

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**  
**ESCUELA INTERNACIONAL DE POSGRADOS**  
**ESCUELA DE DOCTORADO DE HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y**  
**JURÍDICAS**  
**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



**El dinamismo de lo humano:  
la Antropología filosófica en Ignacio Ellacuría Beascoechea (1930-1989)**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**Luis Arturo Martínez Vásquez**  
**Sustentante**

**Dr. Antonio González Fernández**  
**Director**  
**Dr. Juan Antonio Nicolás Marín**  
**Tutor**

**11 DE FEBRERO, 2024**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Luis Arturo Martínez Vásquez  
ISBN: 978-84-1195-311-5  
URI: <https://hdl.handle.net/10481/92443>

# Tabla de contenido

|                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Tabla de contenido .....</b>                                                 | <b>2</b>  |
| <b>RESUMEN .....</b>                                                            | <b>6</b>  |
| <b>EPÍGRAFE.....</b>                                                            | <b>9</b>  |
| <b>DEDICATORIA .....</b>                                                        | <b>10</b> |
| <b>AGRADECIMIENTOS .....</b>                                                    | <b>11</b> |
| <b>INTRODUCCIÓN .....</b>                                                       | <b>13</b> |
| <b>JUSTIFICACIÓN.....</b>                                                       | <b>16</b> |
| <b>OBJETIVOS.....</b>                                                           | <b>25</b> |
| Objetivo general.....                                                           | 25        |
| Objetivos específicos.....                                                      | 25        |
| <b>ESTADO DE LA CUESTIÓN .....</b>                                              | <b>26</b> |
| <b>1. La obra de Ellacuría.....</b>                                             | <b>27</b> |
| La obra de Ellacuría publicada .....                                            | 27        |
| Congresos y coloquios sobre el pensamiento de Ellacuría .....                   | 29        |
| <b>2. Escenarios analíticos de la producción académica sobre Ellacuría.....</b> | <b>30</b> |
| <b>3. Antecedentes de autores .....</b>                                         | <b>36</b> |
| La clasificación de la obra de Ellacuría en etapas .....                        | 37        |
| La vida de Ellacuría como punto de partida de su filosofía .....                | 42        |
| La originalidad de Ellacuría frente a la filosofía de Zubiri .....              | 43        |
| La filosofía como filosofía primera .....                                       | 46        |
| Ellacuría y el proyecto ilustrado de la antropología en la modernidad .....     | 48        |
| La Filosofía de la liberación .....                                             | 53        |
| La antropología en los escritos de Ellacuría .....                              | 56        |
| La tensión naturaleza-historia.....                                             | 63        |
| La praxis.....                                                                  | 67        |
| Antropología aplicada: derechos humanos .....                                   | 71        |

|                                                                                  |                  |
|----------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| <b><i>HOMBRE, HUMANISMO Y FILOSOFÍA EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE IGNACIO</i></b> |                  |
| <b><i>ELLACURÍA.....</i></b>                                                     | <b><i>74</i></b> |
| <b>1. Aspectos bio-bibliográficos .....</b>                                      | <b>75</b>        |
| Primeros años.....                                                               | 75               |
| Los escritos juveniles de Ellacuría .....                                        | 79               |
| La escolástica en los textos de Ellacuría.....                                   | 81               |
| La influencia de Ortega en los escritos de Ellacuría.....                        | 84               |
| La influencia de Rahner en el pensamiento de Ellacuría .....                     | 87               |
| <b>2. El hombre en los escritos juveniles de Ellacuría .....</b>                 | <b>90</b>        |
| Evolución del hombre .....                                                       | 91               |
| La vida como verdadero ser del hombre .....                                      | 97               |
| <b>3. Ellacuría y el humanismo .....</b>                                         | <b>103</b>       |
| El humanismo en el proyecto ilustrado de la modernidad.....                      | 104              |
| El humanismo del joven Ellacuría .....                                           | 109              |
| Humanismo y cristianismo .....                                                   | 114              |
| <b>4. La radicalidad de la filosofía.....</b>                                    | <b>118</b>       |
| <b>5. Síntesis de hallazgos .....</b>                                            | <b>122</b>       |
| <b><i>EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICO DE IGNACIO ELLACURÍA.....</i></b>     |                  |
| <b><i>126</i></b>                                                                |                  |
| <b>1. Aspectos bio-bibliográficos .....</b>                                      | <b>127</b>       |
| El influjo de Rahner en el proyecto antropológico de Ellacuría.....              | 132              |
| El influjo de Zubiri en el proyecto antropológico de Ellacuría .....             | 136              |
| <b>2. La Antropología filosófica .....</b>                                       | <b>143</b>       |
| Los giros antropológicos .....                                                   | 143              |
| Los orígenes de la Antropología filosófica .....                                 | 144              |
| La Antropología filosófica latinoamericana .....                                 | 147              |
| El estatuto de la Antropología filosófica .....                                  | 150              |
| Xavier Zubiri y la Antropología filosófica .....                                 | 152              |
| El proyecto filosófico-antropológico de Ellacuría .....                          | 156              |
| La especificidad de la Antropología filosófica para Ellacuría .....              | 157              |
| La historia de la Antropología filosófica.....                                   | 159              |
| La superación de los escollos de la Antropología filosófica .....                | 163              |

|                                                                                             |                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|
| La unidad de la realidad .....                                                              | 168               |
| La Antropología filosófica como filosofía primera .....                                     | 169               |
| <b>3. Las dimensiones personal y social de la antropología ellacuriana .....</b>            | <b>173</b>        |
| La dimensión social del hombre.....                                                         | 174               |
| La dimensión personal del hombre.....                                                       | 177               |
| Lo humano como persona .....                                                                | 182               |
| <b>4. El dinamismo de lo humano en la Antropología filosófica .....</b>                     | <b>184</b>        |
| <b>5. Síntesis de hallazgos .....</b>                                                       | <b>192</b>        |
| <b><i>LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO METAFÍSICA DE LA MARGINALIDAD ....</i></b>            | <b><i>195</i></b> |
| <b>1. Aspectos bio-bibliográficos .....</b>                                                 | <b>196</b>        |
| Las influencias de Ellacuría en esta etapa.....                                             | 202               |
| <b>2. El cuerpo en la antropología ellacuriana .....</b>                                    | <b>204</b>        |
| El cuerpo como organismo .....                                                              | 204               |
| La conciencia colectiva .....                                                               | 207               |
| Corporalidad social y alteridad .....                                                       | 209               |
| Campalidad de la realidad social.....                                                       | 210               |
| Sociedad y cuerpo social .....                                                              | 212               |
| <b>3. Modernidad y transdisciplina: La crisis disciplinar y sus posibles soluciones ...</b> | <b>216</b>        |
| La realidad histórica: una filosofía concreta .....                                         | 220               |
| La praxis de liberación.....                                                                | 223               |
| El sujeto de la historia .....                                                              | 226               |
| Una filosofía liberadora.....                                                               | 227               |
| <b>4. Un modelo tendiente a la transdisciplinariedad.....</b>                               | <b>229</b>        |
| La Teología de la liberación como una nueva forma de hacer teología .....                   | 230               |
| Ruptura con la teología clásica .....                                                       | 232               |
| <b>5. Antropología transdisciplinaria y aplicada .....</b>                                  | <b>236</b>        |
| La Antropología filosófica como filosofía segunda .....                                     | 238               |
| <b>6. Categorías antropológicas del reverso de la historia .....</b>                        | <b>240</b>        |
| Hombre, ser humano e individuo .....                                                        | 240               |
| El pueblo como negatividad de la historia .....                                             | 241               |
| Mayorías populares y pueblos oprimidos.....                                                 | 244               |

|                                       |                   |
|---------------------------------------|-------------------|
| La pauperización .....                | 244               |
| La metafísica de la marginalidad..... | 249               |
| <b>7. Síntesis de hallazgos .....</b> | <b>257</b>        |
| <b><i>CONCLUSIONES.....</i></b>       | <b><i>261</i></b> |
| <b><i>REFERENCIAS.....</i></b>        | <b><i>274</i></b> |

## RESUMEN

La presente tesis tiene el propósito de analizar el itinerario de Ignacio Ellacuría en su producción filosófica para configurar una Antropología filosófica que responda a las situaciones concretas del contexto de su época. En este sentido, la investigación se ha llevado a cabo desde una organización sincrónica de los escritos del filósofo vasco-salvadoreño para evidenciar las opciones que ha tomado en los diferentes momentos de su vida en función de resolver la pregunta acerca del ser humano y su radicalidad. De esta manera, el texto se organiza en tres capítulos, correspondientes a las tres etapas en las que pueden clasificarse sus esfuerzos por presentar sus ideas en relación con el hombre desde una aproximación metafísica en tanto filosofía radical.

