actualidad* no es el carácter de acto, sino el carácter de actual. *Acto* no es el sentido que le da Aristóteles, sino que alude a cierta presencia física de lo real. No es por tanto actuación de unas potencias ni es acción, entendida como algo que deriva de una realidad en acto; es simplemente el acto físico de aprehensión de lo real, que consiste formalmente en actualidad, esto es, el físico “estar” presente lo real en la intelección.
3. Zubiri lo expresa así: “La actividad (humana) tiene siempre carácter de sistema en el sentido de ser un dinamismo estructurado en cuanto dinamismo (...) No hay, por ejemplo, una actividad intelectual ‘y’

- una actividad cerebral, sino que hay una única actividad sistemática, que tiene una estructura sistemática intelectual-cerebral”.
4. “Físico” en Zubiri no es lo natural como lo opuesto a lo técnico o artificial. Físico no es tampoco *physis*, lo que tiene naturaleza propia. Físico es sinónimo de real en el sentido estricto del vocablo: “Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es, a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta” (Zubiri, 1980, p. 127).
 5. En la presentación de los trabajos 1972-1973 del seminario Xavier Zubiri, publicados en *Realitas I*, se anuncia la pronta publicación del libro de Ignacio Ellacuría dedicado a la antropología filosófica de Xavier Zubiri.
 6. Este texto inédito de 1974 se puede considerar como el primer borrador de su libro *Filosofía de la realidad histórica*. En dicho texto, Ellacuría comienza con el estudio de la sociedad y de la historia como marco para entender en su concreción lo que es la realidad personal; prosigue con el estudio de la persona, su estructura y sus dinanismos, y concluye con el estudio de las dimensiones individual, social e histórica del ser humano. En el texto del curso “filosofía de la historia” de 1976 en la UCA, aparecen prácticamente los mismos contenidos, sólo que ahora reestructurados en sentido inverso: inicia con el análisis de la materialidad de lo real y prosigue con el estudio de la persona y la sociedad, para concluir con el análisis de la estructura de la historia y sus dinanismos. Posteriormente, en 1984, a raíz de un curso que impartió sobre esta temática, el borrador del texto se imprimió con el título de “Filosofía de la realidad histórica”.
 7. Desde el horizonte de la historicidad, la relación de lo divino y lo humano no puede pensarse en términos de naturaleza y sobre-naturaleza, que sería una racionalización de esa diferencia en términos griegos, sino en términos de liberación y de transcendencia histórica, entendida ésta en términos estructurales, esto es, no como un salirse-de de la realidad, sino como un ahondar y totalizar en la propia realidad.
 8. Este cambio lo destaca en su artículo “Introducción crítica a la antropología de Zubiri” (Ellacuría, 1976b, p. 97, nota 62). Aquí Ellacuría informa que ha redactado un libro sobre filosofía de la historia en el que ha utilizado varios materiales de Zubiri sobre la estructura dinámica de la realidad y del tiempo humano, entre otros.
 9. Véanse los anexos del texto de mi tesis doctoral “Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría”.
 10. Como señala J. Sobrino, esta visión de la historia siempre grávida de “más”, si bien es una tesis que Ellacuría forja y fundamenta teóricamente desde la metafísica de Zubiri, responde primariamente a una honda convicción personal, determinada por su fe cristiana en el misterio de Dios, en el *Deus semper maior*, expresado en lenguaje de transcendencia, y en el Dios de Jesús, expresado en lenguaje bíblico. Esto explicaría la constancia en la evolución filosófica de Ellacuría de su esfuerzo por fundamentar la apertura humana a la trascendencia. Esta cuestión fue el problema central que intentó resolver Ellacuría en su etapa juvenil a través de la síntesis entre la escolástica y el vitalismo, y que sólo después de la lectura de *Sobre la esencia*, encontró un principio de solución, que lo llevó justamente a realizar su tesis doctoral sobre dicha obra de Zubiri (Samour, 2003).

Referencias

- Acevedo, C. (1993). “El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 541-542.
- Ellacuría, I. (1965). *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Universidad Complutense de Madrid.
- Ellacuría, I. (1968). Curso “*Antropología de Xavier Zubiri*”. Centro de Estudios Especializados (CESDE).
- Ellacuría, I. (1970). “La idea de filosofía en X. Zubiri”, en *Homenaje a X. Zubiri II*. Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Moneda y Crédito.
- Ellacuría, I. (1972). “Filosofía y política”. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 284, 373-386.
- Ellacuría, I. (1973). *Teología política*. Secretariado Social Interdiocesano.
- Ellacuría, I. (1974). “Persona y Comunidad en Zubiri”. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, UCA.
- Ellacuría, I. (1975a). “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 322-323, 409-425.
- Ellacuría, I. (1975b). “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en P. Laín Entralgo (ed.), *Historia universal de la medicina*, vol. VII. Salvat, 109-112.
- Ellacuría, I. (1975c). “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en Vargas Machuca, A. (ed.) *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*. Cristiandad.
- Ellacuría, I. (1976a). “Filosofía, ¿para qué?”, *Revista Abra II*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. 42-48.

- Ellacuría, I. (1976b). “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, en *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones-Editorial Labor. 49-137.
- Ellacuría, I. (1977). Ellacuría, “Ética fundamental”, en Archivo Ignacio Ellacuría. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ellacuría, I. (1978). “Zubiri en El Salvador”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 361-362.
- Ellacuría, I. (1979a). “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 281-335.
- Ellacuría, I. (1979b). “Fundamentación biológica de la ética”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 368, 419-428.
- Ellacuría, I. (1981a). “La nueva obra filosófica de Xavier Zubiri: Inteligencia sentiente”, *Razón y Fe*, 995, 126-139.
- Ellacuría, I. (1981b). “El objeto de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 396-397.
- Ellacuría, I. (1983). Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 421-422, 965-983
- Ellacuría, I. (1985). “Función liberadora de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 435-436.
- Ellacuría, I. (1987). “Zubiri, cuatro años después”, en *Diario 16* (21 de septiembre).
- Ellacuría, I. (1988). “La superación del reduccionismo idealista”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), 477.
- Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990b). “Teología de la liberación y marxismo”, *Revista latinoamericana de teología*, 20, 109-135.
- Ellacuría, I. (1993). “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*. *Revista Latinoamericana de Teología*, 30, 213-232.
- Ellacuría, I. (2001). “La historización de los derechos humanos desde las mayorías populares y los pueblos oprimidos”, en *Escritos filosóficos*, t. 3. UCA Editores.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de la justicia*. Herder.
- González, A. (2009). “Ignacio Ellacuría y la realidad histórica”, en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*.
- Samour, Héctor. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares.
- Sobrino, J. (1994). “Ignacio Ellacuría: el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado” (II), *Revista Latinoamericana de Teología*, 33. 215-244.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Editorial Moneda y Crédito-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1970). *Cinco lecciones de filosofía*. Editorial Moneda y Crédito.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial.

Héctor Samour (hsamour@uca.edu.sv).

Doctor en filosofía por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas y docente-investigador del departamento de filosofía en la misma universidad. Dentro de sus publicaciones más recientes destacan: “Ignacio Ellacuría, 30 años después”. (Ed.) Valencia: Tirant lo Blanch, 2021 y “Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica”. Valencia: Tirant lo Blanch, 2019.

Recibido: 28 de setiembre de 2021

Aprobado: 13 de octubre de 2021

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica lamenta profundamente el reciente fallecimiento del filósofo salvadoreño Héctor Samour, colaborador de nuestra publicación y autor de este artículo. Extendemos nuestras sentidas condolencias a sus familiares y allegados.

