



## Ignacio Ellacuría... homenaje a xxv años de su martirio

### La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación

Carmen Elena Villacorta Zuluaga<sup>1</sup>  
Universidad Católica de Córdoba  
carmenelnavz@hotmail.com

**Modo de citar:** Villacorta Zuluaga, C., E. (2015). La política como urgencia y la centralidad de la historia en dos filosofías para la liberación. *Pelicano*, 1. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/22/7>

#### Resumen

Mientras que la escuela “ellacuriano-zubiriana” (en alusión al maestro y colega de Ignacio Ellacuría, el filósofo español Xavier Zubiri) responde a una preocupación particularmente ética y explora los vínculos entre la ética y la metafísica, la filosofía para la liberación de Horacio Cerutti evidencia su inquietud hacia el problema epistemológico, específicamente, hacia la producción de conocimiento desde y para América Latina. Ambas búsquedas, con sus respectivos matices y posibles discrepancias, tienen, sin embargo, un punto de encuentro fundamental: la política. En ambos casos, la motivación última de los pensadores es incidir en la realidad y transformarla. Derivado de ello se encuentra otro denominador común, no menos importante: la historia. En ambos casos, la historia ocupa un lugar central, pues es la realidad histórica la que habrá de estudiarse, comprenderse y escudriñarse, para ser, a partir de ella misma, transformada. Hay también en los dos casos un sentido de urgencia, un llamado que es casi un grito: “lo que es no puede ser verdad” (frase con la que Ernst Bloch presentó la idea de su Principio Esperanza) es reiterada una y otra vez por Cerutti y resuena en la indignación propia de Ellacuría y sus textos, y del espíritu ellacuriano que permea en los discursos de la Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas (UCA), en donde Ellacuría dejó su impronta.

El llamado urgente es a pensar en cómo lo doloroso, indigno e irracional, presente en nuestras sociedades, puede dejar de serlo. He aquí otra coincidencia medular: la apuesta por la razón. La transformación de la realidad histórica y su contenido de maldad y negatividad sólo puede hacerse acudiendo a la capacidad racional de los seres humanos. En definitiva, la filosofía –en el caso de Ellacuría más cerca de la metafísica y la ética, mientras que en el de Cerutti más cerca de la epistemología y de la historia de las ideas– es concebida por estos autores como un instrumento de la razón en la lucha contra la dominación y las dominaciones. ¿Cómo construye cada quien su instrumento filosófico para diagnosticar, reflexionar, criticar y proponer? Es lo que veremos a continuación, sintéticamente.

**Palabras clave:** Ignacio Ellacuría, Horacio Cerutti, filosofía latinoamericana, filosofía para la liberación.

#### I.1 Filosofía nuestroamericana y construcción del conocimiento

En sus textos, seminarios y ponencias, insiste Horacio Cerutti en la importancia de asumir que muchos años han pasado desde que la filosofía perdió su carácter de “ciencia madre” o fuente primigenia desde la cual emanan todos los demás saberes. Sólo asumiendo esa “nueva”, realista y humilde posición de compañera de las demás ramas del saber podrá cumplir la filosofía con su papel de constructora de un conocimiento que se encuentre a la altura de las complejidades del siglo XXI. Cerutti va más lejos aún en cuanto a la transgresión del orden de los factores: la filosofía no está antes, ni camina a la par, sino que debe encontrarse después de las ciencias sociales. La filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro sintetiza cabalmente la idea de su maestro en la frase: “para filosofar no es suficiente la filosofía”<sup>2</sup>. Pero, ¿qué significa

<sup>1</sup> Magister y doctoranda en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Docente e investigadora en Universidad Católica de Córdoba.

<sup>2</sup> Afirmación de Ramírez Fierro (2011) en su conferencia: “La filosofía latinoamericana: el debate sobre su posibilidad”, *Diplomado en historia, pensamiento y problemáticas*



exactamente esto? ¿Cómo es que la filosofía debe acompañar a las ciencias sociales y a los demás saberes? Cerutti dedica su obra *Filosofar desde Nuestra América* a explicarlo, y lo hace siguiendo el postulado que condensa su propuesta: “pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”<sup>3</sup>.

Así, el texto se divide en cuatro partes. La primera, “pensar la realidad”, surge de la inmersión del autor en la historia de las ideas de nuestro continente. De ahí su afirmación: “Pensar la realidad no es una propuesta mía. La recibimos de nuestra misma historia de la filosofía, como una tarea retomada constantemente por la larga tradición de pensamiento nuestroamericano” (Cerutti, 2000, p. 48), (antes que hablar de Latinoamérica, Cerutti prefiere referirse a Nuestra América, en alusión a la formulación del pensador cubano José Martí). Frente a la negación de la existencia de un pensamiento original en América Latina<sup>4</sup>, Cerutti reivindica la tradición crítica, ensayística, pedagógica, política e incluso programática presente en nuestra región. Tradición atravesada por el problema identitario, por la premura de determinar ¿quiénes somos las personas que habitamos este continente colonizado? *Filosofar desde Nuestra América* intenta responder a la pregunta medular por ¿cómo construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia? ¿Cómo filosofar con autonomía, respondiendo a nuestras propias necesidades? ¿Cómo ha sido y cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? En el camino de responder a esta inquietud, el autor nos va presentando claves metodológicas que parten de la tradición misma del pensar efectuado en nuestra región. De hecho, el liberacionismo ceruttiano rechaza la omisión de nuestra propia tradición e insiste en la importancia de

---

*contemporáneas de América Latina*, Centro Académico de la Memoria Histórica (CAMENA) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), mayo 4-diciembre 7, 2011.

<sup>3</sup> Cerutti G., H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Porrúa.

<sup>4</sup> Condensada en el conocido texto del filósofo peruano Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.

reconocer que no existe un punto cero a partir del cual ejercer el pensamiento. Todo filosofar en Nuestra América debe recuperar las reflexiones realizadas previamente y dialogar con ellas, para asimilarlas e ir empujándolas más allá de sus propios límites. La creatividad del pensar no surge de la nada.

