

TRASCENDENCIA EN LA HISTORIA EL ALCANCE CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE I. ELLACURÍA

TRANSCENDENCE IN HISTORY THE CRITICAL SCOPE OF I. ELLACURÍA'S PHILOSOPHY OF HISTORICAL REALITY

José Manuel ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá*

RESUMEN: El presente artículo se ocupa de la filosofía de la realidad histórica del filósofo y teólogo Ignacio Ellacuría, posiblemente el discípulo y colaborador más estrecho de Xavier Zubiri. Nuestra pretensión es afrontar el alcance crítico de la filosofía de Ellacuría, plasmada sobre todo en un libro inacabado y en sus artículos redactados en las décadas de los 70 y 80 pasadas. Para ello, abordaremos cuatro cuestiones relevantes para nuestro asunto: si se trata de una filosofía del progreso, si aporta criterios normativos convincentes para la crítica socio-política, si se trata de una filosofía pura (como fue el caso de Zubiri) y si su punto de fuga es teológico. Todo ello va a permitir valorar la coherencia de la filosofía de Ellacuría y su posible actualidad.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la historia, Filosofía Iberoamericana, Praxis, Historicidad.

ABSTRACT: This article deals with the philosophy of historical reality of the philosopher and theologian Ignacio Ellacuría, possibly Xavier Zubiri's closest disciple and collaborator. Our aim is to address the critical scope of Ellacuría's philosophy, which is reflected above all in an unfinished book and in his articles written in the 1970s and 1980s. To this end, we will discuss four questions relevant to our subject: whether this is a philosophy of progress, whether it provides convincing normative criteria for socio-political critique, whether it is a pure philosophy (as was the case of Zubiri) and whether its vanishing point is theological. All this will allow us to assess the coherence of Ellacuría's philosophy and its possible relevance today.

KEYWORDS: Philosophy of history, Ibero-American Philosophy, Praxis, Historicity.

* Profesor Titular, Departamento de Historia y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, C/ Colegios 2, 28801 Alcalá de Henares.

1. Introducción

Ignacio Ellacuría (Portugalete, 1930-San Salvador, 1989) fue filósofo, relevante representante de la teología de la liberación y, posiblemente, el discípulo y colaborador más estrecho de Xavier Zubiri. Desde los años 70, Ellacuría trabajó en lo que debía ser su obra filosófica más importante. Entre 1974 y 1976 redactó un amplio material que Antonio González publicó en 1990 con el título de *Filosofía de la realidad histórica* (ver Ellacuría, 1990). En los capítulos conservados de esta obra, Ellacuría se propuso elaborar una filosofía de la historia sobre la base de la filosofía de Zubiri, aunque la presencia de otros pensadores como Hegel, Marx y Bloch es también relevante. El texto expone de manera sistemática los factores materiales y biológicos sobre los que se sostiene la historia y sus componentes social y personal. Todo ello establece las condiciones que hacen posible determinar aquello en lo que formalmente consiste la historia: un proceso de capacitación y posibilitación, mediado por la acción y la elección humana, en el que se transmiten y se modifican las formas humanas de estar en la realidad. Este planteamiento culmina en la concepción de este proceso en función trascendental, es decir, atendiendo al tipo de realidad constituido en él. Conduce a la idea de una forma de realidad, la realidad histórica, configurada por este dinamismo, una realidad en la que se conservan los dinamismos anteriores, pero que encarna la forma más alta de realidad por ser la más rica en posibilidades (ver González, 1990; Samour, 2003; Ribera, 2007; Brito, 2020 y Carrera, 2020).

Este planteamiento está formulado, en cuanto a su enfoque y contenidos, en clara continuidad con la obra de Zubiri. Los conceptos que parecen definitorios de la filosofía de Ellacuría, a saber, realidad histórica y praxis histórica, pueden ser entendidos como articulados a partir de una determinada interpretación, a todas luces legítima, de la obra de Zubiri y no en discontinuidad con ella. La pregunta que se nos plantea a partir de ello es: ¿no afecta esta continuidad con la obra de Zubiri al estatuto del discurso filosófico plasmado en *Filosofía de la realidad histórica*? Lo que quiero decir es que la filosofía de la realidad histórica, tal como está plasmada en los capítulos conservados de la obra, aparece a primera vista como una teoría, en sentido tradicional, de la realidad histórica, no distinguible del enfoque filosófico de Zubiri. Efectivamente, Zubiri caracterizó a la filosofía como un «saber trascendental» (Zubiri, 1981: 27). Ello significa que su objeto es trascendental: la filosofía enfoca «la talidad de las cosas en función trascendental» (Ellacuría, 1999: 381). La filosofía es, así, filosofía primera, pues estudia la realidad intramundana en cuanto realidad (Ellacuría, 1999: 386, 390-392). Es cierto que, según Zubiri,