En el primer capítulo, dedicado a sus escritos juveniles (1948-1962), se destaca la profunda reflexión sobre el hombre, el humanismo y la filosofía. Desde sus primeras obras, Ellacuría muestra un interés marcado por comprender la naturaleza humana en su totalidad, explorando las dimensiones ontológicas, éticas y sociales del ser humano. Su enfoque filosófico se centra en la importancia de situar al hombre en el centro de la reflexión filosófica, reconociendo su papel en la construcción de la sociedad.

Ellacuría aborda el tema del humanismo desde una perspectiva crítica, cuestionando las concepciones tradicionales y proponiendo una visión más integral y comprometida con el hombre concreto. Su análisis se caracteriza por una profunda preocupación por las injusticias y desigualdades que afectan a la humanidad, lo que lo lleva a plantear un humanismo sustantivo activo y comprometido con la transformación social.

En este sentido, se aborda la idea de la vida como ser del hombre, destacando la centralidad de la vida humana en la reflexión de este filósofo. Se plantea que la vida del hombre no es simplemente un estado biológico, sino que implica una dimensión existencial y relacional que lo define como ser humano, enfatizando en la importancia de comprender la vida humana en su totalidad, considerada en sus dimensiones sociales, culturales y espirituales.

Además, se destaca que la vida como ser del hombre implica una apertura a la trascendencia y una coexistencia con otros seres humanos en un entorno compartido. Esta coexistencia se convierte en un proceso de humanización, donde la interacción con los demás y la convivencia en sociedad contribuyen a la construcción de un mundo humano. Asimismo, se resalta que la vida humana se caracteriza por su capacidad de generar relaciones de alteridad y comunidad, donde la individualidad se entrelaza con la colectividad en un proceso de humanización mutua.

En el segundo capítulo, titulado "El proyecto antropológico-filosófico de Ignacio Ellacuría", y dedicado a la época de gestación de su proyecto de madurez (1962-1974), se aborda la articulación que realiza de la Antropología filosófica entendida como filosofía primera. En esta etapa, Ellacuría extrae de los textos de Zubiri las temáticas antropológicas fundamentales, las sistematiza y las justifica, ubicándolas dentro de las principales discusiones de esta disciplina. De esta manera, realiza una síntesis antropológica de su maestro, considerándola una metafísica de la realidad humana que resuelve los extremos de las corrientes de pensamiento del siglo XX.

La Antropología filosófica desde esta perspectiva estriba en una disciplina que busca responder la pregunta por el ser humano en su totalidad, abordando tanto sus dimensiones individuales como sociales, históricas y culturales. Ellacuría concibe la Antropología filosófica como una reflexión profunda con el talante suficiente para abordar la condición humana, que va más allá de las categorías tradicionales y busca integrar diferentes perspectivas para ofrecer una visión más completa del ser humano.

En el apartado "La Antropología filosófica como metafísica de la marginalidad", se aborda la propuesta de Ignacio Ellacuría en sus últimos años de producción académica, etapa denominada como proyecto de madurez (1974-1989). En esta etapa, se destaca que Ellacuría propone una antropología segunda más aplicada, novedosa y superadora de los paradigmas clásicos, y que se ha ido desarrollando en Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX. Esta antropología busca integrar análisis sociológicos, teológicos, políticos y filosóficos para comprender de manera más precisa la situación

humana y sus condiciones, especialmente en contextos de marginalidad y exclusión social.

Se parte de la idea de que la metafísica de la marginalidad de Ellacuría se fundamenta en una filosofía que debe abordar las realidades concretas de las personas marginadas y vulnerables, evitando la banalización de sus condiciones. De esta manera, Ellacuría implementa una serie de categorías antropológicas que representan conceptos fundamentales que no solo describen realidades socioeconómicas, sino que también implican un llamado a la acción y a la solidaridad, promoviendo una praxis de liberación que busca revertir la historia en función de transformar las estructuras de injusticia.

Así, opera un giro hacia una comprensión transdisciplinaria de la filosofía que implica un cambio en la forma en que se concibe y se practica la filosofía, alejándose de una visión tradicionalmente aislada y autocontenida de la disciplina para adoptar una perspectiva más abierta, colaborativa e integradora. Este enfoque transdisciplinario busca superar las fronteras entre las diferentes áreas del conocimiento y fomentar un abordaje más completo y enriquecedor de los problemas y desafíos contemporáneos.

# EPÍGRAFE

## Carta circular de abrazo

Hermano mío, hermano en el olor a tierra,  
en el sabor a lucha,  
en la dulce manera de pronunciar el beso.  
Te digo hermano mío aunque no te conozca,  
aunque sudes a oscuras  
en el vientre angustioso de una mina,  
en la riqueza ajena de una finca,  
en el reino violento de una fábrica...

Solo diciendo hermano te puedo decir esto.  
Solo de esta manera te puedo suplicar  
que me des el abrazo más puro de la tierra.  
Porque hoy no es día  
de separar a los hombres  
por edades, colores y tamaños.  
Hoy es día de amarrar a todos los países  
con una sola amarra de manos y brazos.

Creo que solo cabe una separación.  
Que de todos los hombres solo pueden hacerse  
dos haces, dos ejércitos  
(perdóneme si uso esta palabra amarga);  
el grupo de los hombres abrazados  
y el grupo de los hombres que no quieren abrazo  
ni siquiera a la fuerza.

Demás está decir que el grupo de los hombres abrazados  
será tan poderoso como un terremoto  
y que el grupo del odio, de los que tienen miedo  
de mancharse la carne con sudor de albañil,  
será como un aborto de la tierra.

*(Perdonadme vosotros, los que gustáis del vino,  
los que fabricáis casas con maderas sangrientas  
y pegáis las paredes con argamasa humana;  
los que no trabajáis y tenéis cuatro casas  
y muchos automóviles;  
perdonadme, os repito, porque yo desearía  
que fuéramos hermanos,  
pero no tenéis sitio,  
no tenéis sitio ya sobre la tierra.*

*Con dolor os lo digo: si no entráis al abrazo,  
tendremos que arrojaros de la vida  
aunque tengamos que guardar el rostro  
para no sollozar).*

Jorge Debravo

## DEDICATORIA

*A Ana,  
a quien he tenido la dicha  
de encontrar en mi camino.  
A quien, con justicia, llamo Cielo.*

*A Anabelle y Luis Arturo:  
quienes me ayudaron a forjar  
de muchas maneras  
lo que estoy siendo*

## AGRADECIMIENTOS

La realización de un trabajo de investigación de esta envergadura ha implicado necesariamente el involucramiento una cantidad considerable de personas que en muchos niveles colaboraron para que este trabajo haya llegado a buen término. Sin su ayuda, hubiese sido una tarea imposible de llevarse a cabo. Y a cada una de ellas es menester tener presente para que quede constancia de su fraternidad solidaria para con el autor de este trabajo.

Es por esto que agradezco el sincero y cordial acompañamiento del Dr. Antonio González Fernández, quien desde que inició este proyecto ha estado anuente a ofrecer sus puntos de vista y orientaciones críticas, las cuales han permitido que en gran medida que este trabajo llegue a su fin.