La realidad que ha sido y ha de ser pensada es, como ya se anticipó, “la realidad social, histórica, cultural y política”; en un solo término “la realidad histórica”<sup>5</sup>. Es decir, la realidad encarnada en la historia, ubicada en un ser-espacio-tiempo concreto. En palabras de Cerutti, la cotidianidad como “único acceso que tienen los seres humanos a lo real” (Cerutti, 2000, p. 51). Pero, la apelación a la cotidianidad no significa limitación, sino prioridad. La realidad en su totalidad acude a la labor filosófica –tal como la pretensión clásica de la filosofía lo afirma. Sin embargo, es la inmediatez lo que se impone. Y dentro de lo real inmediato aparece siempre el ideal, la aspiración, la meta, como parte esencial, constitutiva del ejercicio racional. Pensar la realidad no quiere decir solamente pensar lo que es, sino también lo que debería ser. Esos dos polos del pensamiento están unidos por lo que el autor denomina “tensión utópica”. La realidad histórica está impulsada siempre por la aspiración, por el anhelo de transformación, por la utopía.

El principal peligro a enfrentar a la hora de pensar la realidad es “la ilusión de la transparencia” o idea de que lo real se nos presenta sin velos, sin sesgos, sin omisiones. Caer en la tentación de olvidar que estamos siempre inmersos en la historia y que nuestro modo de estar condiciona nuestro acceso al conocimiento es el mayor error del pensamiento nuestroamericanista. Ningún sujeto es abstracto ni está solo. Son las advertencias en las que enfatiza Cerutti y los obstáculos que se propone atravesar. ¿Cómo? Replanteando el concepto mismo de filosofía y reubicándola dentro del conjunto de bienes culturales en el seno de la sociedad. La “ultimidad” o “a-posterioridad” filosófica que se mencionó al inicio deviene de una

---

<sup>5</sup> Apuntando salvedades considerables, Cerutti reconoce y cita la obra de Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.



concepción “revolucionaria”, que rompe con la clásica idea de la filosofía como disciplina aristocrática e incontaminada, ejercida por élites académicas dedicadas a discutir en círculos selectos sobre las preguntas fundamentales de la humanidad. La nuestra es, por el contrario, una filosofía “plebeya”, “proletaria”, “democrática”, abierta al conocimiento del mundo y demandante, no sólo de un diálogo activo y fructífero con las ciencias sociales, la teología y la literatura, sino con todas las expresiones del saber popular, incluidos el periodismo, el grafiti, el proyecto, la consigna y el panfleto.

La filosofía no es entonces tal, sino en relación con su contexto. Esto, de ser así, permite replantear la cuestión misma de la relación. La filosofía surgirá entonces en un espacio social y cultural precisamente acotado. En relación con el Estado y la sociedad civil, en relación con la ideología y el inconsciente, en relación con la religión, con la política, con las artes y las letras, etc. (Cerutti, 2000, p. 63).

El connotado filósofo argentino Arturo Andrés Roig lo afirma a su modo, en el prólogo a la obra de Cerutti en cuestión:

Aquí de lo que se trata es reubicar a la filosofía en el lugar que le cabe, a riesgo de dejar de ser filosofía, ni más acá, ni más allá de sí misma, pero abierta a todas las vías posibles de enriquecimiento como lo es ese campo tan fecundamente crecido entre nosotros, a la par de nuestras propias tragedias: el del saber social. Y a la vez y necesariamente, reubicar a la academia y más propia y directamente a la universidad [...] Saber contingente y no saber de fundamento, la filosofía, como todo lo que se mueve en el ámbito siempre esperanzador de un contingentismo que nos carga de responsabilidad y de esfuerzo, tiene, por eso mismo, sus márgenes de error como de acierto y tenderá a estos últimos cada vez más, en cuanto la afirmemos en nosotros desde ese reclamo perentorio de historicidad que el autor invoca con fuerza (Roig en Cerutti, 2000, p. 6).

Basta de levantar muros entre lo intra y lo extra académico, entre lo intra y lo extra filosófico, entre *doxa* y *episteme*. Basta de medirnos con baremos diseñados en contextos ajenos al nuestro. ¡Pensemos desde y para nuestras realidades! ¡Creamos en nuestra capacidad para pensar nuestros problemas y resolverlos! Es el llamado que nos hace Horacio Cerutti en su *Filosofar desde Nuestra América*. Y ese “desde” y ese “para” son medulares: el pensamiento nuestroamericanista ha de asumir su situación socio-histórica, su locus de enunciación y ha de tener presente el peso de la utopía, porque pensamos para lograr cambios. El “desde donde” y la “tensión utópica” atraviesan nuestra construcción de conocimiento.

La segunda sección de la obra se denomina “a partir de la propia historia” y se dedica a argumentar en torno de la historicidad inherente al quehacer filosófico. Si –dicho esquemáticamente– el científico avanza omitiendo o negando la historia de la ciencia, el filósofo lleva consigo a la tradición de pensamiento que le antecedió. Esto es así en el estudio y práctica de la filosofía como tal, pero se hace imperativo en el caso de Nuestra América, en donde los cánones culturales de la condición de colonialidad continúan imperando y, por tanto, conocer nuestra tradición es el único modo de afianzar nuestra identidad. No con el objeto de estancarnos en un esencialismo estéril, sino de trascendernos a partir de nuestras propias trayectorias recorridas, autocrítica y conscientemente, con conocimiento de causa y paso firme.

Lo anterior se vincula íntimamente con la crítica a lo que Cerutti denomina “anti-modelo paradigmático”, o modo erróneo de construir la historia de las ideas latinoamericanas. Para Cerutti, un ejemplo prístino de tal anti-modelo es la obra del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (arriba citado). Por ello expone sintéticamente la argumentación de Bondy, quien se caracteriza por asegurar que no existe una filosofía en nuestra región. Sólo una transformación radical, revolucionaria, de las sociedades latinoamericanas traerá a nuestro continente una filosofía original, auténtica, valedera. Frente a este diagnóstico, que considera errado porque está basado en una



caracterización de la filosofía que él no comparte, Cerutti redefine el carácter de esta antigua disciplina y el lugar que ha de ocupar (y acaso siempre ha ocupado) dentro del todo social. El filosofar, como proceso, y la filosofía, como producto de ese proceso, consistirían en:

[...] un ejercicio parásito pero no patógeno, sino complementario. No fundamentador, sino crítico, autocrítico y creativo; no filosofía antes de todo otro saber, sino filosofía que completa otros saberes o que los interroga acerca de métodos, procederes, conclusiones, premisas, consecuencias, repercusión en la sociedad y la cultura, en la vida humana en general. No un saber residual, no un saber principesco –de principios abstractos solamente– ni moralizador de otros saberes para decretarles qué pueden y qué no pueden, hasta dónde es lo valioso de su quehacer y qué es lo que deben y pueden conocer. Sino un saber solidario, que acompaña, que participa, que convive y consiente, que empatiza pero sabe guardar las distancias, que apuesta por la razón sin perder la emoción (Cerutti, 2000, p. 92).