la filosofía «es una operación concreta, ejecutada desde una situación» (Zubiri, 1981: 28), pero a la concepción zubiriana de la filosofía es constitutiva, como bien sabe Ellacuría, «la contemplación pura y desinteresada, el análisis de la realidad tal como es» (Ellacuría, 1999: 370). Según Corominas y Vicens, Zubiri habría hecho suya una práctica de la filosofía como «pura filosofía», a saber, como «búsqueda filosófica no supeditada a intereses extrafilosóficos» (Corominas y Vicens, 2006: 269). Zubiri concibe y practica la filosofía como una labor racional en la que han sido desconectados todos los intereses ajenos a la vida intelectual, todo interés político, incluso ético-moral. ¿Se mantiene Ellacuría en *Filosofía de la realidad histórica* en esta concepción de la filosofía? ¿Adopta la filosofía plasmada en esta obra la forma de un saber trascendental, de una filosofía primera que se ocupa de la realidad intramundana en cuanto realidad, que aborda los dinamismos de la realidad en función trascendental, definiendo así su objeto propio, la realidad en su figura más real? Porque, si es así, ¿posee una pretensión crítica? ¿Cómo puede articularse esta pretensión a partir de tal concepción de la filosofía?

Para afrontar estas cuestiones, voy a tratar una serie de temas que resultan relevantes para determinar la complejidad y posibles tensiones del planteamiento de Ellacuría. En primer lugar, vamos a considerar si la caracterización de lo formalmente histórico como un proceso de capacitación y posibilitación conduce a una concepción de la historia como progreso, aportando así una visión unilateral de la complejidad del proceso histórico (2). En segundo lugar, veremos si logra aportar un criterio para la crítica de las realidades y procesos históricos concretos (3). Posteriormente, nos confrontaremos con la cuestión, decisiva, de cuál es la concepción de la filosofía que hace suya Ellacuría (4). Para finalizar, y como conclusión a nuestra contribución, abordaremos la cuestión de si Ellacuría postula una idea de trascendencia en la historia que confiere a su filosofía de la realidad histórica un punto de fuga explícitamente teológico (5).

2. ¿Implica *Filosofía de la realidad histórica* una afirmación del progreso?

El proceso de capacitación y posibilitación es caracterizado por Ellacuría, siguiendo a Zubiri, como un proceso que se retroalimenta, en principio, indefinidamente. Se trata de un proceso abierto, en el que la adquisición de nuevas capacidades (a partir de la apropiación e incorporación de las posibilidades históricas

por las que se ha optado en virtud del proyecto asumido de autorrealización) redefine, en términos más amplios, nuestro poder de posibilitación. Esta caracterización de lo formalmente histórico, ¿confiere al proceso histórico un carácter constitutivamente progresivo? ¿Estamos ante una filosofía que consagra y legitima una concepción metafísica de la historia como progreso? En diversos pasajes del texto de Ellacuría encontramos efectivamente que la tendencia de su argumentación apunta a tal visión progresiva de la historia: «la humanidad [...] se ha ido instalando en diferentes alturas de los tiempos, que en conjunto han sido ascendentes» (Ellacuría, 1990: 465). Esta imagen de progreso parece proyectarse en determinados pasajes al proceso de capacitación/posibilitación en cuanto tal: en la historia

aumentan los saberes, crece la memoria de lo ocurrido, se desarrollan los recursos, aparecen nuevas instituciones, surgen determinadas tensiones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción... [...]. Hay un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades (Ellacuría, 1990: 552).

El resultado de ello es que el «proceso histórico [...] va haciendo cada vez más capaz al cuerpo social y a la humanidad entera» (Ellacuría, 1990: 552). De manera que «puede admitirse que, en la historia, considerada universalmente, se da un crecimiento» (Ellacuría, 1990: 533). Ahora bien, ¿en qué consiste este enriquecimiento, en qué se plasma?

En la historia se da un enriquecimiento, [...] hoy hay más recursos económicos, científicos, militares, sanitarios, culturales, etc., [...] estos recursos lo que hacen es que hoy “se puedan hacer” más cosas de las que se podían hacer en el siglo primero [...]: hoy se “puede” volar, se “puede” destruir el mundo, se “pueden” curar una serie de enfermedades, etc. Con ello se ha enriquecido la realidad de la humanidad, como se enriquece la realidad de cada individuo, cuando actualmente “puede hacer” cosas cualitativamente distintas de las que antes podía hacer (Ellacuría, 1990: 542).

El concepto de enriquecimiento que utiliza aquí Ellacuría no deja de ser llamativo: sostener que se ha enriquecido la realidad humana dado que actualmente puede hacer cosas que antes no podía hacer como volar, curar enfermedades o destruir el mundo implica, efectivamente, un concepto de enriquecimiento reducido en términos de capacidad de acción, en términos de mero poder, sin que ello implique ningún componente de tipo normativo, ético-moral. Resulta claro que

calificar la capacidad de destruir la vida en la Tierra como un enriquecimiento de la realidad de la humanidad suena a profundamente paradójico y sólo puede comprenderse si de lo que se está tratando es únicamente del incremento del poder de disposición y de modificación del medio por parte de la humanidad. El propio Ellacuría es consciente de que este aumento del poder de destrucción hasta alcanzar una situación en que «parece estar en manos de los hombres la posibilidad de destruir la vida humana y, tal vez, hasta toda vida en la Tierra» tiene un significado muy preciso. Se trata de «un hecho radicalmente nuevo en la historia» que hace posible, paradójicamente, «la autodestrucción del hombre y de la historia» (Ellacuría, 1990: 467-468). Su significado es, en consecuencia, catastrófico. Respecto al desarrollo científico-técnico, la posición de Ellacuría es consciente de su ambivalencia. Piensa que cabe hablar de

un progreso formal, el cual posibilita y llega a realizar positivos avances, que, por lo mismo, tienen carácter creacional; que este progreso implique retrasos o aun retrocesos en otras líneas de humanización no obstante para el reconocimiento de su formal carácter progresivo en su línea (Ellacuría, 1990: 558).

