

Zubiri y la filosofía de la liberación

Héctor Samour

Si bien se pueden señalar influencias de la filosofía de Zubiri en algunos pensadores latinoamericanos inscritos en las principales corrientes de filosofía de la liberación,¹ es en el esfuerzo filosófico desplegado por Ignacio Ellacuría donde la filosofía zubiriana muestra todas sus características críticas y sistemáticas para construir un proyecto de filosofía de la liberación de cara a la realidad latinoamericana y del Tercer Mundo en general. En varias ocasiones Ellacuría reconoció que sus planteamientos sobre el carácter político que les asignaba a la filosofía y a la teología se debían en gran medida a la filosofía de Zubiri, aunque supusieran una reelaboración en orden a resolver los problemas que planteaba la realidad latinoamericana y no pretendieran, por consiguiente, una repetición exacta del pensamiento explícito de Zubiri.²

A lo largo de su producción filosófica madura, cuya máxima expresión se condensa en su libro *Filosofía de la realidad histórica*,³ Ellacuría asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana para dar cuenta de la estructura y dinamismo de la realidad histórica, entendida como el objeto y el punto de partida de la filosofía de la liberación, y con el objetivo político de pensar e iluminar una adecuada praxis histórica de liberación frente otras formas de praxis política, que se habían venido desarrollando en el continente latinoamericano en las décadas de los sesenta y los setenta, predominantemente bajo la inspiración del marxis-

mo, y que a juicio 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 zubiriana.

A continuación destacaré aquellos elementos que nos permitan caracterizar el proyecto de filosofía de liberación de I. Ellacuría mostrando, a la vez, la forma como deriva de la filosofía zubiriana dicho proyecto.

1. De una filosofía de la realidad intramundana a una filosofía de la realidad histórica

Ellacuría descubre en la filosofía zubiriana las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber realizado dos desviaciones fundamentales: la *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad*.⁴ Por *logificación de la inteligencia*, Ellacuría entiende aquella consideración de la inteligencia por la cual se la concibe formalmente como la facultad de la afirmación, de tal manera que ni la realidad ni el ser de las cosas les serían accesibles al ser humano sino en esa modalidad de la inteligencia caracterizada por el *logos* y la razón. Se piensa que “la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad”.⁵ Por *entificación de la realidad*, Ellacuría se refiere a aquella consideración que postula que es el ente (o el ser) aquello que primariamente concibe el ser humano y que es aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja. “Desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad”.⁶

Ellacuría interpreta la obra zubiriana como una crítica total contra estas dos desviaciones y como un esfuerzo, por tanto, por des-logificar la inteligencia y des-entificar la realidad mediante la propuesta de nueva teoría de la realidad, expuesta en lo fundamental en *Sobre la esen-*

cia,⁷ y una nueva teoría de la inteligencia, desarrollada en la trilogía de la inteligencia sentiente.⁸ Para Ellacuría estas obras representan el entramado fundamental de la filosofía zubiriana y en las que se encuentra el núcleo de su pensamiento definitivo.⁹

Ellacuría está claro desde un principio que la superación zubiriana del idealismo no consiste en la afirmación de un realismo crítico ni de un realismo ingenuo, sino de un realismo *sui generis* que se fundamenta en una teoría de la inteligencia que no reincide con el problema del puente que ha de trazarse entre un sujeto y un objeto separados abismáticamente, y el cual define la filosofía zubiriana no sólo frente al idealismo de la filosofía moderna, sino también frente al realismo de la filosofía clásica, atrapado también en la idealización que implica la logificación de la inteligencia:

Desde mi experiencia, este viraje es ultracopernicano porque ya no va del objeto al sujeto, ni del sujeto al objeto, sino que supera la contraposición haciendo congéneres en la inteligencia sentiente —mucho antes de la disociación “sujeto-objeto”— el inteligir y la realidad inteligida; este viraje digo, es de enorme significación en el enfoque negativo (desideologizador) como en el enfoque positivo de los problemas.¹⁰

Ellacuría califica a este realismo como *realismo materialista abierto*. Esta caracterización, si bien puede ser discutible en el sentido de si realmente sintetiza adecuadamente toda la filosofía que Zubiri hizo en vida, pretende precisar lo que, a su juicio, es la novedad radical de la producción filosófica del pensador vasco en la historia de la filosofía y destacar lo que en ella hay de valioso para construir una filosofía de la liberación:

Es, en efecto, el realismo lo que define últimamente a la filosofía zubiriana no sólo frente al idealismo de casi toda la filosofía moderna, sino también hasta cierto punto frente al realismo de la filosofía clásica que ya había sufrido la primera idealización que implica la logificación de la inteligencia; este realismo es materialista, tanto desde el punto de vista físico-metafísico porque intramundaneamente todo surge en la materia, desde la materia y es subtendido dinámicamente por la materia, como desde el punto de vista epistemológico porque la realidad es siempre aprehendida sentientemente en impresión de realidad; pero este realismo materialista es abierto porque física-metafísicamente no reduce todo a materia —hay estrictas irreductibilidades—

porque epistemológicamente hay una apertura trascendental a la realidad en tanto que realidad. Este dar a la materia y a la condición material del hombre todo lo que es de la materia sin que ello implique reducir la realidad ni el hombre a límites estrictamente cerrados, es uno de los mayores logros del pensamiento zubiriano. ¹¹

Ellacuría está interesado sobre todo en el horizonte en el que se mueve la filosofía zubiriana. Para el mundo griego el horizonte en el que se encuadra la filosofía es en última instancia el de dar razón de la movilidad y del cambio. Dentro de ese horizonte amplio, la filosofía puede tener objetos variados: el ser, el ente, la substancia, la idea, la esencia, etc. Por otra parte, el horizonte de la filosofía posthelénica cristiana tiene como horizonte la tarea de explicar la nihilidad. Este horizonte cristiano abarca, según Zubiri, desde Agustín hasta Hegel, y es un horizonte ontoteológico. Dentro de este horizonte, las filosofías abandonan el escudriñamiento de la realidad natural para afirmar la racionalidad subjetiva. Mientras el horizonte griego se define por una racionalidad radicada en la cosa misma, en el horizonte cristiano la racionalidad pertenece al sujeto (y en última instancia al sujeto absoluto, Dios) y, por tanto, el mundo es producto del logos, algo puesto por la misma razón. En Zubiri la racionalidad (el logos) pasa a ser secundaria, pues está fundada en un ámbito más radical en el que están coactualizadas la inteligencia y la realidad, que es el ámbito de la actividad sentiente del animal humano, previo a todo acto cognitivo o de conciencia, o a cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio.

Dentro de este horizonte posmoderno de la praxis¹², la aportación de Zubiri, según Ellacuría, es haber conquistado la categoría de *realidad* como dimensión trascendental de todas las cosas, plasmándola en una metafísica intramundana, desarrollada en lo fundamental en *Sobre la esencia*, aunque no sólo en ella. "Frente a los distintos procesos de entificación de la realidad, Zubiri insiste enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principalidad filosófica a la realidad misma en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás (ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad".¹³ Esto que puede parecer trivial es desarrollado por Zubiri en abierta confrontación con la filosofía tradicional, en especial con la filosofía moderna que arranca con Descartes, caracterizada por la substantivación del sujeto racional, de la conciencia como fundamento del desarrollo humano. La idea de filosofía que

propone Zubiri a lo largo de toda su obra no sólo quiere distanciarse de la positivización y el pragmatismo, sino especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de toda la modernidad, y el cual es consecuencia de una idea errónea de la inteligencia humana, de la idea de inteligencia como logos, en la que la inteligencia y la sensibilidad quedan escindidas y la realidad rota en un mundo sensible y un mundo suprasensible.¹⁴

En la visión zubiriana, el sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión de realidad. No se trata de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática. Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección. La tesis escolástica de que *no hay nada en el intelecto que no haya empezado en los sentidos*, es para Zubiri radicalmente falsa, porque supone una dualidad entre sentir e inteligir. Lo que hay en realidad es un único acto, un solo proceso unitario que Zubiri denomina *aprehensión sentiente de realidad*. “Dicho de una manera llamativa y metafórica, Zubiri ha escrito que la retina está inmersa en la inteligencia y que la inteligencia está inmersa en la retina; todo el sistema visual está inmerso en la inteligencia y la inteligencia está inmersa en el sistema visual, de modo que todo lo que afecta a éste afecta aquélla también (...) Pero lo afecta porque forma una sola estructura y no porque uno “influya” sobre el otro, manteniendo la dualidad de actos y la dualidad de estructuras”.¹⁵