Los lineamientos epistemológicos ofrecidos por Cerutti están encaminados hacia la (re)construcción de la historia de las ideas en América Latina. Nuestro continente no se ha limitado a recibir pasiva y acríticamente las ideas provenientes de Europa, tal como lo afirmó Salazar Bondy. Lo interesante de los caminos recorridos por nuestros pensadores es justamente evaluar los matices, énfasis y particularidades con las que tales ideas fueron asimiladas y reformuladas, al calor de inquietudes particulares, propias de las urgencias y problemáticas gestadas al interior de nuestras coordenadas y atravesadas por un espíritu crítico. Para Cerutti, esos recorridos han tenido origen en la siguiente secuencia de “configuraciones matriciales”: teocósmica, teocéntrica señorial, antropocéntrica y sociocéntrica.

Articuladas a ellas se presentan ideologías de más o menos larga duración, de características serviles, esclavistas, señoriales, liberales, socialistas, populistas, neoliberales. A su vez, en otra dimensión

de análisis, se articula la constitución del Estado nacional con sus caracteres específicos en el caso latinoamericano y con sus exigencias de soportes ideológicos o de imaginario colectivo. El enfrentamiento decisivo se producirá entre lo señorial oligárquico y conservador, asociado a una matriz teocéntrica, y lo liberal, asociado a una matriz antropocéntrica (Cerutti, 2000, p. 113).

¿Qué significa pensar la realidad “crítica y creativamente”? Es a lo que Cerutti dedica la tercera sección de su *Filosofar desde Nuestra América*. Allí no se previene sólo contra la “actitud acrítica e imitativa”, basada en el prejuicio de que todo producto teórico realizado en el exterior es mejor que el realizado por nosotro/os misma/os o nuestra/os colegas, sino que advierte también contra dos grandes peligros epistemológicos: la “dialéctica interrumpida” y la “metaforización por exceso”. No nos detendremos en el interesante análisis que ofrece el autor sobre cada uno. Baste con señalar que, en el primer caso, enumera una serie de binomios de uso común en el pensamiento de Nuestra América (ciencia/ideología, ideal/realidad, Norte/Sur, etc.) que tienden a ser presentados como contradictorios y excluyentes, impidiendo la comprensión plena de la síntesis dialéctica en la que suelen resolverse los contrarios. Respecto del uso recurrente de metáforas, previene sobre el riesgo de que éstas oscurezcan más que aclarar los diversos aspectos de las realidades demandantes de explicaciones. Tras presentar una lista de metáforas “clásicas” en el filosofar latinoamericano, señala que no se trata de rechazar su uso –el cual permite también complejizar la univocidad de los conceptos, contribuyendo así a la apertura y flexibilidad filosóficas– sino de controlarlas racionalmente. Son advertencias que conviene no perder de vista a la hora de proceder al análisis de un fenómeno o de una corriente de pensamiento determinada.

No obstante, el argumento nuclear de esta parte de la obra es la oposición frontal a la “filosofía primera” que pretende erigirse como saber fundamentador, desde el punto de vista ontológico –en el caso de la filosofía clásica– o



desde el punto de vista epistemológico –en el caso de la filosofía moderna. En el apartado titulado “Infecundidad o esterilidad sistémica de la «filosofía primera»”, asistimos a la toma de posición de Cerutti frente a un aspecto medular en la tradición filosófica. Posición que se bifurca en los dos siguientes aspectos: *i)* el ya mencionado rechazo a la condición de primeridad o fundamentalidad de la filosofía; y *ii)* la renuncia a la construcción de un sistema que explicaría el orden del mundo en virtud de una perfección y armonía en realidad inexistentes. El primer rechazo se debe a consideraciones epistemológicas. El avance y la profusión de conocimientos en las diferentes áreas (científica, tecnológica, artística, teológica, etc.) imposibilitan la pretensión de un saber fundamentador de todo otro saber. Toda disciplina debe dialogar con las demás y ocupar un lugar entre ellas. Ninguna tiene prioridad sobre el resto. El segundo rechazo obedece a una razón básicamente ética:

Un pensamiento que responde a los intereses de los sectores de clases subalternas y no hegemónicas no puede cerrarse como sistema, porque la realidad presenta fallas, deficiencias, injusticias, desórdenes [...] Han sido las clases dominantes las que han soñado siempre con el sistema filosófico que todo lo explicaría de una vez para siempre y de un modo organizado, perfecto y bello. Lo bello de los sectores dominantes de la sociedad puede aparecer horrible a los ojos del resto, aunque se presente limpio, brillante o pasteurizado. Chorra sangre, violencia y dominación por todas partes. Entonces, el pensamiento que responde a los intereses y necesidades de los sectores más desprotegidos de la población [...], su filosofía actual, no puede aspirar a la construcción de un sistema, aunque esto no está reñido con la argumentación sistemática (Cerutti, 2000, p. 132).

Interesa señalar el carácter elástico, moldeable, dialogante y democrático que da Cerutti al filosofar como opción racional por los desposeídos. Es ensayando y errando y volviendo a ensayar, preguntando, brindando interpretaciones provocadoras, avanzando hacia

terrenos que los demás saberes no abordan, como ofrece la filosofía sus aportes en el tiempo presente. De ahí la importante reivindicación del ensayo por parte de Cerutti, como forma privilegiada de expresión del pensamiento latinoamericano. El ensayo no como sinónimo de falta de rigor, sino de asunción rigurosa de provisionalidad, búsqueda, insatisfacción, necesidad de interlocución, llamados urgentes, énfasis, puntualizaciones. La filósofa argentina-chilena Daniela Rawicz cierra bien la discusión en torno al prejuicio contra la seriedad de la producción ensayística al afirmar que sus diversas investigaciones le permitieron concluir que hay tanto buena como mala ciencia positivista, del mismo modo que hay buena y mala calidad ensayística<sup>6</sup>. Ni lo científico “puro” es garantía de comprensión plena de la realidad ni lo ensayístico es falta de veracidad *per se*. Cada método de aproximación a lo real aporta sus formas, sus contenidos, sus puntos de vista, a una mirada que necesita ser interdisciplinaria y multidimensional.