Aquí se es consciente de que el progreso de la ciencia y de la técnica, indiscutible por los avances conseguidos, puede provocar retrocesos en otros ámbitos. Esta tesis se sitúa lejos de una visión de la historia en general como progreso y apunta a una visión de la historia como un proceso ambivalente, ambiguo, en el que se dan avances y retrocesos simultáneos y provocados por las mismas causas históricas.

La conciencia de una «ambigüedad» (Ellacuría, 2009: 126) o ambivalencia esencial del proceso histórico está plasmada de manera expresa en varios pasajes de *Filosofía de la realidad histórica*. Tal ambivalencia surge a partir de la definición misma de lo formalmente histórico como proceso de actualización de determinadas posibilidades históricas, elegidas de entre las que resultan alumbrables, en virtud de nuestras capacidades, a partir del sistema de posibilidades objetivado en la formación social vigente. Esta opción de unas posibilidades concretas implica necesariamente, por definición, desechar las restantes. Aquí se abre para Ellacuría la incertidumbre de que «en el camino de alumbramiento y realización de posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediablemente las mejores» (Ellacuría, 1990: 523).

Esta temática está también presente en la obra de Zubiri. No cabe afirmar que para Zubiri la concepción de la historia como actualización de posibilidades implique una visión de la misma como proceso progresivo. Pues lo que sostiene es que la historia, formalmente, es «un alumbramiento y una obturación de posibilidades» (Zubiri, 1989: 269) y esto abre la pregunta acerca de si a lo largo de la historia se han elegido las mejores posibilidades o si ha habido pérdidas quizá irreparables (Zubiri, 1981: 339 y 157). De manera que la concepción de la historia de Zubiri no legitima o sustenta una concepción progresiva de la misma. Mantiene la conciencia de que las posibilidades efectivamente realizadas no hayan sido las más fecundas. La orientación de la historia depende de la elección histórica que se realice en cada caso acerca de cuáles posibilidades actualizar y cuáles excluir. Lo que sí sustenta el planteamiento de Zubiri es una concepción de la historia como un proceso abierto, en el que, en virtud de las posibilidades recibidas, aparece como factible la transformación de las estructuras que definen a un presente, es decir, lo que Zubiri de manera enfática en 1968 denomina «la Revolución» (Zubiri, 1989: 270). En el caso de Ellacuría, la inquietud generada por la historia conduce a constatar el carácter de «riesgo permanente» que posee la historia:

la historia como totalidad es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, apropiación que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. [...] Es un riesgo cada vez más grave, porque las posibilidades son cada vez más englobantes, mientras que las oportunidades más escasas y difíciles. La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irrecuperables (Ellacuría, 1990: 551).

En otro lugar de *Filosofía de la realidad histórica*, se hace referencia al «riesgo constitutivo» del «proceso creacional» que es la historia y formula las siguientes sospechas decisivas: «¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun aniquilación de otros poderes más importantes?» (Ellacuría, 1990: 563). Aquí se introduce un criterio para diferenciar cualitativamente entre los poderes adquiridos históricamente por la humanidad y que cabe entender en términos de acrecentamiento, como hemos visto. Efectivamente, cabe hablar de verdaderos poderes como aquellos que «necesita la humanidad para humanizarse». La humanización de la humanidad, el establecimiento de condiciones de vida que posibiliten la autorrealización de los individuos mediante

la consecución de una vida digna, establece el criterio para diferenciar entre poderes que colaboran en la realización de esta meta y poderes que lo sabotean. El desarrollo de estos últimos conduce a que una civilización adopte una «ruta falsa», que conduce a la desintegración social, el aumento de la desigualdad y la violencia social o, directamente, a la autodestrucción: «¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que los han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento?» (Ellacuría, 1990: 563). El hecho de que un determinado poder se imponga históricamente no es indicativo de su valor para la humanidad (Ellacuría, 1990: 563). Ellacuría, como el primer Nietzsche, cuestiona que el hecho de que una opción se imponga y, en este sentido, tenga éxito, sea el índice de que era la opción mejor. El triunfo, la victoria de una opción, no es criterio que permita establecer qué opciones son las mejores para la humanidad. El aumento del poder de disposición técnica sobre el medio es históricamente ambivalente. Como tal no puede valer como índice del progreso. Sólo su sometimiento a un proyecto de humanización de la humanidad hace del desarrollo técnico un progreso.