Al Dr. Juan Antonio Nicolás Marín, cercano y fraternal amigo, quien con su infinidad de detalles y deferencias me ha hecho sentir a Granada como parte de mi espacio vital. Sus intuiciones e ideas, pero principalmente su capacidad de trabajo y de formar espacios colaborativos me han permitido conocer una nueva manera de hacer filosofía, existencialmente comprometida con los otros y con implicaciones prácticas para nuestra sociedad.

A mis compañeras y compañeros de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, que en este proceso se han convertido en verdaderos amigos, y que han sido una motivación constante en este proceso. Ellos me han facilitado en muchos niveles una serie de insumos vitales y académicos, al punto de que tengo la certeza de que forman parte constitutiva de las alegrías y tristezas que acompañaron este trabajo. Mencionar sus nombres y sus muestras de cariño y compromiso es casi imposible, pero principalmente innecesario, porque lo vitalmente valioso no puede transcribirse en hojas de papel.

De manera especial agradezco a Randall Carrera, mi compañero de viajes, amigo incondicional y guía vital, quien me impulsó a que iniciáramos este largo camino con la

firme convicción de que podíamos llegar a buen término. Sus consejos, motivación y acompañamiento han sido un baluarte insoslayable en todas las etapas de este proceso.

Por último, a todas aquellas personas que forman parte de mi círculo familiar: mis padres, hermanos, sobrinos, cuñados; quienes ha tenido la paciencia de apoyarme en estos años de trabajo. De manera especial a quienes me han motivado a seguir adelante con sus palabras de apoyo.

## INTRODUCCIÓN

*La conciencia de sí mismo, la razón y la imaginación han trastornado la 'armonía' que caracterizaba la existencia animal. Su aparición ha hecho del hombre una anomalía, un monstruo del universo. Forma parte de la naturaleza, está sometido a sus leyes físicas y no puede cambiarlas, pero trasciende la naturaleza. Siendo parte, está aparte; no tiene casa ni hogar y está encadenado a la morada que comparte con todas las creaturas. Lanzado al mundo en un momento y punto accidentales, está obligado a salir accidentalmente de él, y contra su voluntad. Teniendo conciencia de sí, comparte su falta de poder y las limitaciones de su vivir. Nunca está libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su mente aunque quisiera, y no puede librarse de su cuerpo mientras viva... y su cuerpo le hace desear seguir en vida<sup>1</sup>.*

La pregunta por misterio que constituye al ser humano como tal y los dilemas que acompañan ineludiblemente su ser no solamente han formado parte de la filosofía, sino que le ha dado origen en tanto las diferentes culturas del planeta fueron buscando hacerse cargo de los núcleos problemáticos que surgieron en los grupos culturales, posibilitando con esto el surgimiento de una diversidad de respuestas que pasan por los núcleos ético-míticos de lo cosmológico, lo religioso, lo filosófico, e inclusive lo científico.

Estas inquietudes, materializadas en preguntas tan profundas y llenas de una carga existencial tales como ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi propósito en este mundo?, ¿cuál es el final de mi existencia?, han suscitado una serie de teorías y toma de posición en los distintos ámbitos del conocimiento moderno que dan cuenta de la trascendencia que tiene este tema. Más aún, estas preguntas en la actualidad adquieren mayor nivel de complejidad en lo que compete a la determinación de los límites de lo humano de frente a otros seres vivos o tecnológicos en el ámbito de las ontologías relacionales, la

---

<sup>1</sup> Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, 19.<sup>a</sup> ed. (México: Siglo XXI Editores, 2004), 230.

interacción humano-máquina o la idea del *cyborg* como fusión de componentes biológicos con cibernéticos.

Si bien la trascendencia de estos temas es difícil de refutar, resulta un poco más problemático dentro del ámbito de la filosofía determinar el ámbito pertinente en el que estas preguntas pueden ser objeto de análisis, debido principalmente a la fuerte crítica ejercida por algunos pensadores europeos hacia el abordaje que ha tenido el tema del sujeto y el ser de este, así como la constitución de la naciente Antropología filosófica en los albores del siglo XX.

En su contraparte merece la pena resaltar el trabajo dedicado de un grupo de pensadores en América Latina que han realizado esfuerzos para llevar a cabo una propuesta antropológica con la capacidad de poner en diálogo las nociones filosóficas con los aportes de otras ciencias, con el cometido de proponer una idea de ser humano más acorde con el hombre concreto y sus circunstancias particulares.

Es en este sentido que este trabajo pretende explorar el aporte del filósofo vasco-salvadorense Ignacio Ellacuría, quien ha evidenciado una preocupación particular sobre el ser humano y los modos de aproximarse a este, para lograr una idea más precisa y acorde con las condiciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas de nuestra época. Si bien no es tema común considerar a Ellacuría como un pensador dedicado a la Antropología filosófica, el punto de partida de esta investigación consiste en que ofrece un aporte significativo a la reflexión antropológica de nuestra época, más allá de considerarle un comentador de las obras de su maestro, Xavier Zubiri, o un teólogo de la liberación que implementa categorías antropológicas para llevar a cabo su propuesta.

En el fondo de este trabajo radica la idea de que a las opciones y reflexiones personales, sociales y políticas de los sujetos subyace siempre una antropología tácita que se convierte en un lugar de enunciación desde el cual los seres humanos formulan sus horizontes interpretativos y permiten representaciones de sí mismos y de los Otros que no necesariamente corresponden con lo que en realidad *son*, produciendo, por

consiguiente formas de vida y de socialización que desarticulan la centralidad y la integralidad de lo humano o que suprimen los dinamismos de lo humano y sus implicaciones para la vida de la humanidad en su conjunto.

Es así como consideramos que este trabajo ofrece insumos para pensar y suscitar caminos de abordaje de la antropología que -más allá del fatalismo de la monstruosidad de los humanos mencionado por Fromm- hagan de la filosofía una opción viable para ofrecer respuestas concretas y abordajes más precisos e integrales del *ser* humano, para, en consecuencia, aprender cada vez de mejor manera a *ser* humanos.

Valga la pena resaltar en este sentido que este trabajo, más que un tratado de metafísica, filosofía de la historia o epistemología, constituye un abordaje antropológico que se sirve de algunas categorías metafísicas y epistemológicas para determinar los aportes que este filósofo puede dar a la sociedad en la actualidad. En este sentido, consideramos que este trabajo es novedoso por cuanto se trataría de la primera investigación dedicada a explorar la antropología de Ellacuría, situación que ha requerido la necesidad de llevar a cabo un abordaje cronológico de sus textos -publicados e inéditos-, de tal manera que sirva como insumo para que futuros investigadores de los estudios ellacurianos podamos especificar con más pericia algunos de los contenidos que aquí se presentan.

## JUSTIFICACIÓN

En el contexto de la filosofía centroamericana, la obra de Ignacio Ellacuría resulta ser paradigmática, en tanto las implicaciones de sus ideas tienen resonancia hasta el día de hoy en diferentes niveles de la sociedad. Si bien sus raíces biológicas no se encuentran en estos territorios, la huella bio-bibliográfica de sus ideas sigue presente en los pasillos universitarios, medios de comunicación, juzgados y templos de El Salvador que lo acogió y lo vio ser asesinado. Y desde una perspectiva más específica, el análisis de sus escritos reviste características importantes que requieren consideración, en tanto se trata de un trabajo prolijo y complejo que reviste retos importantes al momento de abordarse desde una perspectiva filosófica.

En primer lugar, se trata de un autor que escribe en y desde Centroamérica durante muchos años de su vida académica; una región excluida no solo de la distribución equitativa de los bienes, sino también necesitada de una profundización de sus fuentes filosóficas, las cuales sin lugar a duda han inspirado las decisiones sociales e históricas de sus grupos culturales. En este sentido, se parte de la consideración de que Ellacuría con el pasar del tiempo fue encontrando la necesidad de anclar sus ideas en un territorio específico, que le permitiera que estas tuvieran implicaciones directas, las cuales deberían ser evaluadas en función de determinar su pertinencia y la necesaria ruptura con las ideologizaciones propias de teorías importadas que encubren al otro. En este sentido, analizar la obra de este autor tiene el cometido de superar las diferentes formas de marginalidad que tanto denunció durante su vida y a las que hasta el día de hoy la filosofía en Centroamérica se ve involucrada.