Así defiende Cerutti la “democratización” del ejercicio filosófico:

El filosofar es un quehacer demasiado importante para quedar en manos exclusivamente de filósofos profesionales. Ocurre con él como con la política, que no puede quedar en manos de los políticos solamente. El mundo de hoy asiste a la reivindicación del derecho a la participación política por parte de una sociedad civil que rebasa los marcos tradicionales de su participación representativa y busca nuevas formas de intervenir, regidas por la idea regulativa de democracia directa. Son las formas y modos de la representatividad los que obstaculizan en un momento dado la participación. Y la gente quiere participar en lo que les concierne y en la toma de decisiones que afectan colectivamente [...] Con la filosofía sucede algo semejante. Ya no puede ser el tesoro de unos pocos privilegiados y se requiere hacerla accesible a las grandes mayorías despojadas de la

<sup>6</sup> Rawicz, D. (2011). “Ensayismo latinoamericano y ciencias sociales”. *Diplomado en historia, pensamiento y problemáticas contemporáneas de América Latina*. México: CAMENA-UACM.



humanidad. Esta filosofía surge de un filosofar en las calles y para las calles, no exclusivamente de los cubículos o desde la torre de marfil. Es un saber para la vida, para la cotidianidad y no un saber de filósofos para filósofos (Cerutti, 2000, p. 154).

La cuarta y última sección de *Filosofar desde Nuestra América* evoca a la conocida tesis XI de Marx sobre Feuerbach, desde su título: “para transformarla”. No se filosofa porque sí, se piensa la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla. He ahí el postulado entero de la obra y la apuesta política que tan urgente llamado entraña. Filosofar es, en América Latina, un quehacer intrínsecamente histórico y eminentemente político. Por eso, Cerutti advierte que la frase final de su postulado remite a la tradición nuestroamericanista de pensamiento, antes que a la tradición marxista. Esto quiere decir que los pensadores latinoamericanos han pugnado por transformar la realidad desde antes de Marx y del marxismo. Quizá la frase más contundente del autor respecto de este punto sea: “La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política” (Cerutti, 2000, p. 173). ¿Cómo ocurre esto? Por medio de la operación que Cerutti da en llamar “lo utópico operante en la historia”. En la conceptualización del autor, el filosofar en Nuestra América se encuentra atravesado por dos ejes irrenunciables: *i*) el diagnóstico que hacemos de la realidad, en el cual detectamos lo que no nos satisface de ella; y *ii*) las soluciones que proponemos para superar aquello que valoramos como imperfecto, inacabado o injusto. A decir de Cerutti, el pensar en nuestro continente ha estado ligado a la búsqueda de la justicia con dignidad para todo ser humano en su vida cotidiana. El motor del pensamiento es el ideal de superación de lo dado. Corresponde a la filosofía asumir el componente utópico, cuidando que ninguno de los dos polos (realidad-utopía) se imponga sobre el otro, negándolo y obstaculizando la construcción del conocimiento.

La sensibilidad en contra de la injusticia y la aspiración a construir un pensamiento para las mayorías populares; lo plebeyo, dialogante y

democrático; la flexibilidad, la humildad y el sentido de cooperación con los demás saberes y modos de expresarse de la realidad social; la politicidad y la apuesta por una racionalidad que no pretende despojarse de las emociones son todos rasgos a subrayar de la propuesta de Cerutti, dada la importancia de reivindicarlos como parte del quehacer filosófico nuestroamericano. A esos rasgos cabe añadir otros, como: la apuesta por afincarse en la propia tradición; el recurso al modo ensayístico para lograr una exposición accesible, polémica, provocadora y no por ello poco documentada, vaga o mediocre; el énfasis en el filosofar como proceso al cual estamos todas y todos convocados, antes que en la filosofía como producto acabado, cerrado y excluyente; y la apertura hacia las ciencias sociales, la literatura y las disciplinas humanísticas como mediaciones a través de las cuáles observar lo real.

En la obra analizada, Cerutti alude a la tradición filosófica nuestroamericana y retoma la historicidad referida específicamente a la historia de las ideas generadas en nuestro continente. ¿Qué relación guarda la filosofía para la liberación de Horacio Cerutti con la propuesta liberacionista de Ignacio Ellacuría? Es hacia lo que apuntaremos en el siguiente apartado, señalando algunos puntos de contacto y diálogos posibles entre ambas propuestas.

## **I.2 Filosofía de la realidad histórica o por qué analizar filosóficamente la historia**

Para dar una mirada rápida, pero suficientemente ilustrativa, a la filosofía de Ignacio Ellacuría es necesario virar unos cuantos grados los binoculares, teniendo claro que las procedencias y preocupaciones de Ellacuría y de Cerutti son distintas. Ellacuría era europeo y dialogó, fundamentalmente, con la tradición filosófica europea. Era también sacerdote jesuita y tenía una inquietud teológica fundamental. Cerutti, como vimos, tiene a Nuestra América como horizonte epistemológico y dialógico (sin que esto signifique que desconozca el pensamiento del viejo continente). Y si bien el filósofo argentino-mexicano reivindica al saber teológico como un interlocutor relevante para la filosofía nuestroamericana, su propuesta filosófica no proviene de una matriz teológica.



La teología y la metafísica europea son, pues, raíces nutricias del pensamiento de Ellacuría, que particularizan su *locus* de enunciación.

No obstante, Ellacuría fue un europeo “salvadorenizado”. El Salvador fue, nada menos, el país por el cual decidió arriesgar su vida y ofrendarla. Con afán de esquematizar y simplificar, quizá valga decir que lo europeo llevó a Ellacuría hacia la metafísica, mientras que lo latinoamericano –y concretamente lo salvadoreño– lo llevó hacia la ética y hacia la política. Allí, como ya se dijo, los caminos de Ellacuría y de Cerutti se interceptan y encuentran un núcleo común. Ambos pensadores pugnan por hacer de la filosofía un saber liberador. Pero recorren para ello trayectorias disímiles. Después de haber revisado algunos de los principales aspectos de la propuesta metodológica ceruttiana, pasaremos al particular punto de vista filosófico ellacuriano. ¿Cómo comprender la articulación entre metafísica, ética y política presente en la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría? Es a lo que se abocará el presente apartado.

El más importante interlocutor de Ellacuría fue el filósofo español Xavier Zubiri, quien fuera a su vez discípulo de Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger. Permaneciendo en la pregunta clásica de la filosofía occidental y procurando dar respuesta a ella, Zubiri se ocupa del fundamento o principio de todo lo real, o aquello que puede considerarse como la verdad primera<sup>7</sup>. Su gran aporte fue haber propuesto la

superación del antagonismo tradicional entre realismo e idealismo por medio del concepto “inteligencia sentiente”<sup>8</sup>. Para Zubiri, ni las cosas son en sí mismas, sin más, ni son únicamente a partir de la conciencia. Recuperando el término ceruttiano, la “ilusión de la transparencia” es precisamente una ilusión, porque las cosas no se nos presentan transparentemente como son, sino a través de las mediaciones pisco-físicas y socio-históricas propias del ser humano. Pero tampoco el ser humano determina subjetivamente qué son y cómo son las cosas reales con las que se enfrenta. En esto Zubiri será enfático: es la realidad la que se presenta en la aprehensión, determinando las posibilidades de los seres humanos de conocerla.