La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectivo. Y por el sentir intelectivo el hombre siente impresivamente la transcendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la realidad mundanal que es el ser. Esto no supone un realismo ingenuo porque no se está afirmando que la inteligencia sepa inmediatamente lo que es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de realidad sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido como algo *de suyo*, no a lo que la cosa es “en realidad” (logos) y menos todavía a lo que la cosa es “en la realidad” (razón). En la intelección sentiente el hombre se abre a lo transcendental (a lo real en tanto que real), y precisamente por ello le quedan abiertos no sólo todo el campo de lo

real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas y prácticas.¹⁶ Para Ellacuría, como para Zubiri, la apertura como transcendencia no es un estar en lo trascendente, sino algo previo y más radical, un estar ya en la realidad, en cuanto formalidad, trascendiéndose *hacia* lo que ésta pudiera ser en sí misma. En virtud de ello el proceso de conocimiento no consiste en un reflejo especular ni en un salto de lo percibido a lo real, de lo inmanente a lo trascendente, como lo postula el realismo crítico, sino en una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya estamos inmersos en virtud de la aprehensión primordial de la realidad.¹⁷

La *impresión de realidad* –la mera actualización de la realidad en la actividad sentiente del animal humano– se convierte así en la mediación fundamental para descubrir todo lo que la realidad es y puede llegar a ser, en la tarea inagotable del conocimiento y de la acción en el mundo:

El inteligir [...] consiste en la mera actualización de lo real en tanto que real. Y en esa mera actualización es donde empieza hacerse presente, a estar presente toda la precisión y riqueza de la realidad. El hombre por su inteligencia sentiente está impresivamente instalado en la realidad de modo que en la respectividad de esa su inteligencia sentiente y de esa realidad impresivamente actualizada se va constituyendo a la par una vida en la que se entrecruzan y se entrelazan, la fuerza, la riqueza y el poder de lo real con el problematismo de esa misma realidad siempre presente como formalidad, pero siempre huidiza como contenido [...] Tanto teórica como prácticamente el hombre ha de habérselas con la realidad y en ese habérselas –hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella– se le irá descubriendo lo que ella es en realidad, lo que ella es y el sentido que le corresponde junto con las posibilidades reales de transformación de esa realidad, de ese ser y de ese sentido.¹⁸

En otras palabras, en la praxis no sólo se juega la vida humana y su realización plena sino, a la vez, la revelación y la realización de la totalidad de lo real. Lo que sea la realidad y el conocimiento que se pueda producir de ella están ligados a la situación concreta y a la realización histórica del individuo humano como aprehensor sentiente de realidad, que como tal, es actividad constitutiva¹⁹. Como la actividad sentiente del hombre alcanza en el contenido específico la reali-

dad misma, se levanta un problema metafísico en el que se anuda la realización y la manifestación de la realidad y la realización plena de la realidad humana; una realización que descansa en el sistema de posibilidades reales que se le ofrecen en cada momento y en el grado de libertad con el que cuenta para ejecutar su actividad transformadora.

Por otra parte, para Ellacuría el planteamiento de la inteligencia sentiente es fundamental, porque pone en el camino adecuado no sólo para corregir la “gigantesca preterición de la sensibilidad” en la que ha incurrido la tradición filosófica al abordar el problema filosófico del enfrentamiento humano con la realidad, sino también para superar cualquier forma de dualismo tanto en el ámbito antropológico como en el metafísico, y por tanto, con un enorme potencial crítico y desideologizador, especialmente frente a la idealización e ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica, que está a la base de los planteamientos que pretenden legitimar la situación de injusticia estructural reinante, al soslayar o minimizar la materialidad de la realidad humana.²⁰ Una realidad humana liberada, por su misma materialidad, no puede darse sino en una nueva configuración o estructuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre y pleno de los seres humanos.²¹

En la visión zubiriana la actividad humana es siempre una actividad única, una actividad unitariamente psico-orgánica en todos sus actos; se trata de una sola actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas y en cada uno de sus actos vitales. Y esto significa, según Ellacuría, que la realidad humana y sus comportamientos están no sólo afectados sino constituidos por lo biológico. Las notas biológicas estructurales del sistema se ven afectadas e intervienen en la apertura humana a la realidad, que es un momento estructural del sistema mismo:

A partir de esta tesis, Ellacuría fundamenta el intrínseco carácter material, práxico e histórico de la inteligencia y del conocimiento humanos, que es un presupuesto fundamental que estará a la base tanto de su método filosófico como de su método teológico²²: el carácter sensorial y biológico de la inteligencia implica la afirmación de la constitutiva unidad entre inteligencia y praxis: en todo hacer humano está ya implicado un saber y en todo saber, por muy rudimentario o elemental que sea, hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora.²³ Por ello para Ellacuría la teoría no será lo contrapuesto a la

praxis, sino que es uno de los momentos de ella. “El conocer humano [...] es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia».²⁴ Desde luego, el momento teórico de la praxis no es homogéneo, porque la actividad sentiente presenta diversos niveles de elaboración teórica. Lo que suele llamarse “teoría” en sentido fuerte quizá sea el nivel de mayor elaboración conceptual en un momento dado, pero en todo caso ni las teorías ni los conceptos serían posibles si la inteligencia, por ser sentiente, no fuera constitutivamente práxica, o si la praxis no fuera constitutivamente intelectualiva:

La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis. No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momento relativamente autónomo más allá de ser reflejo acompañante de una praxis.²⁵

El logos y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y por lo tanto es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más “altos” o “espirituales” que éstos se consideren.²⁶ Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la praxis. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre *razón sentiente*. La actividad cognoscitiva tiene así una inmediata referencia a la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da; y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales.²⁷

Consecuente con este planteamiento, para Ellacuría el horizonte que determina el sentido de toda conceptualización y de toda comprensión del mundo, y en general de toda actividad humana, es primariamente de carácter histórico-práctico, y no de carácter puramente teórico. "No hay circularidad entre horizonte teórico y comprensión de sentido de algo determinado. La circularidad es física: lo es desde el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas [...] El horizonte, técnicamente entendido, no se explica de por sí como resultado de una presunta apertura puramente trascendental sino que, a su vez, está precondicionado por una serie de elementos, que van desde las propias estructuras biológicas hasta los últimos condicionamientos socio-políticos, pasando por una larga fila de otros tipos de condicionamientos".²⁸ Por ello, frente a una hermenéutica puramente teórica que concibe el método histórico como un recorrido histórico del que se busca su significación o sentido, Ellacuría opone una hermenéutica histórico-realista²⁹, que busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y determinante de toda la realidad humana, bajo el supuesto de que incluso los conceptos aparentemente abstractos y universales están contruidos o elaborados desde el subsuelo de la praxis histórica.³⁰

Todo este planteamiento tiene repercusiones en el planteamiento de la metafísica y de lo metafísico. La metafísica zubiriana no sólo no parte de ninguna crítica a la sensibilidad, sino que se funda positivamente en la aportación más radical de los sentidos. Por esta razón, en ella no se establece ninguna escisión entre dos mundos, sino que hay un solo mundo sin necesidad de separar un mundo en sí. De ahí que le dé una gran importancia a la realidad material, sin presuponer por ello que todo se reduzca a ser puramente material. En la filosofía medieval la metafísica se entendió como trans-física, como algo allende a lo físico; aquí se separaba tajantemente lo trascendental de lo físico y había que dar un gran salto para acceder de un ámbito a otro. En la filosofía moderna, y a partir de Kant, se trasladó lo mismo a una metafísica del conocimiento: se entendió lo trascendental como *a priori* y concluso, como condición previa de conocimiento de lo físico. Aquí también se daba una separación tajante entre lo trascendental (*a priori*) y lo físico (*a posteriori*), y donde lo primero era condición de inteligibilidad para la constitución de la unidad del objeto. Desde la

perspectiva de la inteligencia sentiente, por el contrario, tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física apprehendida sentientemente. La dimensión transcendental está inscrita en las cosas reales; cada cosa se expande desde sí misma a las otras; cada cosa está abierta a *su* realidad a la realidad de las otras en una misma apertura transcendental.³¹ Por ello el orden transcendental no es un sistema de conceptos transcendentales analógicos, ni tampoco un orden *a priori*, que repose sobre sí mismo, sino que es el orden de la realidad en cuanto tal y está en dependencia de lo que ocurra en la realidad concreta de las cosas.³² Tanto nuestro conocimiento del orden transcendental como el orden transcendental mismo dependen de lo que ocurra en la realidad y de lo que vayan siendo las cosas reales.