En segundo lugar, Ellacuría posee una prolija producción intelectual, ya que su legado constituye varios miles de páginas manuscritas, dactilografiadas e impresas, sin contar con las grabaciones de audio que aún se conservan. La problematicidad de este tema es grande, en tanto se reduce la posibilidad de analizar la obra en su conjunto, pero de la misma manera, se corren algunos riesgos, como reducir el análisis a los textos publicados bajo la suposición de que los escritos inéditos no ofrecen ninguna novedad;

o bien, el de hacer encajar toda su obra en una única estructura conceptual, evadiendo la riqueza de la diversidad de su pensamiento que se ve también influenciada por los diferentes momentos históricos en los que fue escrito cada texto, así como los matices que cada etapa de su vida ofrece en el conjunto de estos escritos. De ahí que resulta necesario proponer una profundización que permita una visión más abarcante de la totalidad de sus escritos, pero a la vez distintiva de las diferentes etapas por las que se fue fraguando su obra de tal manera que se pueda visualizar la progresión de su pensamiento.

En este sentido, lo que se pueda decir del pensamiento de Ellacuría, debe ser propuesto desde la etapa particular a la que compete la temática en discusión. Esto en tanto de alguna manera, esta comprensión globalizada y aglutinadora tanto de disciplinas como de temáticas reducen la riqueza de su propuesta antropológica y suscitan una especie de generalización que tiende a constreñir la amplitud de esta obra.

No obstante, esta vasta producción académica se llevó a cabo desde distintos ámbitos, como lo son la política, la filosofía, la teología, la vida universitaria, la acción social, la espiritualidad y la vida religiosa; ámbitos en los que el jesuita vasco salvadoreño fue integrándose y adquiriendo conocimientos al punto de que terminara siendo un referente -no sin enemistades y dificultades ante posturas cuestionables- en la mayoría de estos, como bien han relatado sus biógrafos. Esta diversidad de especialidades le permitió a Ellacuría la posibilidad de ir adquiriendo métodos particulares para abordar un tema desde una perspectiva interdisciplinaria que con el pasar de los años se integraron en función de una causa común.

Unido a lo anterior, ha habido durante un período de tiempo un marcado interés por develar la originalidad de la propuesta filosófica de Ellacuría, en la búsqueda por superar las interpretaciones que proponían que las etapas más prolijas de su producción intelectual resultaban ser una suerte de comentarios al margen de la filosofía de Zubiri, y que por consiguiente carecía de una originalidad tal que permitiera llevar a cabo un estudio concienzudo de sus ideas filosóficas.

Ante esta problemática, cabe dejar claro que es efectivamente durante una etapa particular donde es posible verificar que la profunda amistad y respeto que existía entre ambos autores se ve reflejada de manera muy específica en la producción filosófica de Ellacuría, en tanto el punto de partida obligatorio de su reflexión serán las categorías zubirianas, las cuales tratará de enriquecer en sus escritos, poniéndolo en diálogo con otros autores y situaciones de la realidad de la época; pero también es relevante acotar que en este sentido el talante intelectual del filósofo de San Salvador le ha permitido dejar de lado la posibilidad de llevar a cabo un trabajo autónomo en función de colaborar con su maestro y desarrollar un trabajo auténtico, que el mismo Zubiri no solo revisaba sino que agradecía y valoraba muy positivamente.

Este carácter de autenticidad consiste entonces en la agudeza de captar la novedad de las categorías antropológicas que Zubiri estaba construyendo, organizarlas de manera sistemática y proponerlas como una Antropología filosófica con implicaciones directas en el contexto sociopolítico de lo que en la actualidad se denomina el Sur Global, toda vez que desde su interpretación no había ninguna otra propuesta capaz de superar el lastre que históricamente la filosofía acarreaba y que le hacía correr el riesgo de caer en politizaciones e ideologizaciones en tanto distaban de lo que podría decirse de la realidad concreta de los seres humanos.

Por último, a pesar de la vasta producción académica sobre la obra de este filósofo vasco-salvadoreño en diferentes ámbitos de producción, es pertinente señalar la ausencia de textos dedicados a analizar la inclinación que tuvo por profundizar en el ámbito de la Antropología filosófica, así como las categorías antropológicas que sustentan su obra, lo que da cuenta de la relevancia de llevar a cabo esta investigación.

\*\*\*

Tomando como punto de partida las problemáticas anteriores, el presente trabajo pretende dar cuenta de la autenticidad de la antropología ellacuriana, que radica principalmente en la progresiva búsqueda de sistematicidad de las categorías filosóficas que subyacen a la discusión acerca de lo humano, así como de la manera en que las analiza, las integra y las actualiza en y desde la realidad de un contexto particular que le ofrece insumos suficientes para re pensar al ser humano y su forma de ser comprendido desde una perspectiva académica interdisciplinaria, en función de proponer una adecuada respuesta a la pregunta por lo humano, que en último término resulta ser la pregunta más radical de la Antropología filosófica.

De esta manera, se parte de la consideración de que la preocupación antropológica permea todas las etapas de su vida, pero al mismo tiempo, lo hace de manera progresiva en cada una de ellas, de ahí que una mirada cronológica de sus textos faculta al lector para comprender en un primer momento el *continuum* de su preocupación antropológica, pero al mismo tiempo el progreso que tiene en función de especificar de mejor manera las categorías que pueden dar sustento a una antropología que dé cuenta de la complejidad del fenómeno humano. Esta opción metodológica de realizar una aproximación sincrónica y exploratoria de los diferentes temas por los que va encausando su preocupación antropológica tiene como principal cometido develar la autenticidad y diversidad de su trabajo en este ámbito, pero también determinar la constancia con la que abordará esta temática hasta los últimos días de su vida.

Unido a lo anterior, este trabajo tiene como propósito adyacente, a partir de la presentación sincrónica del avance en el tema antropológico de Ellacuría, una mirada más integradora de sus textos antropológicos, que hasta el día de hoy se encuentran dispersos, y en una cantidad no menor, aún desconocidos. Varios de estos textos, que suman centenares de páginas no han sido analizados del todo; de ahí que un recorrido exhaustivo y cronológico por estos textos constituye un valioso aporte de esta investigación a los estudios ellacurianos.

Así, partiendo de que los textos de Ellacuría pueden clasificarse en tres etapas evolutivas de su pensamiento, es posible visualizar la diferenciación de sus intereses

antropológicos, así como la progresión de su pensamiento, lo que permitirá comprender la riqueza de su antropología en la búsqueda de nuevos caminos que orienten la comprensión del ser humano. No obstante, resulta necesario aclarar que la determinación específica de los textos que comprende cada una de estas etapas resulta ser una tarea inviable por cuanto en el desarrollo de las ideas, la producción académica de un autor no muta de manera definitiva en un momento específico, sino que a partir de los diferentes acontecimientos históricos que van sucediendo, se logran observar tendencias y orientaciones temáticas que esbozan de manera más precisa los intereses que el autor desarrolla.

Además, esta precisión de colocar sus escritos en etapas no escapa a algunas complicaciones formales que deben ser presentadas. En primer lugar, se trata de textos que en algunos casos no se tiene claridad de la fecha de su redacción o está ausente del todo. Además, en aquellos en los que se cuenta con la fecha de su publicación, es evidente que esta fecha no necesariamente coincide con la fecha de su redacción, tomando en cuenta aspectos relacionados con el envío de documentación en esta época o procesos editoriales de las revistas o libros. Así, debe quedar claro que el propósito de esta clasificación no es reconstruir taxativamente la cronología de sus textos, sino proponer una precisión metodológica que permite orientar esta investigación hacia una comprensión de la progresividad que el discurso antropológico de Ellacuría tuvo a lo largo de su vida.