Los peligros apuntados por los ecologistas y las lamentaciones de los males que surgen en los países superdesarrollados representan una llamada de atención. Y, sobre todo, constituyen una gravísima llamada de atención los tremundos costes sociales que implica el desarrollo de poderes en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico (Ellacuría, 1990: 563).

El peligro de la historia reside pues en la falta de democracia en el desarrollo de los poderes de disposición técnica del medio, que determina que este desarrollo se realice en interés de la élite que monopoliza los procesos de decisión. Y este peligro es, crudamente formulado, el de la socavación de las condiciones de vida en el planeta por el expolio desenfrenado de la naturaleza. La ruta falsa adoptada por la civilización nos confronta con la problemática ecológica fundamental de en qué medida la historia llega a socavar los equilibrios naturales hasta tal punto que haga inviable la continuidad de la historia misma: «La apertura de la historia es así un desafío para el hombre: puede avanzarse indefinidamente hasta que la naturaleza no soporte ya más la carga de la historia. Y esto es una posibilidad real con la cual ha de contar la historia» (Ellacuría, 1990: 563). Ante esta conciencia del carácter ambivalente y problemático del proceso histórico, ¿defiende Ellacuría como propia una determinada concepción del progreso? En un texto de 1970 se confronta con esta cuestión y sostiene:

El progreso es, efectivamente una abstracción. Prescinde o ignora [...] que la multitudinaria y gravísima realidad del tercer mundo se presenta realmente en su concreto conjunto total en términos de revolución. [...] Y entonces, me pregunto si, en el actual estado de cosas, es posible un progreso, un desarrollo integral, sin que adopte la forma de una revolución integral (Ellacuría, 2000: 268).

Pero, ¿cabe hablar de revolución en el marco de *Filosofía de la realidad histórica*? Porque, en esta obra, la acción humana, la praxis histórica, es entendida como ya sabemos en términos de «creación de capacidades y apropiación de posibilidades» (Ellacuría, 1990: 594) y esto da a entender que nos encontramos ante un proceso gradual y acumulativo. Ahora bien, las posibilidades con las que podemos contar son sólo las alumbrables dentro de un determinado sistema de posibilidades, el objetivado en la formación social. Tal sistema de posibilidades delimita y, en este sentido, restringe lo actualizable como posible. Es cierto que un sistema de posibilidades puede dar margen de juego para una actualización de posibilidades en diversas direcciones, de manera que

es posible que con un mismo sistema de posibilidades se pueda adoptar una figura u otra; así, por ejemplo, hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y conciliación (Ellacuría, 1990: 446).

Pero también puede ocurrir que un sistema de posibilidades genere una situación en la que «el hombre queda apresado y dominado por las posibilidades ofrecidas, de modo que éstas, más que como posibilidades históricas, se le pueden llegar a convertir en forzosidades naturales» (Ellacuría, 1990: 532). Aquí se definiría una tarea política que podríamos calificar de revolucionaria, pero para encontrar referencias en torno a ella hay que buscar en los borradores que Ellacuría redactó de los capítulos planeados y no acabados de *Filosofía de la realidad histórica*. Así, en el póstumo «El sentido del hacer histórico» se caracteriza esta tarea como «la transformación del sistema de posibilidades» (Ellacuría, 2009: 123-4). En el curso «El sujeto de la historia» la cuestión es formulada así: «Dadas ciertas condiciones generales de un sistema de posibilidades, hay muchas cosas determinadas que no admiten opción, pero queda la opción por otro “sistema” y el trabajar porque esa opción sea posible» (Ellacuría, 2009: 322). Esta idea aparece también en *Filosofía de la realidad histórica*, donde se nos dice que «puede cambiarse el sistema de posibilidades» (Ellacuría, 1990: 562). Y este cambio

tiene un estatuto decisivo, pues marca el cambio de época, el cambio en la altura de los tiempos: «mientras no hay cambio del sistema de posibilidades no puede decirse que se ha cambiado cualitativamente de edad» (Ellacuría, 1990: 446). Según Ellacuría, cuando la creación humana de nuevas capacidades

se refiere [...] al cuerpo social entero, la creación cobra un carácter peculiar: es una creación que no queda reducida a tal o cual posibilidad, sino al sistema mismo de posibilidades. Es entonces [...] cuando la historia cambia de edad y los hombres empiezan a vivir a otra altura de los tiempos (Ellacuría, 2009: 132-133).

En todo caso, para Ellacuría no todo cambio es representable como posible, pues la transformación del sistema de posibilidades vigente «implica el apoyo en otro sistema, que no permite cualquier cambio sistemático» (Ellacuría, 2009: 133). En cada situación histórica, las condiciones existentes delimitan el horizonte de lo posible, incluso en relación a la transformación del sistema de posibilidades vigente.

3. ¿Ofrece *Filosofía de la realidad histórica* un criterio normativo para la crítica?