Ellacuría entiende desde el principio que Zubiri no critica las metafísicas anteriores para proponer una más, sino que pretende transformar el contenido y el significado de la metafísica, partiendo del planteamiento de que lo metafísico-transcendental sólo puede constituirse a partir de su fundamento físico-material. Lo metafísico no es sino lo físico mismo considerado en tanto que real, entendido lo real como “de suyo”, que en cuanto *de suyo* es una formalidad, pero una formalidad asimismo real. Por ello la metafísica no es ir más allá de lo físico, consistiendo este ir más allá en la instauración de una verdadera realidad ideal frente a la apariencia empírica, sino en el estudio de lo que de *real* hay en el mundo, pero entendiendo de que no se trata de una transcendentalidad *a priori* y conclusa, sino abierta; de una transcendentalidad dinámica.³³ Dado que las cosas reales son estructurales y dinámicas ello hace que el orden transcendental tenga un peculiar carácter estructural y dinámico. Pero no se trata de afirmar una analogía de la realidad, deducida de una semejanza de las cosas reales. Es la realidad misma la que es un todo, la que es un sistema transcendental y dinámico. Un sistema siempre abierto, porque no podemos deducir *a priori* lo que la realidad podrá dar de sí, y porque cada nueva forma de realidad que pueda aparecer inducirá un nuevo modo de realidad.³⁴

Asumiendo estos planteamientos, Ellacuría afirma que el objeto de la filosofía para Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado.³⁵ Como en Hegel y Marx, Zubiri ve la realidad unitariamente, como una totalidad unificada y estructurada dinámicamente. Pero a

diferencia de ambos, Zubiri mantiene la unidad ciñendo el objeto de su saber metafísico al carácter físico y material de la realidad intramundana, pero dentro de una radical apertura a lo que podría ser una realidad extramundana.³⁶ Como el principio físico de la realidad es intramundano también el objeto de la metafísica es intramundano y la metafísica misma es intramundana, aunque este carácter de intramundinidad no implica que el objeto de la filosofía sea necesariamente cerrado sobre sí mismo. Y esto es así, “porque la realidad no es sólo transcendentamente abierta en un dinamismo abierto, sino porque dentro de la totalidad de la realidad, se da una realidad constitutivamente abierta, que es precisamente la realidad humana”.³⁷

Para Ellacuría esta visión metafísica no es una nueva forma de hegelianismo, aunque sí reconoce que es Hegel quien está más cerca de una concepción dinámica transcendental de lo real en la que desaparecen las zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en el objeto de estudio de la metafísica.³⁸ Sin embargo, para Ellacuría las diferencias con Zubiri son abismales. En primer lugar, porque no se trata de una totalidad abstracta, sino de una totalidad concreta que se fundamenta en la realidad y no en la razón, y en los elementos o momentos de esa realidad. Se trata, por tanto, de una totalidad plenamente cualificada y en proceso permanente, cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso personal, social e histórico.³⁹ En segundo lugar, porque no hay un sujeto que deviene, sino que se trata de un carácter físico de realidad –de un de suyo- cuya concreción es siempre estructural y dinámica; esto es, de una formalidad que se ha ido realizando en las distintas realidades estructuradas del universo.⁴⁰ En tercer lugar, no se trata de una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica pero dependiente de las ciencias naturales, como ocurre en el materialismo dialéctico de Engels, sino de una conceptualización de la unidad dinámica de la realidad material que la entiende desde su última aparición en su forma histórica. Ellacuría critica principalmente al *materialismo dialéctico* y no al *materialismo histórico*, en el cual lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy por encima de aquél, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza.⁴¹

2. Filosofía de la realidad histórica

Si lo metafísico para Zubiri es el todo dinámico de la realidad, Ella-curía asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste.⁴² Precisamente por ello Ella-curía prefiere hablar de 'realidad histórica' y no de 'historia' a secas, como el objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real.⁴³ El orden transcendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre puede hacerse a sí mismo y construir el mismo poder de realizarse a sí mismo.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido.⁴⁴ Es también el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la transcendencia.⁴⁵

La totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.⁴⁶ Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso

entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto.⁴⁷ En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad; pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción.⁴⁸

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de praxis, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Por ello dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. Desde este punto de vista, no se puede diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación.⁴⁹ La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorística-

mente el fin al cual deba tender.⁵⁰ “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica”.⁵¹ Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización:

*Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí.*⁵²

La praxis histórica no solamente no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macrosujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve cabo el proyecto liberador. No hay, para Ellacuría, ni siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad.⁵³ La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia.