“Inteligencia sentiente” es el nombre que da Zubiri al modo en que los seres humanos conocemos la realidad y participamos en ella. Significa que nuestra inteligencia participa sentientemente en el manifestarse de las cosas. No hay una inteligencia pasiva, distante, transcendente y aséptica, que observe impávida el transcurrir de todo. Lo que hay son seres humanos que intuyen sintiendo y sienten intuyendo, porque están condicionados, se involucran, necesitan, se afectan y transforman todo aquello que los rodea, de lo cual hacen

---

<sup>7</sup> Una fecunda línea de análisis podría surgir de explorar el rechazo hacia la filosofía primera manifestado por Horacio Cerutti y la reconceptualización de la filosofía primera propuesta por Zubiri y algunos de sus discípulos. Se trata de una tarea que excede en mucho el objetivo de estas notas. Baste aquí con consignar la siguiente afirmación de Ellacuría, recogida por Héctor Samour (2006, p. 163). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores. “Lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción”. La metafísica, así entendida, quizá se acerque más a la concepción de filosofía defendida por Cerutti. Hay derivas del pensamiento zubiriano-ellacuriano que reivindican la primeridad filosófica, a partir de supuestos superadores de la arrogancia propia de la modernidad. Es el caso de Antonio González (1997) quien, en su obra *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*. Madrid: Trotta, va en

---

busca de una mínima “verdad primera”, modesta, apodíctica, sujeta siempre a revisión, pero que permita fundamentar los criterios éticos que deben regirnos. El *quid* de esta divergencia radica en que, mientras Cerutti ataca el academicismo dogmático, la acriticidad, la renuncia a la originalidad y a la creación, González – filósofo español y discípulo sobresaliente de Ellacuría– enfila sus dardos contra el relativismo reinante, que tiene la grave consecuencia de impedir el establecimiento de un criterio común para orientar nuestras acciones. El hecho de que ambos autores otorguen prioridad a la realidad por sobre la idea o sobre el lenguaje en el que las ideas se expresan, constituye un denominador común que permitiría un diálogo interesante entre las dos posiciones. Sobre la idea de fundamentación en Antonio González, ver: Villacorta, C. E. (2000). *El problema de la fundamentación a luz de las obras Verdad y método de Hans-Georg Gadamer y Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera de Antonio González*, Tesis de licenciatura en filosofía. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1203356899.pdf>

<sup>8</sup> Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.



parte y con lo cual constituyen su vida. La posibilidad del ser humano de incidir en la realidad es lo que genera la historia. Y en la historia, como producto humano, se subsumen todas las demás manifestaciones de la realidad. El ser humano es biológico, es decir, pertenece a la naturaleza, y es histórico: pertenece a, y participa en, la historia. Esta es, en pocas palabras, la tesis que sustenta al planteamiento filosófico de Ellacuría.

El filósofo salvadoreño Héctor Samour, especialista en el pensamiento ellacuriano, expone la asimilación por parte de Ellacuría de los planteos de Zubiri, y la relevancia de éstos en la construcción del concepto de realidad histórica en los siguientes términos:

Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar teóricamente el concepto de praxis histórica, pero a la vez con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación en el contexto latinoamericano frente a otras formas de praxis política, que se habían venido desarrollando en el continente, predominantemente bajo la inspiración del marxismo, y que a los ojos de Ellacuría resultaban parciales e insuficientes por cuanto dejaban de lado aspectos esenciales de la realidad histórica que, como tal, es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía. Esta tesis es la clave para entender todo el planteamiento ellacuriano y el tránsito que realiza desde la filosofía de la realidad de Zubiri a una filosofía de la realidad histórica con intención liberadora de cara a la realidad latinoamericana (Samour, 2006, p. 13)<sup>9</sup>.

Antes de detenernos en el centralísimo concepto de praxis histórica, conviene prestar atención a la definición de realidad arriba citada: “unidad estructural, dinámica y abierta”. Zubiri y Ellacuría conciben la realidad como un conjunto de “notas constitutivas” o elementos constituyentes, que guardan entre sí una relación de respectividad, caracterizada por producir un orden de cosas distinto, “superior” a la mera suma de las partes. De ahí lo estructural, lo dinámico y lo abierto de la misma. Cada una de las notas o elementos que constituyen la realidad forman parte de un sistema, es decir, son elementos cuya existencia sólo puede concebirse “respecto de” otros. La interacción entre esos elementos consiste en un dinamismo que va dando de sí lo que conocemos como real. La materia es el substrato a partir del cual se van generando sistemas y subsistemas cada vez más y más complejos, hasta llegar a la realidad humana como momento último de esta complejidad. Lo distintivo del ser humano, en relación con las demás formas vivientes, es que sus respuestas ante los estímulos presentes en la naturaleza no están fijadas, no son necesarias, no tienen que seguir una única ruta trazada. Son, más bien, contingentes, pueden ser de un modo, pero también pueden ser de otro. Por eso la apertura de lo real llega a su máxima plenitud en el quehacer humano o praxis histórica.

Ahora bien, así como la naturaleza va dando de sí y desarrollándose, respondiendo a un determinado orden, así también la actividad del ser humano en el mundo se encuentra condicionada por las decisiones tomadas por sus predecesores. Esto quiere decir que la apertura inherente a la realidad no es arbitraria. Ni en la naturaleza ni en la historia la realidad se construye a sí misma arbitrariamente. Si en la naturaleza predominan ciertas leyes físicas, químicas y biológicas, en la historia las decisiones de las personas y de los cuerpos sociales van configurando lo que Zubiri y Ellacuría denominan “sistemas de posibilidades”. Tales sistemas suponen la apropiación de ciertas capacidades y nuevas posibilidades y, a su vez, la obturación de otras.

<sup>9</sup> Entre los muchos artículos, ensayos, apuntes de clase y textos estudiados por Samour para presentar una síntesis amplia del pensamiento filosófico ellacuriano, sobresale

la obra *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, arriba citada.





Así se va trazando el cauce por el cual va transcurriendo el devenir histórico.