La definición de lo formalmente histórico aporta en Ellacuría, al igual que en Zubiri, un criterio, que podemos calificar de metafísico, para diferenciar un decurso propiamente histórico de un decurso no-histórico o históricamente degradado. El decurso histórico es aquél constituido por sucesos, acontecimientos, definidos estos como actualización de posibilidades históricas por mediación de la elección y acción humanas. De modo que «lo formalmente histórico comienza cuando los momentos y dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades [...]. Precisamente, lo formalmente histórico está en este concepto de posibilidades y posibilitación» (Ellacuría, 1990: 530-531). El decurso natural está integrado, en cambio, por hechos, entendidos como los actos de potencias naturales (Zubiri, 1981: 315-331). Esta distinción se realiza en principio entre naturaleza e historia. No obstante, podríamos decir también que tal distinción se lleva a cabo, sobre todo por parte de Ellacuría, dentro de lo que en principio aparece como historia (en cuanto realizado por la acción humana), entre decurso propiamente histórico y formas degradadas de historia:

El proceso de los sucesos es, efectivamente, lo histórico; donde no haya más que hechos o deje de haber proceso ya no puede hablarse de historia. [...] De ahí que sólo sea realmente, esto es, verdadera y formalmente histórico aquello que surja a la realidad por actualización procesual de posibilidades (Ellacuría, 1990: 553-554).

La definición de lo formalmente histórico actúa, así, como criterio metafísico para la crítica de aquellas situaciones de degradación del decurso histórico a algo análogo al decurso natural: posibilita una crítica a la naturalización o cosificación de lo histórico, a su transformación en algo parecido a una segunda naturaleza que se impone sobre la capacidad social de alumbramiento y actualización de posibilidades definiéndose como un destino (ver Nicolás, 2009).

En concordancia con esto, Ellacuría se apropió del concepto zubiriano de «pecado histórico» o «pecado de los tiempos» (Zubiri, 1981: 394) y le aporta un contenido propio. El concepto de pecado histórico, y el correlativo de «maldad histórica», refiere no tanto a las acciones de los individuos en un determinado contexto, sino al sistema de posibilidades objetivado en la formación social vigente (Ellacuría, 1990: 590). Ya lo hemos indicado en un apartado anterior: cuando un sistema ofrece una serie de posibilidades no como opciones entre las que cabe elegir, sino como «forzosidades naturales», contradice el carácter abierto que define al proceso histórico como dinamismo de capacitación y posibilitación:

La historia, en efecto, implica un sistema de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesual precisa [...]; ciertamente sólo si ese sistema de posibilidades se presenta como tal, es decir, sólo en cuanto es posibilidad respecto de una opción y no necesidad respecto de una potencia o facultad, se puede hablar formalmente de historia (Ellacuría, 2009: 123).

La definición de lo histórico como dinamismo abierto permite denunciar toda detención coactiva, ya sea por medios políticos, violentos o legales, de tal dinamicidad: «La dinamicidad de la realidad es tan trascendental como la realidad misma, con lo cual toda concepción quieta y quietadora no es sólo una huida de la realidad, sino una reacción contra ella, una verdadera contra-realización» (Ellacuría, 1990: 594).

4. ¿Es *Filosofía de la realidad histórica* filosofía pura?

Constituye un importante problema para la interpretación de *Filosofía de la realidad histórica* el hecho de que no dispongamos de la introducción de Ellacuría a dicha obra. La publicación del artículo «El objeto de la filosofía» como introducción a la edición póstuma de la obra por parte de Antonio González pretendió colmar esta ausencia. La cuestión es que tal artículo fue redactado en 1981 y los capítulos conservados de la obra parecen que recibieron una primera redacción entre 1974 y 1976, por lo que se presenta un desfase temporal entre ambos textos que hay que tener en cuenta, pues no hay que descartar que en estos años se haya producido una evolución o maduración del pensamiento de Ellacuría. En los capítulos conservados de *Filosofía de la realidad histórica* no encontramos ninguna indicación acerca de la concepción de la filosofía a la que corresponde el discurso ahí expuesto. Sobre todo, nada parece indicar que se establezca una discontinuidad con la concepción de la filosofía como filosofía pura de Zubiri, es decir, como filosofía trascendental de la realidad intramundana en cuanto realidad.

Esta ausencia de todo distanciamiento respecto a la concepción de la filosofía de Zubiri es coherente con su texto «Personas y comunidad», de 1974-75, elaborado a partir del texto «Personas y comunidad en Zubiri», de 1974 (ver Ellacuría, 2009: 113-141) y donde Ellacuría esboza cuestiones que, al parecer, corresponden a la conclusión proyectada de *Filosofía de la realidad histórica* (ver Ellacuría, 2001: 65). En este texto se afronta la cuestión del sentido de la historia en completa sintonía con el planteamiento de Zubiri y concluye con este significativo pasaje: respecto al «problema del hombre, de la sociedad y de la historia», sostiene que «la resolución real de este problema se logrará por aquellos medios reales que realmente se acomoden más a este dinamismo real, que hemos mostrado en estas páginas. Cuáles son, no compete decirlos a la pura filosofía» (Ellacuría, 2001: 113). ¿A quién atribuye aquí Ellacuría la pura filosofía, a Zubiri o a su propia filosofía de la realidad histórica? Es tal la fusión de la exposición de Ellacuría de los contenidos de la filosofía de Zubiri (fusión que constituye el auténtico hilo conductor de los capítulos redactados de *Filosofía de la realidad histórica*) que la respuesta no puede ser sino que Ellacuría asume para su propia filosofía tal carácter: su filosofía de la historia (en estos términos es caracterizada su labor teórica en esta obra) sobre la base de la filosofía de Zubiri compartiría con este tal carácter de ser pura filosofía. Esto es coherente con el siguiente pasaje de la obra inacabada:

en el camino de alumbramiento y realización de posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediablemente las mejores, aunque fuera difícil determinar el criterio, según el cual las posibilidades puedan considerarse mejores o peores en orden a lo que el género humano pueda dar de sí por esta vía de la realización de las posibilidades (Ellacuría, 1990, 523-524).