Así entendida, esta clasificación permite comprender el énfasis que en estas etapas pondrá en algunos temas centrales, pero debe ser comprendida en el entendido de que las opciones teóricas que Ellacuría va tomando con el pasar de los años van difuminándose con las subsiguientes, lo que permite comprender que no existen cortes definitivos en sus planteamientos, ni -en la mayoría de los casos- rupturas muy evidentes con autores e ideas de etapas previas, a pesar de que puedan encontrarse algunos temas que quedarán superados y olvidados con el pasar de los años.

De esta manera, en una primera etapa de su producción intelectual (1948-1962) eminentemente vitalista, Ellacuría fundamentará su reflexión antropológica en un

humanismo sustantivo muy cercano a la escolástica enseñada en su época, en el que el ser humano por su propia naturaleza posee una dignidad inalienable que a su vez le hace posible distinguirse del resto de lo que existe. En esta época sus principales influencias serán, además de su maestro Espinosa, Tomás de Aquino, Bergson, Blondel, Marías, Ortega y Gasset, Sartre, Heidegger, Chardin, Rahner y el Zubiri de *Naturaleza historia, Dios*.

En esta primera etapa, para Ellacuría el ser del ser humano radica en la vida, de tal manera que vida no sea una consideración abstracta o una sutileza lexicográfica, sino una concreción específica de la realidad: es la realidad total que permite comprender el mundo y el yo, y que influye directamente en esta comprensión de la totalidad. De esta manera se puede identificar una preocupación por iniciar una configuración de categorías antropológicas a partir del ser humano individual; en donde el punto de partida será la vida individual, que es existir para sí mismo; así como el yo-sujeto que se diferencia del viviente animal en su capacidad de hacer subjetivas las necesidades que su propio organismo le exige.

Una segunda etapa de su producción antropológica (1962-1974) la ha dedicado a la configuración de un proyecto de Antropología filosófica a partir de las categorías que le ofrecía el pensamiento de Zubiri, ya que para Ellacuría, ha planteado una reflexión antropológica que permite adentrarse en la singularidad cualitativa del ser humano sosteniendo las diferencias estructurales que existen entre los demás seres vivientes y el humano.

En los textos correspondientes a esta época es posible identificar la manera en que Ellacuría pone a dialogar las ideas de Zubiri con la Antropología filosófica, extrayendo de sus textos las temáticas antropológicas fundamentales, en tanto las sistematiza, sustenta y justifica; a la vez que las ubica dentro de las principales temáticas de la época y sus representantes. De esta manera, y principalmente en los textos más maduros de esta época, realiza una síntesis antropológica de su maestro hasta el punto de considerarla una metafísica de la realidad humana que frente a los extremos de las

antropologías del siglo XX soluciona los extremos de las corrientes de pensamiento que entre los diferentes sistemas la Antropología filosófica ha propuesto.

De esta manera, queda evidente que lo más radical, como punto de partida último no es el ser, sino la realidad, que por su misma configuración es dinámica. Esta precisión trae consigo un cambio de paradigma en la comprensión del objeto de estudio de la Antropología filosófica, en tanto resuelve las posibles tensiones de esta dialéctica entre ser y realidad ofreciendo una aproximación concreta al ser del ser humano desde la filosofía, que a su vez abre el camino para una nueva aproximación metafísica que supere el sustrato aristotélico-tomista: una metafísica intramundana, que no se plantea en contraposición de lo físico, sino que da paso a una comprensión integradora de estos componentes.

Esto supone, por consiguiente, un estrechamiento de la brecha que históricamente han establecido los discursos en los que se distancia lo que se pueda decir filosóficamente del ser humano de lo que en *realidad* el ser humano *es*, en tanto lo que se pueda decir de este, debe ser dicho a partir del ser humano concreto, de la realidad del ser humano, evitando con esto discursos prediseñados, y por tanto descontextualizados de lo que formalmente se pueda decir de este. De aquí se desprende la crítica ellacuriana al dualismo antropológico y a su vez el interés de Ellacuría por gestar un proyecto antropológico y articularlo con la línea vertebral de su pensamiento maduro: la metafísica de la realidad humana en el conjunto de la realidad histórica que tiene como punto hermenéutico el dinamismo de la realidad.

La tercera etapa de su pensamiento (1974-1989) estará marcada por la integración de un fuerte componente social, así como la constitución de la dimensión histórica del ser humano en su propuesta antropológica, tratando de evitar historicismos que pudieran desvirtuar el desvelamiento de la realidad como foco central, e integrando con esto su proyecto en los paradigmas antropológicos del humanismo latinoamericano de la época.

Así, y unido a lo anterior, este proyecto pretende superar algunas aproximaciones al ser humano tendientes a insistir en la centralidad de lo humano de frente a otras formas de

vida en el planeta, ya que mediante la profundización de las categorías de naturaleza e historia, pero principalmente de la manera en la que estas pueden interpretarse en el conjunto de la realidad, encuentra un camino viable para comprender al ser humano como *summum* de la realidad, ya que para Ellacuría, la naturaleza no es un punto inferior o previo que depende exclusivamente de la historia ni la historia es la superación de lo natural; tampoco es lo natural el principio rector de cuanto existe, ni se confunde la historia con evolución sino que se trata de una estricta correlación y continuidad de ambas; de ahí que Ellacuría busca superar una visión antropocéntrica del ser humano para proponer una antropología centrada en la realidad, en la que el dinamismo del ser humano permite comprender y articular adecuadamente los procesos biológicos e históricos.

En este sentido, esta investigación sostiene que en lugar de abandonar el proyecto antropológico para avocarse a la realidad histórica, Ellacuría pretende dar continuidad al proyecto que estaba fraguando, integrando una adecuada noción de historia que permita explicar de mejor manera al ser humano. Es por esto que la profundización antropológica de Ellacuría está marcada durante esta etapa de manera específica por consideraciones de tipo filogenético, haciendo énfasis en la dimensión social del ser humano, marcando con esto una diferencia con la propuesta madura de Zubiri.

Y efectivamente, es en sus textos de madurez en los que es posible identificar una antropología más original y aplicada a las situaciones concretas de los seres humanos, en las que a partir de las categorías que ha planteado en años anteriores establece maneras de aplicar estas ideas al contexto particular centroamericano de la época; es decir, una antropología contextualizada que se ve reflejada en temáticas como las de los derechos humanos, la socialidad, alteridad y la filosofía de la liberación.

Durante esta época, sin dejar de lado la preeminencia del individuo, los esfuerzos del jesuita estarán centrados en la dimensión social de la antropología, en el entendido de que desde su propuesta el paso del yo al tú en el ámbito de la realidad evita una objetualización del otro. Hay entonces una propuesta antropológica de alteridad que

supera el paradigma de la otredad en tanto posibilita una distinción radical y reconocimiento del otro como un nos-otros, un *alter*.

Lo anterior le permite dar paso a una propuesta tendiente a la transdisciplinariedad que debe articular la filosofía como praxis en función de los distintos grupos sociales: pueblos oprimidos, pueblo de Dios, mayorías populares, pobres evangélicos.

\*\*\*

Las consideraciones aquí someramente esbozadas permiten atisbar las principales líneas por las que esta investigación discurre, de tal forma que sea posible comprender la relevancia que una investigación como la que aquí se plantea comporta. Por tanto, la exploración de esta hilada temática que cronológicamente verá su máxima expresión en los pueblos oprimidos como sujetos específicos de la liberación ofrecerá el proceso de articulación de un proyecto de Antropología filosófica situado en el continente latinoamericano que desde la centralidad de la realidad y su dinamismo permite comprender al ser humano, a la vez que superar los sesgos que los discursos antropológicos históricamente han llevada a cabo.

## OBJETIVOS

### *Objetivo general*

Analizar las principales temáticas antropológicas del pensamiento de Ignacio Ellacuría Beascoechea, desde el análisis de su obra filosófica y sus principales influencias, en función de un aporte a la Antropología filosófica contemporánea.

### *Objetivos específicos*

Identificar las características del humanismo en los escritos juveniles de Ignacio Ellacuría a partir de las influencias que determinaron su orientación filosófica.

Determinar la configuración del proyecto antropológico-filosófico de Ignacio Ellacuría y su relación con la Antropología filosófica del siglo XX.