Samour ofrece un contrapunto esclarecedor entre la concepción ellacuriana de realidad y la filosofía de Hegel. Frente a Hegel y su apuesta por un espíritu absoluto o conciencia suprema que va desenvolviéndose a sí misma a lo largo del tiempo, Ellacuría defenderá el carácter materialista de lo real. La realidad no proviene de una conciencia superior en la que se encontraría dado de antemano el germen de todo el porvenir, tal como lo postulaba Hegel. La realidad es una creciente complejización de sí misma, a partir de elementos presentes en su propia esencia, capaces de generar innovaciones condicionadas. Cuando Samour hace referencia a la “metafísica intramundana” de Zubiri está hablando precisamente de eso: aquello que hace que la realidad sea lo que es, no se encuentra afuera de la realidad, sino adentro de ella. Lo trascendental no remite en este caso a ninguna entidad extra mundana, sino a las propiedades mismas de la realidad en cuanto unidad estructural, dinámica y abierta, como posibilitadoras de todo lo existente. La historia es, por esto, la realidad más trascendental, porque es en el ámbito histórico en donde esas propiedades de la realidad se manifiestan más plenamente.

Ellacuría ve en Hegel y en Marx a las últimas expresiones del pensamiento moderno iniciado por Descartes. Y se ubica a sí mismo como parte de esa tradición, pero en un momento posterior, superador de las limitaciones propias de los dualismos modernos. Es el sentido que Samour da al término “posmoderno” para referirse al aporte filosófico ellacuriano. De Hegel, Ellacuría recupera la densidad metafísica que el filósofo alemán dio a la historia. Si bien, desecha el idealismo hegeliano, reconoce que en Hegel la historia de la filosofía da un salto cualitativo al abandonar las explicaciones naturalistas o fisicistas de la realidad, para ubicar a la historia como el lugar privilegiado de manifestación de lo real. Por su parte, Marx se encuentra, en la lectura de Ellacuría, mucho más cerca que Hegel del horizonte de la filosofía contemporánea y, en particular, de la metafísica zubiriana, en virtud de su crítica al idealismo y de su concepción materialista de la historia.

De Marx, Ellacuría recupera dos elementos fundamentales. En primer lugar, el materialismo histórico, el cual reconoce la centralidad de la historia avizorada por Hegel, pero busca explicarla desde un punto de partida materialista y no idealista. Esto quiere decir que Marx reconoce la procedencia física, natural, de lo histórico, pero asume la conciencia como rasgo específico del ser humano, que lo ubica en un plano diferente, en cuanto le posibilita decidir sobre la realidad y, en cierta medida, construirla. Al subrayar la importancia de la praxis, desembocando en el análisis político y económico del sistema capitalista como etapa actual del devenir histórico, Marx se aproxima mucho más a la comprensión de la realidad histórica como objeto de la filosofía. En palabras de Samour:

Para Marx, la forma plenaria en que se da la realidad es el hombre social en su proceso histórico; él es el principio de la realidad y, por tanto, el lugar al que hay que acudir para explicar todo lo demás. La realidad se da plenamente en la historia y en ella está el principio que explica toda la realidad (Samour, 2006, p. 197).

El segundo elemento marxiano que deja su impronta en Ellacuría es la prioridad epistemológica otorgada a las mayorías populares, pues sólo a partir de su situación de privación, enajenación y dominación se logrará un fecundo camino hacia el desvelamiento de la verdad liberadora y hacia la superación de la injusticia y la mentira ideologizante. Si lo más real de la realidad se encuentra, de acuerdo con Ellacuría, en la historia, son los ámbitos sociopolítico y económico los lugares en los que ha de dirimirse la lucha por la emancipación, la transformación y la mayor plenitud de la humanidad. En ellos se define la obturación y apertura de posibilidades para las mayorías.

Sin embargo, es el pensamiento zubiriano el que ofrecerá a Ellacuría la forma más acabada de conocimiento filosófico, dado su potencial explicativo en el plano metafísico. Insatisfecho con el ‘trascendentalismo’ propio de las posiciones idealistas, pero también con el ‘inmanentismo’, propio de las posiciones materialistas, por considerar que ninguna de las



dos da cuenta cabal de la realidad en cuanto tal, Ellacuría encuentra en Zubiri la concepción unitaria de la realidad. En dicha concepción, las dicotomías tradicionales inteligencia-sensibilidad, alma-cuerpo, humanidad-animalidad, realidad-ser, naturaleza-historia, trascendencia-inmanencia, quedan resueltas como momentos de una única estructura dinámica que exige todas estas notas para conformar lo real<sup>10</sup>. La relación entre ser y saber, propia de la conciencia humana y su historicidad, es más compleja de lo que Marx vislumbró. Zubiri ahonda precisamente en tal complejidad. No entraremos aquí en los matices del pensamiento zubiriano. Baste con arriesgar la afirmación de que es la conjunción entre el análisis histórico y socio-económico marxista, por un lado y la metafísica y epistemología zubirianas, por otro, lo que da de sí, en el pensamiento de Ellacuría, a la filosofía de la realidad histórica. En pocas palabras, la inteligencia sentiente que nos constituye como seres humanos no nos viene de ningún lugar que no sea el propio dinamismo de lo real. No obstante, el hecho de ser “realidades físicas abiertas” (Samour, 2006, p. 156) nos distingue

---

<sup>10</sup> Llama la atención que tanto Cerutti como Ellacuría persigan la superación de los dualismos en los que se funda la filosofía occidental. Recordemos la crítica ceruttiana a la “dialéctica interrumpida”, como obstáculo para la construcción del conocimiento en Nuestra América. Se trata de otro punto de contacto relevante entre estas dos corrientes de la filosofía para la liberación latinoamericana, sobre el cual valdría la pena ahondar. Baste aquí con señalar que adoptamos esta concepción unitaria de lo real, cuya consecuencia fundamental es la comprensión de la realidad como una única estructura, cuyos elementos constitutivos se encuentran íntimamente imbricados, en contra de concepciones anti-unitarias y anti-estructurales.

En este sentido, conviene observar con detalle la crítica ellacuriana al materialismo dialéctico, explicada por Samour en el cuarto capítulo de la obra citada (pp. 185-192). Allí queda claro por qué Ellacuría toma distancia de la metafísica que subyace al marxismo ortodoxo, basada en la idea decimonónica, fisicista y pobre de la materia como realidad objetiva, eterna, aprehensible por medio de los sentidos y cognoscible por medio de las ciencias naturales. Ellacuría complejiza esta idea de materia al asumir los conocimientos científicos que sobre ella se produjeron en el siglo XX, pero también al postular la superación del dualismo entre materialismo e idealismo y entre ser y pensamiento. En la unidad estructural de la realidad histórica, ambos aspectos se relacionan para constituirlos.

de los demás seres vivos, forzándonos a tomar decisiones respecto de cómo actuar frente a lo dado. Esas acciones que decidimos emprender constituyen la praxis histórica. Precisamente porque somos seres práticos, que participamos activamente en la realidad transformándola, somos inteligencias sentientes, o viceversa. He aquí la afinidad entre Marx y Zubiri.