Ellacuría parece sostener aquí que, como filósofo, no puede decir nada respecto a la cuestión de cuáles posibilidades son mejores o peores para la autorrealización del género humano porque está adoptando la perspectiva de la pura filosofía, a la cual no compete aportar nada a tal cuestión. Esta valoración de la pura filosofía contrasta con lo sostenido por Ellacuría en otros lugares. Posteriormente, su apreciación de la filosofía de Zubiri se va a matizar y se va a tomar respecto de ella cierta distancia, aunque sin llegar a una crítica explícita. Ellacuría va a plantear más bien un reparto de tareas entre el filósofo, ocupado con cuestiones relativas a la fundamentación filosófica, y los ocupados con otros «menesteres teóricos y prácticos». Es cierto que en *Inteligencia sentiente* «Zubiri reemprende la tarea cartesiana, kantiana y husserliana de hacer de la filosofía un saber estricto y riguroso. Pero no por ello esta obra de filosofía pura es una obra de pura filosofía, es decir, no es un trabajo de pura especulación sobre temas irrelevantes» (Ellacuría, 2001: 345). Aquí introduce Ellacuría una distinción entre pura filosofía, definida claramente en términos negativos, y una filosofía pura, entendida como «saber estricto y riguroso», en este caso, sobre la inteligencia humana. En Zubiri encontramos un planteamiento marcado por la «tensión de algo que es filosofía pura y que no es, sin embargo, pura filosofía» (Ellacuría, 2001: 346). En virtud de esta diferenciación, Ellacuría encuentra su lugar respecto a esta concepción de la filosofía pura, la cual no coincide con la orientación de su propia labor teórica, pero sí le puede servir de base y fundamento:

Embriagados de filosofía pura, impregnados de ella –lo cual tiene ya de por sí su propia función catártica–, uno se puede lanzar responsablemente a servirse de ella en los menesteres teóricos y prácticos que cultive. Zubiri que siga haciendo lo suyo, que es lo que sabe hacer; los demás podremos hacer desde Zubiri lo que podamos y debamos, que será tanto más responsable y significativo cuanto más a fondo nos armemos de una seria fundamentación filosófica (Ellacuría, 2001: 346).

Más allá de este aparente reparto de tareas al que parece apuntar aquí Ellacuría, cabe encontrar en dos relevantes artículos, uno anterior y el otro posterior a la

redacción de *Filosofía de la realidad histórica*, una propuesta de reformulación de la filosofía misma que marca de modo claro un distanciamiento respecto de la concepción de la filosofía de Zubiri y un genuino camino propio para la labor teórica de Ellacuría. Y tal reformulación, como vamos a ver, resulta difícilmente compatible con el discurso plasmado en la obra inacabada.

En «Filosofía y política» (1972), Ellacuría se hace cargo de la tesis de Zubiri de que «el origen y la puesta en marcha de la filosofía» reside en «la entrada de la inteligencia [...] en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada» (Zubiri, 1981: 111). Ahora bien, de este estar situada la filosofía en cada caso en una situación concreta extrae Ellacuría, de manera coherente, consecuencias que van más allá de la concepción de la filosofía de Zubiri: «El filósofo –si realmente lo es– filosofa desde su situación, y esta situación es hoy más que nunca una situación pública y política» (Ellacuría, 1993: 49). En este texto, anticipando el planteamiento de *Filosofía de la realidad histórica*, sostiene que «la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad» (Ellacuría, 1993: 50). Sin embargo, dado que la realidad de la que se ocupa la filosofía es una realidad histórica, una realidad en la que «entran a una la actualización de posibilidades y la socialización –en sentido metafísico– de esa actualización» (Ellacuría, 1993: 51), esto implica que la realidad resulta politizada metafísicamente (puesto que la opción entre qué posibilidades realizar es en cada caso una decisión política del cuerpo social) y resulta politizada la filosofía que adopta como objeto a dicha realidad. Ellacuría parte del «intrínseco carácter político que corresponde a todo intento filosófico» (Ellacuría, 1993: 52) en virtud de su necesaria incardinación en una situación concreta: «la debida politicización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta» (Ellacuría, 1993: 53). Ahora bien, Ellacuría añade a esto el hecho de que el carácter histórico de la realidad de la que se ocupa la filosofía hace de ella una filosofía histórica y, en consecuencia, política. La filosofía deviene histórica y política porque «el orden trascendental es un orden histórico» (Ellacuría, 2009: 131). Y «la filosofía –por estar ubicada históricamente– está, quiérase o no, politicizada» (Ellacuría, 1993: 60). De esta manera,

la politicización implicaría también que la filosofía contribuyera filosóficamente a la configuración del mundo al que responde y al que debe dirigir [...]; un mundo que por ser en su última determinación y cada vez más un mundo histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política (Ellacuría, 1993: 60-61).