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad.⁵⁴ El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y

está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos.⁵⁵ Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels.⁵⁶ De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado.⁵⁷ Pero esto sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico.⁵⁸

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos.⁵⁹ El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial.⁶⁰

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general, desde

los pueblos oprimidos y las mayorías populares del planeta. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el hecho evidente es que la mayor parte de naciones y la mayor parte de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas.⁶¹ Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos.⁶² El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma.⁶³ Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares.⁶⁴ De este modo Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones.⁶⁵

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización para todos. Pero una universalización, que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas:

El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...] Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuando más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más. En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos.⁶⁶

Se trata de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual implica comenzar de nuevo un orden histórico, que

no supone un rechazo total del pasado sino un comenzar de nuevo, en la construcción de una nueva totalidad histórica, porque lo viejo, en tanto totalidad, no es aceptable, ni lo es el “dinamismo principal” que lo impulsa.⁶⁷ Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste, para Ellacuría, en la afirmación utópica de una civilización de la pobreza, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental:

La civilización de la pobreza [...] rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización [...] La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...] lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente.⁶⁸

Se trata, en definitiva, de construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía “al dinamismo del trabajo humanizador”; una sociedad, por tanto, configurada de un modo radicalmente distinto de la actual. Ellacuría propone concretamente la constitución de un orden económico que garantice de modo estable las necesidades básicas y que haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y la posibilidades de personalización.⁶⁹ Un nuevo orden económico al que le debe corresponder un nuevo orden social, en el cual se posibilite el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación.⁷⁰ Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales.⁷¹ Esto debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.

3. La función liberadora de la filosofía

Sobre la base de las reflexiones anteriores, Ellacuría plantea la necesidad del aporte de la filosofía, y de otras disciplinas, especialmente en

el fomento y provocación de una conciencia colectiva, que posibilite la transformación, y en la creación de nuevos modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible la civilización de la pobreza.

Para Ellacuría la evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una praxis liberadora y desde las mayorías pobres como sujeto y objeto de esa praxis. Esto no implica una disminución de la exigencia y de la rigurosidad de la actividad filosófica, sino, por el contrario, una exigente y laboriosa elaboración intelectual.⁷² En este esfuerzo las ciencias y las otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico ellacuriano las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es lo supremo como saber, y debe abrirse y trabajar interdisciplinariamente con las otras formas de saber en la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica.

En la concepción de Ellacuría, la filosofía como todo modo auténtico de saber, por su carácter teórico y por su relativa autonomía tiene unas posibilidades y unas exigencias que son independientes de cualquier praxis social. Sin embargo, considera que la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la realidad histórica. La filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como un momento de una praxis histórica global, que le condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y adecuadamente si la filosofía se pone explícitamente a favor de una praxis liberadora.⁷³

Estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento del proceso histórico y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, los cuales no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, de género, etc. Para Ellacuría

la función liberadora de la filosofía es siempre una tarea concreta, y el modo de desempeñarla será distinto en cada situación. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía, y por ello será necesario determinar previamente el *qué*, el *cómo* y el *adónde* de la liberación.⁷⁴ Por ello no puede haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de la humanidad, con el fin de contribuir a una praxis histórica de la liberación. Todo lo cual dará por resultado una filosofía original y liberadora, para cada situación o para cada época histórica.

Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica.⁷⁵ Aquí es donde encuentra su pleno la referencia que Ellacuría hace del filosofar de Sócrates. Así como éste, Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas, distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de praxis, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de la verdad y su realización práxica en la propia realidad histórica.⁷⁶

El aporte de Ellacuría no sólo se redujo a formular y fundamentar estas tesis, sino, sobre todo, en haber vivido lo que inspiraba su producción intelectual. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En él la liberación no fue un mero tema externo a su reflexión filosófica, en torno al cual construía argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que tenía que ver con su propia vida de filósofo; fue algo que asumió como un principio constitutivo de su propia existencia. Y consecuente con ello, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los oprimidos; se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no hay posibilidad sino opresión, que es el lugar de la víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida.