Dentro del marco hegeliano, el quehacer subjetivo estaba prefijado de antemano. No había, pues, libertad de movimiento para personas ni cuerpos sociales, porque el acontecer histórico estaba ya definido por el espíritu absoluto. En contra de esta idea, Ellacuría reivindica el concepto de persona, en tanto que agente con capacidad y libertad de decisión. Somos las personas y las sociedades quienes construimos la historia, con base en los sistemas de posibilidades abiertos por las generaciones que nos precedieron. No se trata, pues, de defender ningún voluntarismo, sino de afirmar el hecho de que los seres humanos, individual y colectivamente, participamos en el devenir histórico activamente, por medio de nuestra praxis. La más importante consecuencia de esto es que sobre nosotros recae la responsabilidad de la realidad histórica. Nadie más puede hacerse cargo de lo que ha sucedido, sucede y sucederá en la historia.

Las palabras del propio Ellacuría son estimulantes en ese sentido: “La historia está completamente abierta al mundo. No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido [...] En la historia, que incluye y supera la evolución, es donde la realidad va dando cada vez más de sí [...] Por eso el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía [...] De ahí que el logos más adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico, que asume y supera al natural” (Ellacuría citado en Samour, 2006, p. 162).

También el concepto de Dios adquiere en Ellacuría un carácter histórico. Es en la historia en donde lo divino se manifiesta. Por eso no hay dos realidades, una mundana y otra divina, sino una sola realidad histórica en la que Dios



participa. La trascendencia es, una vez más, trascendencia “en” la realidad, no “desde” la realidad hacia algún otro lugar. Trascender no quiere decir salir de la realidad en busca de algo diferente de ella, sino internarse profundamente en sus raíces, para potenciar la realización plena de lo que la realidad es. La realidad histórica es, para Ellacuría, el lugar de mayor concentración metafísica, el lugar más pletórico de realidad, por razones lógicas, pero también por razones teológicas.

No es extraño, pues, que Ellacuría hubiera vivido inmerso en el acontecer histórico de El Salvador y de Latinoamérica. Su múltiple condición de sacerdote, filósofo, teólogo, rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), docente y analista político obedece –como lo indica Samour– al hecho de que para él la filosofía era una manera de vivir, de estar en la historia, de hacerse cargo de la realidad histórica a la cual pertenecía. Las intensas décadas de 1950 y 1960 hicieron mella en el proceso de construcción de su filosofía de la realidad histórica. La proliferación de movimientos revolucionarios y de liberación en el tercer mundo, la teoría de la dependencia, la transformación de la iglesia tras la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín y el surgimiento de la teología de la liberación conformaron la atmósfera en la cual se desarrolló la actividad intelectual de un Ellacuría que fue pensador y actor a la vez.

Para Ellacuría, el carácter liberador de la filosofía proviene de su vínculo umbilical con la realidad de la cual forma parte. La filosofía busca la verdad, a contrapelo de los discursos ideológicos que pretenden ocultarla y falsearla para preservar un orden de cosas injusto. La ideología es el velo encubridor con el que los dominadores pretenden disfrazar el ejercicio de su dominio. Corresponde a la filosofía desvelar la verdad oculta tras los disfraces. Pero el compromiso de la filosofía no es sólo ético, sino también metafísico, epistemológico y antropológico, porque sólo construyendo verdad, descubriendo la verdad y trabajando por la verdad, se consigue la liberación de las posibilidades que una minoría mantiene clausuradas para las mayorías populares, empobrecidas y explotadas. La filosofía debe ser liberadora en el sentido de facilitar la

realización cada vez más plena de la realidad. Es decir, la realización cada vez más plena de los seres humanos que constituimos y generamos la realidad histórica.

De lo que se trata entonces es de que la filosofía contribuya desde su especificidad a la liberación y la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud (Samour, 2006, p. 170).

Conviene detenerse brevemente en el concepto ellacuriano de praxis, pues en él se fundamenta su filosofía de la historia. Ellacuría se opone a toda visión teleológica del devenir histórico, cuya máxima expresión se encuentra en Hegel. La historia no está preestablecida de antemano ni tiene por fin un topos u orden de cosas ideal al que necesariamente la humanidad ha de arribar. La reivindicación de la libertad humana, que pasa por la afirmación del ejercicio de la personalidad, tanto en el plano biográfico como en el colectivo, llega aquí a sus últimas consecuencias, en el sentido de que son nuestras acciones, y no ninguna fuerza natural ni trascendental, las que producen la historia. Como habíamos anotado, no es que la historia sea resultado de la mera voluntad, sino que se va construyendo sobre la base de los sistemas de posibilidades que los propios seres humanos vamos generando. Así lo explica Ellacuría:

La realización de unas u otras posibilidades en la vida biográfica y en la vida social pende, en gran parte, del proyecto que se constituye con las posibilidades ofrecidas en cada caso [...] Lo dramático de ese proceso es que el hombre pende en cada caso de las “posibilidades” con que cuenta. Y estas posibilidades pueden ser monopolizadas y pueden ser manejadas [...] La historia es realización radical, es hacer un poder y no un mero hacer; pero ese poder si depende de estructuras morfológicas, depende sobre todo de las capacidades que en cada momento sean posibles. La cuasi-creación en que consiste la historia es así el triunfo y la tragedia del hombre (Ellacuría citado en Samour, 2006, p. 209).



Siempre contraponiéndose a Hegel, Ellacuría teoriza respecto del dinamismo propio de la realidad. En este punto, es interesante notar una nueva cercanía entre el planteo ellacuriano y el ceruttiano, en lo que respecta a la preocupación de ambos por la dialéctica. Anotamos antes que Cerutti cuestiona la insistencia en la afirmación de las dicotomías, por considerarla epistemológicamente improductiva. Ellacuría, desde un punto de vista metafísico, rechaza la tesis hegeliana que ve en la dialéctica el principio dinámico del devenir de lo real y amplía y complejiza el concepto de dinamismo<sup>11</sup>. Lo dialéctico sería, para Ellacuría, un modo de darse lo dinámico, pero no el único ni el fundamental o primigenio. No obstante, encuentra en la versión marxista de la dialéctica un método útil de aproximación al análisis socio-histórico, específicamente en el concepto de la lucha de clases, siempre y cuando se evite convertir dicho concepto en dogma.