La conciencia de la propia historicidad impulsa a asumir responsablemente la tarea de incidir en la historia: «La conciencia histórica de ser sujeto histórico es ya un principio de enfrentar responsablemente el curso histórico y de poder incidir sobre él» (Ellacuría, 2009: 325). El decisivo artículo «Función liberadora de la filosofía» (1985) culmina la tarea de autorreflexión que Ellacuría prescribe a la filosofía. La tesis de Ellacuría aquí es que la filosofía «debe recuperar consciente y reflejamente su papel como el momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada» y, para ello, «tiene que preguntarse por lo que representa como parte del conjunto de la praxis social» (Ellacuría, 1993: 112-113). Esta labor de autorreflexión adopta la forma de un situarse consciente en la posición, dentro del asimétrico mundo social, que constituye «el lugar de la verdad histórica», el «lugar-que-da-verdad» (Ellacuría, 1993: 115). Ese lugar en el que debe instalarse una filosofía con interés liberador es el lugar «que constituyen los despojados, los injustamente tratados y los que sufren» (Ellacuría, 1993: 117). Ese lugar es decisivo desde un punto de vista teórico, pues «el lugar primario desde el cual se filosofa [...] determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico» (Ellacuría, 1993: 116): constituye, en definitiva, lo que con Heidegger podríamos denominar su situación hermenéutica de partida. Esta asunción de su lugar en el antagónico y desigualitario mundo social hace de la filosofía «lo que está llamada a ser, un momento privilegiado de la praxis verdadera» (Ellacuría, 1993: 118).

5. ¿Es el punto de fuga de *Filosofía de la realidad histórica* teológico?

La relación entre *Filosofía de la realidad histórica* y la teología de Ellacuría es algo que sólo podemos apuntar aquí, puesto que hemos limitado nuestro enfoque a la filosofía de este autor. Ahora bien, un pasaje de la obra culminante de Ellacuría nos obliga a afrontar, aunque sea superficialmente, este tema. En un momento determinado de su exposición, casi al final del manuscrito conservado, hace referencia Ellacuría al poder de la realidad histórica. Se apoya aquí en la idea de Zubiri de un «poder de lo real» (Ellacuría, 1990: 588-590), categoría decisiva de la teología de este último. Según Zubiri, el fundamento de la persona es la realidad. La persona se apoya en la realidad, dado que esta funda sus posibilidades y es lo que impele a la persona a esbozar un proyecto en cuyo marco quedan alumbradas las posibilidades entre las que la persona ha de elegir cuáles actualizar para dar forma a su vida (Zubiri, 1985: 82-83). Tal fundamentalidad de la realidad respecto a la persona determina que la realidad, en cuanto tal, sea

vivida como poder: «la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es el poder de lo real. [...] El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona» (Zubiri, 1985: 88). El poder de lo real fundamenta a la persona apoderándose de ella, pues tal apoderamiento implanta a la persona en la realidad. Ahora bien, la tesis de Zubiri es que cabe concebir a Dios como el fundamento del poder de lo real. Él es el fundamento de la realidad de las cosas y está presente en ellas constituyéndolas como reales. Esto es decisivo, pues funda una tesis central de la teología de Zubiri: «Este carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal, y que sin embargo las cosas no sean Dios es justo lo que yo llamo transcendencia de Dios “en” la realidad» (Zubiri, 1985: 174). La trascendencia de Dios es, pues, un modo de estar en las cosas,

aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido sino, por así decirlo, incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. El modo de estar Dios en las cosas es ser transcendente en ellas. Y esto es, a mi modo de ver, lo esencial de la transcendencia divina; no es ser “transcendente a” las cosas, sino ser “transcendente en” las cosas mismas (Zubiri, 1985: 175).

Dios es en las cosas siendo más que ellas. Esta forma de trascendencia propia de Dios tiene consecuencias teológicas decisivas: «La trascendencia “en” hace que Dios sea en cierto modo intramundano. [...] Dios no es extramundano, sino que es absolutamente intramundano. [...] Dios es sencillamente transcendente “en” el mundo» (Zubiri, 1985: 176-177). El pasaje de *Filosofía de la realidad histórica* en el que se constata la apropiación de estas ideas de Zubiri es el siguiente:

Zubiri ha desarrollado la idea de la realidad como poder para ir desde la constitución personal a través de la religión hacia la deidad y aun hacia Dios mismo. Es menester ampliar su idea al campo de lo histórico, donde también, por la vía del poder, es accesible una presencia de lo absoluto en la historia. [...] el dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de la significación transmundana de la historia, que no nos saca de ella, sino que nos introduce más profundamente, porque ese “trans”, esa trascendencia, lo es “en” la historia, por más que sea “de” ella (Ellacuría, 1990: 590-591).