Establecer la novedad antropológica de la filosofía de Ignacio Ellacuría a partir de las principales categorías de su filosofía madura.

## **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

## 1. La obra de Ellacuría

La vasta producción escrita de Ignacio Ellacuría durante un poco más de cuarenta años de su vida -y que abarca ámbitos como la espiritualidad, la vida académica, filosofía, teología, política, derechos humanos y literatura, entre otros- ha venido teniendo cada vez más auge en las distintas áreas del conocimiento en los que desarrolló. Si bien la totalidad de la obra ellacuriana no ha sido aún publicada<sup>2</sup>, los esfuerzos por organizar, editar y sacar a la luz estos textos han traído consigo una proliferación progresiva de estudiosos interesados en exponer en diferentes ámbitos la riqueza del pensamiento que de ahí puede extraerse.

### *La obra de Ellacuría publicada*

Los textos de Ellacuría son hasta la fecha<sup>3</sup> doce volúmenes publicados póstumamente en español, y divididos en Escritos políticos<sup>4</sup>, Escritos filosóficos<sup>5</sup>, Escritos

---

<sup>2</sup> Muchos de sus textos, apuntes, esquemas, correspondencia, grabaciones y diarios aún se encuentran inéditos, que según Reyes agrupan 27 unidades (estantes o archivos), 621 carpetas, 3 libros y 121 casetes de sonido. Rocío De los Reyes Ramírez, *Archivo de Ignacio Ellacuría, S. J.* (Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2002), 479. Y es posible consultarlos en el centro de documentación virtual Ignacio Ellacuría de esta universidad: <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/>.

<sup>3</sup> Recientemente, gracias al esfuerzo del Dr. Juan Antonio Nicolás y con la ayuda del Dr. Antonio González y otros especialistas, se ha iniciado el “Proyecto Ellacuría: Obras completas”, en el que se pretende recopilar, transcribir, organizar y editar críticamente la monumental obra ellacuriana. Las implicaciones de este proyecto una vez que estas obras estén publicadas serán de gran magnitud para los estudios del pensamiento de Ellacuría ya que por primera vez se podrá tener acceso a la totalidad de su obra escrita, y supondrá probablemente una reconfiguración de la comprensión de los estudios sobre Ellacuría. La información de este proyecto se encuentra en: <https://ellacuria.ugr.es>.

<sup>4</sup> Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 9, Colección Estructuras y procesos (San Salvador: UCA Editores, 1991); Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo II*, vol. 9, Colección Estructuras y procesos (San Salvador: UCA Editores, 1991); Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo III*, vol. 9, Colección Estructuras y procesos (San Salvador: UCA Editores, 1991).

<sup>5</sup> Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos Tomo I*, ed. Departamento de Filosofía UCA, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996); Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007); Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001).

universitarios<sup>6</sup>, Escritos teológicos<sup>7</sup> y Cursos universitarios<sup>8</sup>. Estos volúmenes recogen la mayor parte de los artículos y publicaciones académicas realizadas por el autor a lo largo de su vida. Además de lo anterior, hay que considerar los libros publicados por Ellacuría, como los Índices de Sobre de la esencia<sup>9</sup>, Teología política<sup>10</sup>, Conversión de la Iglesia al Reino de Dios<sup>11</sup>, y principalmente su obra póstuma Filosofía de la realidad histórica<sup>12</sup>. Esta extensa bibliografía de textos ya publicados no incluye su tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid<sup>13</sup>.

De ahí que resulte relevante acotar que además de los textos publicados alrededor de la primera década de su asesinato, la organización y clasificación del archivo personal de Ellacuría en el año 2001 por parte de una especialista, así como la digitalización y publicación de este archivo en un Centro de documentación virtual entre los años 2011 y 2013<sup>14</sup> han permitido un acceso más directo y amplio a quienes deseen investigar

---

<sup>6</sup> Ignacio Ellacuría, *Escritos universitarios*, ed. Erasmo Ayala, vol. 16, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1999).

<sup>7</sup> Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos Tomo I*, ed. Aída Estela Sánchez, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000); Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000); Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos Tomo III*, ed. Aída Estela Sánchez, vol. 27, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000); Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos Tomo IV*, ed. Aída Estela Sánchez, vol. 28, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2002).

<sup>8</sup> Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009).

<sup>9</sup> Ignacio Ellacuría, *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices* (Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1965).

<sup>10</sup> Ignacio Ellacuría, *Teología Política* (San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973).

<sup>11</sup> Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, vol. 18, Colección «Presencia teológica» (Santander: Sal Terrae, 1984).

<sup>12</sup> Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. Antonio González Fernández, vol. 7, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1990); Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. Antonio González Fernández, Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía (Madrid: Editorial Trotta. Fundación Xavier Zubiri, 1991).

<sup>13</sup> Ignacio Ellacuría, «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri» (Universidad Complutense de Madrid, 1965).

<sup>14</sup> Se trató de un trabajo de digitalización de 14.000 folios, tal como consta en el Acta de reunión del jueves 29 de agosto de 2013 de Seguimiento del trabajo realizado sobre el Patrimonio Documental y

acerca del pensamiento ellacuriano, y por lo tanto un número cada vez mayor de especialistas interesados en su pensamiento, de tal manera que es posible contar por centenares los libros, tesis y artículos académicos dedicados a su obra en lengua española, así como una cantidad de congresos y coloquios dedicados a este autor.

### ***Congresos y coloquios sobre el pensamiento de Ellacuría***

En lo que compete a actividades académicas dedicadas al pensamiento de Ellacuría, se pueden mencionar seis antecedentes relevantes. En primer lugar, en el año 1994, con ocasión del quinto aniversario de su asesinato se llevó a cabo el Primer Encuentro Mesoamericano de Filosofía, celebrado en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en el que se ha realizado el esfuerzo de llevar a cabo “[...] una apropiación de las distintas filosofías occidentales para ponerlas al servicio de una realidad muy distinta de aquella que las vio nacer”<sup>15</sup>.

Por su parte, el II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri<sup>16</sup>; que, si bien no estaba dedicado al jesuita vasco-salvadoreño, contó con varias ponencias que desarrollaron el pensamiento ellacuriano. En tercer lugar, el I Congreso Internacional sobre Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo<sup>17</sup>, el Congreso Internacional Ignacio Ellacuría 20 años después<sup>18</sup>, el Simposium Internacional de Ignacio Ellacuría a los 30 años de su martirio: Espiritualidad, saberes y universidad para la transformación

---

Bibliográfico del P. Ignacio Ellacuría, S.J. de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador.

<sup>15</sup> Antonio González Fernández, «Introducción», en *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, vol. 11, Colección Lecturas Universitarias (San Salvador: UCA Editores, 1995), 8.

<sup>16</sup> Llevado a cabo en la UCA de San Salvador, del 21 al 24 de junio de 2005. Juan Antonio Nicolás Marín y Héctor Samour, eds., *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Filosofía, hoy 39 (Granada: Comares, 2007).

<sup>17</sup> Llevado a cabo en la ciudad de México del 24 al 26 de agosto de 2009. Rodolfo Cardenal et al., *Ignacio Ellacuría; intelectual, filósofo y teólogo* (Valencia: ADG-N Libros, 2012).

<sup>18</sup> Sevilla, España, 26-28 de octubre, 2009. Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, eds., *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional* (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010).

social organizado por la Universidad Loyola de Andalucía, España<sup>19</sup> y el Coloquio Internacional conmemorativo de los 30 años del asesinato de Ignacio Ellacuría<sup>20</sup>. Una lectura de estos textos permite identificar la progresión que ha tenido el pensamiento de Ellacuría a través de los años en quienes se han dedicado a estudiar su pensamiento.