Es así como llegamos a otro punto coincidente entre Ellacuría y Cerutti: la reivindicación de la utopía como horizonte necesario, a partir del cual proponer la superación de lo negativo de la realidad. Hemos visto que, para Ellacuría, la injusticia estructural en la cual se asienta el orden mundial es negativa, porque clausura posibilidades para las mayorías populares y con esto niega su desarrollo pleno. Pero, para visualizar esta condición de negación, es necesario anteponer a ella una realidad utópica en la que esa negación sea a su vez negada. La negación conlleva, así, la positividad creadora y transformadora. Aquello que es negativo, como el orden mundial injusto y la violación de los derechos humanos, debe ser negado por un sistema social superador de esa negatividad, es decir, positivo. Samour lo explica en los siguientes términos, vinculado a la praxis:

En el pensamiento de Ellacuría, la dialéctica encuentra su sentido pleno en la praxis histórica, y específicamente en las praxis de liberación, que mediante una 'negación superadora de la negación' pueden dar paso a lo positivo y creador.

<sup>11</sup> Para una explicación más detallada de esto, ver: "Dinamismo estructural y dinamismo dialéctico", apartado 5.1 del 4º capítulo de la obra citada de Samour, pp. 210-221.

La acción humana liberadora se puede así plantear en términos de negación de la negación, siempre y cuando se le quite a esa expresión toda la connotación hegeliana que pueda tener (Samour, 2006, p. 219).

Dada la apertura y radical dinamicidad de la realidad histórica, ninguna praxis liberadora tiene garantizado su éxito de antemano, como tampoco puede aspirar a la perpetuidad del mantenimiento de algún logro. Toda novedad superadora de una anterior negatividad está sujeta a nuevas praxis creadoras, transformadoras y superadoras de los sistemas u órdenes establecidos. Toda utopía conquistada será generadora de nuevas utopías.

La filosofía de la historia propuesta por Ellacuría conlleva una serie de consecuencias epistemológicas, derivadas de la forma unitaria, estructural y dinámica de concebir el devenir histórico. En primer lugar, es importante subrayar que aquí suscribimos la afirmación de que la realidad es una unidad. Esto significa que, si bien existen subsistemas que pueden ser analizados de modo relativamente autónomo, en definitiva, ninguna esfera de la realidad está separada de las otras. Se trata de lo que Samour denomina "principio de totalidad", dentro del planteamiento ellacuriano. La realidad histórica es una totalidad, porque en ella todos los elementos están relacionados entre sí. El mundo es uno solo, constituido por todos los sistemas de posibilidades y subsistemas que los seres humanos hemos ido construyendo. Aunque está claro que no todos tenemos acceso a todas las posibilidades, también es cierto que todos podemos orientar nuestra praxis en el sentido de abrir más posibilidades para más personas.

Esto se vincula con el segundo aspecto que interesa destacar y es el concepto de praxis como generador de los sistemas de posibilidades que constituyen la realidad histórica. La historia se asienta en ciertas condiciones naturales de la cuales no puede prescindir, pero su apertura le permite transformar a la naturaleza e ir abriendo posibilidades que a su vez permiten el despliegue de las capacidades del ser humano. La realidad histórica consiste, justamente, en la



plenificación de los seres humanos, cuya inteligencia sentiente les permite y obliga a dar de sí, por medio de su praxis. Es decir, a construir la historia. Si bien, el devenir histórico no depende de la voluntad de los individuos o colectividades, sino de los sistemas de posibilidades abiertos en el pasado, la apertura de la realidad permite la transformación y creación de nuevos sistemas. La verdad primera o fundamento de todo lo real no es, pues, la materia, ni el espíritu absoluto, ni el sentido último de la historia, sino la realidad histórica como producto de la praxis humana. En la realidad histórica, materia, espíritu y sentido se encuentran en unidad dinámica y estructural, dando cada vez más y mejor de sí. La realidad histórica es, entonces, una construcción, cuya responsabilidad recae sobre los seres humanos y sobre nadie más.

Para finalizar, cabe referir, en tercer lugar, a lo que Samour da en llamar el “principio de situacionalidad”. Como se mencionó antes, el transcurrir de la historia no es ni puede ser arbitrario ni voluntarista, porque depende del orden en el que se van sucediendo los sistemas de posibilidades de los cuales la humanidad se va apropiando. Por eso, cada momento histórico está situado, es decir, responde a una edad específica de la historia. Samour lo explica del modo siguiente:

La praxis histórica es principio de situacionalidad. Cada persona vive siempre situacionalmente, pero las coordenadas de su situación son siempre en una u otra medida históricas; no sólo vive en un tiempo determinado y en un lugar preciso, sino que lo es dentro de un sistema de posibilidades y con un acceso muy preciso a este sistema [...] Y es justamente el sistema de posibilidades ofrecido en cada momento lo que define la situación histórica de la actividad humana [...] Sólo por la historia y en la historia quedan plenamente ubicados los seres humanos y con ellos el resto de la humanidad (Samour, 2006, p. 227).

De todo lo anterior puede concluirse que la filosofía, como una más de las múltiples formas de praxis humana, debe decidir sobre su propio objeto. La función liberadora que atribuye

Ellacuría a la filosofía radica en que esta disciplina puede y debe descubrir la verdad, denunciar la falsedad interesada, evidenciar la negatividad, pensar en nuevas posibilidades de superar lo negativo, idear utopías y visibilizar el proceso de construcción de la verdad como proceso histórico. Tenemos, pues, como legado de Ellacuría, un concepto de filosofía ligado inextricablemente a la historia por todas las vías posibles (metafísica, epistemológica, lógica, material, teológica), al punto de que, para el pensador español-salvadoreño, ninguna reflexión filosófica tiene sentido al margen de la historia como concreción de la dinamicidad estructural de la realidad y de la praxis como actividad de la realidad histórica. Sólo volcada sobre la historia y asumiendo su propia historicidad, podrá la filosofía ser liberadora y ser, incluso, filosofía. Es la razón por la cual Samour entiende a la propuesta de liberación ellacuriana como una filosofía de la praxis histórica.

#### Referencias bibliográficas

- CERUTTI, G., H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Porrúa.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Tomos I, II y III. San Salvador: UCA Editores.
- SALAZAR BONDY, A. (1968) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.
- SAMOUR, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.