Esta cuestión es afrontada también en los textos filosóficos publicados por Ellacuría a continuación de la redacción de *Filosofía de la realidad histórica*. Este es el vaso comunicante entre su filosofía y su teología, en un contexto en

el que Ellacuría reivindica para su labor teórica el título de «filosofía cristiana» (Ellacuría, 1993: 116-117 y 121). En «El objeto de la filosofía» se mantiene que «si hay una apertura viva a la transcendencia es la de la historia» (Ellacuría, 1993: 89). La realidad histórica está abierta «a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano» (Ellacuría, 1993: 89). Para Ellacuría «la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica»: «hay [...] un Dios de la historia» (Ellacuría, 1993: 90). En resumen, «la historia puede descubrir en la intramundanidad [...] una realidad transmundana y transhistórica, pero cuya transcendencia real es del mundo y de la historia» (Ellacuría, 1993: 90). Con esta problemática transitamos sin solución de continuidad de la filosofía a la teología de Ellacuría. En su artículo «Historicidad de la salvación cristiana», de 1984, Ellacuría retoma el problema de la trascendencia y sostiene que hay que «ver la transcendencia como algo que transciende “en” y no como algo que transciende “de”, como algo que físicamente impulsa a “más”, pero no sacando “fuera de”» (Ellacuría, 2000: 542). En consecuencia, «la trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta como transcendente» (Ellacuría, 2000: 543). En el proceso histórico hay «un “más”, que es la presencia histórica de lo transcendente» (Ellacuría, 2000: 580). Es por ello, que, tal como vimos arriba, para caracterizar la detención del dinamismo histórico reserva Ellacuría el concepto de pecado (Ellacuría, 2000: 579-580). La salvación a la que Ellacuría va a apelar va a tener también el carácter de una trascendencia en la historia: la salvación «es algo que debe operar y estar presente históricamente en las situaciones reales de los hombres, de suerte que éstas vayan siendo paulatinamente transformadas hasta irse acercando a ser presencia real, aunque no definitiva, del reino de Dios» (Ellacuría, 2000: 586). La praxis histórica de liberación implica, así, una trascendencia en la historia (Castellón, 2003), pues la abolición de las situaciones en las que los seres humanos son humillados, explotados y oprimidos, pone las condiciones para la realización, ya aquí en el plano histórico, del núcleo moral y político del concepto cristiano de Reino de Dios: la constitución de una comunidad humana reconciliada (Sols, 1999).

6. A modo de conclusión

A pesar de su prematura desaparición, Ellacuría alcanzó a formular un proyecto filosófico enormemente consistente y ambicioso. Sobre la base de la obra de Zubiri, llegó a articular una aproximación metafísica a la forma realidad que, mediada por la praxis histórica, ostenta las más ricas y diversas posibilidades: la realidad histórica. Esta metafísica de la realidad histórica, por un lado, establece los fundamentos filosóficos de su teología de la liberación y, por otro, aporta un criterio metafísico para la crítica de aquellos procesos sociales que, en virtud de la pérdida de libertad de los agentes, aparecen como cosificados, naturalizados, como habiendo perdido su carácter histórico en sentido enfático. Por último, hay que reseñar que el pensamiento de Ellacuría estaba embarcado en un proceso de autorreflexión de su propia labor filosófica, que apuntaba a la toma de conciencia de la función y del lugar que la filosofía debe adoptar en el marco escindido y antagónico de la vida social. Todo esto otorga a Ellacuría un lugar a todas luces relevante, no sólo en la historia del pensamiento español del siglo xx, sino indudablemente en el ámbito del pensamiento latinoamericano (Beorlegui, 2004, Villacañas, 2019).

Bibliografía

- BEORLEGUI, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BRITO, M. (2020). “Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría”. *Realidad*, 155, pp. 17-46.
- CARRERA, R. (2020). “Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría”. *Realidad*, 155, pp. 47-66.
- CASTELLÓN, J. J. (2003). *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Huelva: Hergué Editorial.
- COROMINAS, J. y VICENS, J.A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- ELLACURÍA, I. (2009). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- (2001). *Escritos filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores.
- (2000). *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores.
- (1999). *Escritos filosóficos II*. San Salvador: UCA Editores.

- (1996). *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores.
- (1993). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*. San Salvador: UCA Editores.
- (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- GONZÁLEZ, A. (1990). “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, en *Estudios Centroamericanos*, 505-506, pp. 979-989.
- NICOLÁS, J. A. (2009). “Liberation Philosophy as Critique”. *The Xavier Zubiri Review*, 11, pp. 107-118.
- RIBERA, R. (2007). “La categoría «realidad histórica» en la filosofía de Ignacio Ellacuría”. J.A. Nicolás y H. Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia*. Granada: Comares, pp. 157-173.
- SAMOUR, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares.
- SOLS, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- VILLACAÑAS, J.L. (2019). “Ellacuría: reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la historia”. O.A. Castro, L.M. Izazaga, H. Varela (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 251-276.
- ZUBIRI, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1985). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1981). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional.

Recibido: 23/07/2021

Aceptado: 24/10/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