## **2. Escenarios analíticos de la producción académica sobre Ellacuría**

Cuando López y Villatoro<sup>21</sup> en 2001 realizan una recopilación de textos publicados sobre la filosofía de Ellacuría y contabilizan en su entorno cercano cuarenta y ocho textos entre tesis, artículos publicados en la revista ECA, libros y textos en páginas web<sup>22</sup>, con su trabajo permiten visualizar la producción de un grupo de académicos que, a partir de algunos textos publicados y de búsquedas de documentación física, o bien, a partir del conocimiento personal que tenían con el autor, fueron construyendo, a la vez que divulgando, el pensamiento de Ellacuría en otras latitudes, toda vez que se trataba principalmente de producción académica en la Universidad José Simeón Cañas. Esta tarea nada fácil en un primer momento debido a las condiciones de acceso a la información de la época, así como características geográficas y políticas de la época describe de manera sucinta el interés por el pensamiento de Ellacuría en la primera década después de su muerte, el cual estaba en alguna medida restringido a El Salvador y algunos académicos españoles que le conocieron.

---

<sup>19</sup> <https://eventos.uloyola.es/44393/detail/symposium-internacional-de-ignacio-ellacuria-a-los-30-anos-de-su-martirio.html>

<sup>20</sup> San Salvador, El Salvador, 19-21 de noviembre, 2019. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, eds., *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo* (Valencia: Tirant Humanidades, 2021).

<sup>21</sup> Mario Estuardo López Barrientos y Milton Vladimir Villatoro Díaz, «Ellacuría después de Ellacuría. El diálogo filosófico posterior a Ellacuría», *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 83 (2001): 707-33.

<sup>22</sup> El trabajo pretendía presentar; "(...) lo que hay de "Ellacuría después de Ellacuría". Inicialmente, (...) las dieciséis tesis de licenciatura, la investigación de otros veintidós artículos en la revista Estudios Centroamericanos, ocho artículos que estaban en la página web de la UCA -no publicados en la revista ECA y dos libros sobre Ellacuría (...)" (P. 708).

En este mismo sentido se inscribe la tesis doctoral de Samour<sup>23</sup>, que realiza “una presentación global de su pensamiento filosófico que sirva de referencia para futuras generaciones sobre aspectos particulares de su filosofía”<sup>24</sup>. Así, ha considerado su trabajo como el primer estudio sistemático de la obra filosófica de Ellacuría<sup>25</sup>, que había permanecido velada tanto por la importancia que se le dio inicialmente a la teología de la liberación de Ellacuría, como porque su producción filosófica no había sido publicada sino mucho tiempo después<sup>26</sup>.

En el ámbito de la lengua inglesa es posible identificar algunas obras colectivas con aportaciones de académicos tanto norteamericanos como latinoamericanos y europeos que van desde el ámbito de lo biográfico hasta la producción filosófica y teológica<sup>27</sup>.

Con lo anteriormente expuesto, es posible comprender que para los inicios del siglo XXI se ha ampliado en ámbito, tanto de los estudiosos como de los estudios sobre Ellacuría,

---

<sup>23</sup> Tesis defendida en 2000 en la UCA y publicada por UCA Editores en 2002.

<sup>24</sup> Voluntad de liberación, p. 20.

<sup>25</sup> La afirmación de Samour debe comprenderse en tanto por primera vez se publica una obra que pretende abarcar la mayor parte posible del pensamiento filosófico de Ellacuría, ya que en sentido estricto pueden identificarse estudios sistemáticos previos por parte de Víctor Flores que entre 1990 y 1997 pretende sistematizar la filosofía del filósofo vasco-salvadoreño al menos en tres publicaciones, tal como lo reseña Horacio Cerutti. Horacio Cerutti Guldberg, «Prólogo. Discípulos, no epígonos», en *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Filosofía de nuestra América (México: Universidad Iberoamericana, 1997), 7-12; Víctor Flores García, «El pensamiento político de Ignacio Ellacuría», en *Universidad y cambio social (Los jesuitas en El Salvador)* (México: Magna-Terra Editores, 1990), 7-44; Víctor Flores García, «Los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría: elementos para una filosofía de la liberación» (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993); Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Filosofía de nuestra América (México: Universidad Iberoamericana, 1997).

<sup>26</sup> Si bien Samour considera que “la mayor parte de la producción estrictamente filosófica de Ellacuría permaneció inédita durante mucho tiempo, lo que dificultaba cualquier intento de sistematizar y caracterizar con propiedad su pensamiento filosófico” Héctor Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría* (UCAEditores, 2006), 11.; también afirma que Filosofía de la realidad histórica, publicado apenas algunos meses después de la muerte de Ellacuría “nos revelaba por primera vez la coherencia y la sistematicidad de todo su esfuerzo filosófico maduro” Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 12.

<sup>27</sup> J Matthew Ashley et al., *Love That Produces Hope The Thought of Ignacio Ellacuría*, ed. Kevin F Burke y Robert Lassalle-Klein (Collegeville, Mn: Liturgical Press, 2006); Teresa Whitfield, *Paying the price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador* (Philadelphia: Temple University Press, 1994); Ignacio Ellacuría y Michael E. Lee, *Ignacio Ellacuría: Essays On History, Liberation, and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014).

lo que trae consigo la posibilidad de clasificar los estudios sobre Ellacuría en cuatro grupos, los cuales tienen consigo particularidades que merece la pena señalar. Estos grupos podrían verse identificados de manera cronológica con el pasar de los años, aunque no de manera categórica. De esta manera, estos grupos, a manera de escenarios analíticos permiten mapear los ámbitos en los que discurre la obra ellacuriana.

En primer lugar, en los años posteriores a su muerte, fue evidente un fuerte influjo inicial por proponer la novedad del pensamiento de Ellacuría en el ámbito estrictamente teológico<sup>28</sup>, ámbito en el que Ellacuría protagonizó y lideró el movimiento de teología de la liberación desde finales de los años 70. Sin embargo, es importante anotar que en este escenario queda la impresión de que Ellacuría "(...) fue más teólogo que filósofo"<sup>29</sup>; "(...) ante todo, teólogo"<sup>30</sup>, o al menos "más conocido en América como teólogo que como filósofo"<sup>31</sup> en tanto de alguna manera llevaba a cabo una utilización instrumental de las categorías filosóficas con la intención de fundamentar su producción teológica. Este planteamiento en alguna medida supondría una utilización metodológica propia de la filosofía medieval de la *philosophia ancilla*

---

<sup>28</sup> A manera de ejemplo, en Costa Rica se publica por primera vez en el año 2001 por iniciativa de Luis Diego Cascante, un número de la revista Senderos dedicado a Ellacuría, en el que la mayoría de las publicaciones se encuentran centradas en el tema teológico, al mismo tiempo que en la relación de Ellacuría con Zubiri. Cf. Antonio González Fernández, «Mateo 25 y la esperanza de los pobres», *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 427-72; José Ignacio González Faus, «Mi deuda con Ignacio Ellacuría», *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 553-68; Vittorino Girardi Stellan, «Ignacio Ellacuría o "La pasión por el hombre"», *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 473-506; Luis Diego Cascante Fallas, «Más allá de los fenómenos: Hacia una filosofía de la realidad histórica desde una metafísica biológica (De Xavier Zubiri a Ignacio Ellacuría)», *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 589-636; Óscar Barroso Fernández, «La influencia de Zubiri en la filosofía de la praxis hispanoamericana», *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 525-52. Las obras posteriores de Cascante tendrán este marcado énfasis en los dos elementos antes mencionados. Cf. Luis Diego Cascante Fallas, *Voluntad de realidad. El realismo radical* (San José: Instituto Teológico de América Central. ITAC Intercongregacional, 2003).

<sup>29</sup> Roberto Martialay, *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2009), 24.

<sup>30</sup> Rolando Alvarado, «Perfil de un teólogo», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 128.

<sup>31</sup> Ronald Gilberto Carrillo-Salvador, «Una aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría», en *Sentido de la vida y comunidad*, ed. Víctor Iza Villacís (Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2021), 106.

*theologiae* que no coincide en todos los extremos con el lugar que el jesuita otorga a estas disciplinas.