1. Cf. G. Marquín Argote, "Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación", *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 345, 1977, pp. 475-484.
2. Cf. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 322-323, 1975, p. 418.
3. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990, 606 pp.
4. Cf. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista"; *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 477, 1988.
5. *Ibidem*, p. 636.
6. *Ibidem*, p. 637.
7. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972.
8. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza editorial, Madrid, 1981; *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
9. Cf. I. Ellacuría, "La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente"; *Razón y Fe* (1995), 1981, pp. 133 y 138.
10. I. Ellacuría, "Zubiri, cuatro años después", en *Diario 16*, sección de opinión, 21 de septiembre de 1987, p. 2.
11. I. Ellacuría, "Aproximación a la obra completa de X. Zubiri", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 4221-422, 1983, p. 914.
12. Cf. A. González Fernández, "El hombre en el horizonte de la praxis"; *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 459-460, 1987, pp. 57-87.
13. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista", op.cit., p. 647.
14. Cf. I. Ellacuría, "La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente", op.cit., p. 134.
15. I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", en *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, p. 291.
16. Cf. I. Ellacuría, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, 1965, p. 1050.
17. Cf. I. Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista", op. cit., pp. 648-649.
18. *Ibidem*, p. 647.
19. Cf. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 124.
20. Cf. I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", op. cit., p. 335.
21. Cf. I. Ellacuría, "Teología de la liberación y marxismo", *Revista latinoamericana de teología*, No. 20, 1990, p. 123.
22. Cf. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", op. cit., p. 419.
23. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 161.
24. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", op. cit., p. 421.
25. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 435-436, 1985, p. 63.
26. Cf. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", op. cit., p. 419.

27. Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op. cit., p. 57.
28. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", op. cit., pp. 423-424.
29. Cf. *Ibidem*, p. 415.
30. I. Ellacuría, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 335-336, 1976, p. 427.
31. Cf. J. Bañón, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 100.
32. Cf. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en X. Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Editorial Moneda y Crédito, vol. 1, Madrid, 1970, p. 506
33. Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía"; *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 396-397, 1981, p. 970.
34. Cf. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", op. cit., p. 522.
35. Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", op. cit., p. 968.
36. Cf. *Ibidem*, p. 969.
37. *Ibidem*, p. 970.
38. Cf. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", op. cit., p. 522.
39. I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, p. 98.
40. Cf. I. Ellacuría, "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", op. cit., p. 523
41. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 54-58.
42. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", op. cit., pp. 977 ss.
43. *Ibidem*, p. 977
44. Cf. *Ibidem*, p. 978.
45. Cf. *Ibidem*, p. 980.
46. Cf. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", op. cit., pp. 117-122.
47. Cf. *Ibidem*, pp. 90 ss.
48. Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", op. cit., p. 973.
49. Cf. D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", *Letras de Deusto* (82), 1999, pp. 42 ss.
50. A. González, "Prólogo", en I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 11.
51. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 561.
52. I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", op. cit., p. 133.
53. Cf. I. Ellacuría, "El problema del sujeto de la historia" (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador, 1987.
54. Cf. I. Ellacuría, "Historia de la salvación", *Revista latinoamericana de teología*, No. 28, 1993, p. 11.
55. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 590.
56. Cf. *Ibidem*, pp. 451-460.
57. Cf. *Ibidem*, p. 446.
58. Cf. I. Ellacuría, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989.
59. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 449 y 465.
60. Cf. *Ibidem*, pp. 447-448.

61. Cf. I. Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", op. cit., p. 793.
62. Cf. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *Estudios Centroamericanos* (ECA), Nos. 493-494, 1989, p. 1076.
63. Cf. I. Ellacuría, "Subdesarrollo y derechos humanos", *Revista latinoamericana de teología*, No. 25, 1992, pp. 5-6.
64. Cf. I. Ellacuría, "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *Estudios Centroamericanos* (ECA), No. 502, 1990, p. 590.
65. Cf. *Ibidem*, p. 595.
66. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología*, No. 17, 1989, pp. 152-153.
67. Cf. *Ibidem*, p. 159.
68. *Ibidem*, pp. 170-171.
69. "I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", op. cit., p. 173.
70. *Ibidem*, p. 175.
71. *Ibidem*, pp. 177-180.
72. Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op. cit., p. 46.
73. Cf. *Ibidem*, p. 63.
74. Cf. *Ibidem*, p. 55.
75. Cf. *Ibidem*, p. 46.
76. Cf. *Ibidem*, p. 59.