En este ámbito su participación en los principales congresos y en organizaciones de académicos dejó un fuerte influjo que prevalece hasta la actualidad en tanto la teología latinoamericana ha asumido y complementado el influjo de la teología de la liberación, y con esta, el aporte de Ellacuría a conceptos como reino de Dios<sup>32</sup>, teología política, historicidad de la salvación, Jesús histórico, signos de los tiempos o pueblo crucificado, que conllevan una concienzuda aproximación a la teología católica, pero a la vez una necesidad de radicalizar estas nociones desde el contexto propio de los pueblos latinoamericanos en función de una teología que esté en función de la liberación-salvación de los seres humanos.

En segundo lugar, también estos estudios se centraron en lo que compete a la relación intelectual entre Zubiri y Ellacuría, al punto de proponer como terreno común la idea de que la propuesta filosófica de Ellacuría se lleva a cabo a partir de la filosofía de Zubiri. En este sentido, Ellacuría es propuesto como un prolongador<sup>33</sup>, interlocutor y heredero intelectual<sup>34</sup>, discípulo y colaborador<sup>35</sup>, o un promotor y continuador<sup>36</sup>, aplicador e historizador de Zubiri o bien, quienes le han considerado como un “alter ego”<sup>37</sup>. Es a

---

<sup>32</sup> Luis Arturo Martínez Vásquez, «Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Criteriología para la praxis eclesial desde Ignacio Ellacuría», *Lógos. Revista filosófico-teológica* 4, n.º 4 (2011): 185-208.

<sup>33</sup> Antonio González Fernández, «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica», *Cuardenos Salmantinos de Filosofía* 36 (2019): 419-26, <https://doi.org/10.36576/summa.29082>.

<sup>34</sup> Rodolfo Cardenal, «De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 47.

<sup>35</sup> Rolando Alvarado, «El discipulado zubiriano. Entrevista a Pedro Laín Entralgo», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 81.

<sup>36</sup> Alvar Sosa, *El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. Una mirada desde la historia de las ideas* (Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012), 11.

<sup>37</sup> Germán Marquinez Argote, «Actualidad de Zubiri en América Latina», en *Historia, ética, y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, *Filosofía hoy* 39 (Granada: Comares, 2007), 84.

partir de estas consideraciones que es posible en algunos casos concluir por una parte que Ellacuría ha tenido la posibilidad de llevar a cabo una radicalización del pensamiento de Zubiri, de hacer de Zubiri “un guerrillero”<sup>38</sup>, mientras que en otros la propuesta filosófica de Ellacuría no llegaría a tener la suficiente originalidad para considerarse por sí mismo como una propuesta filosófica<sup>39</sup>.

Queda por fuera de estas anotaciones el debate -por sí mismo necesario- que se lleva a cabo en el ámbito de los estudios sobre Zubiri que analiza la *canonicidad* de la interpretación que realiza Ellacuría de su maestro; tema, por lo demás abierto y en constante discusión<sup>40</sup>.

En tercer lugar, y más recientemente puede afirmarse que ha adquirido fuerza el estudio estrictamente filosófico de los textos de Ellacuría; estos estudios pretenden extraer sus categorías filosóficas, ponerlas en discusión con teorías o autores actuales (como la teoría crítica<sup>41</sup>) o bien pretenden adentrarse en la identificación de la estructura central de su pensamiento<sup>42</sup> a fin de determinar una temática constante que transversan sus escritos.

---

<sup>38</sup> Frase dicha por José Luis Aranguren a Ellacuría. Cf. Antonio González Fernández, «Ignacio Ellacuría filósofo: Su relación con Zubiri», en *Vascos universales del siglo XX. Juan Larrea e Ignacio Ellacuría* (Madrid: Biblioteca Nueva, s. f.), 177.

<sup>39</sup> Estos dos primeros escenarios han sido mencionados por Samour, pero en el sentido de impresiones; una especie de prejuicios, que su juicio se fueron superando con la publicación de *Filosofía de la realidad histórica*. Héctor Samour, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», *Teoría y Praxis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 5 (2005): 52.

<sup>40</sup> Randall Carrera Umaña, «El Zubiri de Ignacio Ellacuría», *Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica di scienze umane*, n.º 14 (s. f.): 225-45.

<sup>41</sup> Andrés Molina Araya, «Teoría crítica del derecho en Ignacio Ellacuría», *Revista Estudios*, febrero de 2020, 1-27; José Manuel Romero Cuevas, «Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación», *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 109 (2006): 455-71; Ángel Alfonso Centeno, «¿Debe la crítica filosófica suponer una metafísica? Sobre la compatibilidad entre metafísica y crítica de las ideologías en Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 283-304; José Manuel Romero Cuevas, «La actualidad de la historización», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 269-82; Juan José Tamayo Acosta y Luis Alvarenga, eds., *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica* (Valencia: Tirant Humanidades, 2014).

<sup>42</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*; Marcela Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», *Revista Realidad*, n.º 155 (2020): 17-

Por último, es posible verificar los alcances que ha tenido la producción de Ellacuría desde los diversos ámbitos a los que esta reflexión ha llegado, como en el caso de las personas desaparecidas<sup>43</sup>, movimientos sociales<sup>44</sup>, las migraciones, el discurso ecológico<sup>45</sup>, los estudios decoloniales<sup>46</sup>, la interculturalidad<sup>47</sup>. Estas temáticas, si bien no fueron planteadas de manera directa por el filósofo salvadoreño, han podido ser iluminadas y orientadas desde los criterios antropológicos y epistemológicos que sus textos proponen.

---

46; Antonio González Fernández, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *ECA. Revista de Estudios Centroamericanos*, n.º 505-506 (1990): 979-89.

43 Miguel Ángel Martínez Martínez y Francisco Díaz Estrada, «La negación histórica de la desaparición de personas (en ausencia de Ignacio Ellacuría)», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 567-80.

44 María José Camacho, «Ética ellacuriana: posibilidades ante problemáticas sociales actuales», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 403-20; Roberto Alonso, «Observar la participación ciudadana para reinventar la democracia. Una respuesta universitaria ante la desafección democrática», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 497-518; Pedro Zavala, «Escrituras urbanas: decodificación, resistencia y rebeldía. Una lectura de la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 519-34.

45 José Sols Lucia, «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 605-15.

46 Juan José Tamayo Acosta, «Aportación de Ignacio Ellacuría al pensamiento decolonial», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 239-68; Alejandro Rosillo Martínez, «Ignacio Ellacuría y las epistemologías del Sur. Diálogo entre el pensamiento ellacuriano y el pensamiento decolonial», en *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 195-237.

47 Lorena Zuchel y Héctor Samour, «Elementos filosóficos para una interculturalidad crítica. Aportes desde la filosofía del reconocimiento de Raúl Fornet-Betancourt y de la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», *ECA: Estudios Centroamericanos* 72, n.º 751 (diciembre de 2017): 463-79, <https://doi.org/10.51378/eca.v72i751.3266>; Raúl Fornet-Betancourt, «Teoría y praxis de la filosofía intercultural», *SIWÔ' Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos* 1, n.º 1 (8 de agosto de 2008), <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/841>.

Estos cuatro grandes escenarios en los cuales es posible clasificar los estudios sobre Ellacuría, permiten dar cuenta de la amplitud temática en la aproximación a su obra y dibuja de manera adecuada los alcances que ha tenido este trabajo académico.

Finalmente, es necesario sacar a colación que se ha sostenido en este apartado la producción escrita de Ellacuría como una obra; sin embargo, esto ha sido uno de los muchos frutos que pueden identificarse como consecuencia de los escenarios analíticos, ya que posterior a su muerte, se tenían con certeza algunos textos de temas diversos y una serie de artículos académicos que a lo largo de los años le habían sido publicados en diferentes revistas y libros. Sin embargo, si bien es cierto que existe un variopinto de temáticas, áreas disciplinarias y métodos de aproximación a estas, el pensamiento ellacuriano posee una estructura medular que con el discurrir del tiempo va adquiriendo diferentes facetas y matices, y que se va adecuando a las circunstancias particulares, pero en términos generales se mantiene y se va especificando. Así, en el ámbito filosófico, Ellacuría ha buscado una comprensión de la primariedad de la filosofía en su sentido más radical, y explorando diversas corrientes de pensamiento y autores a lo largo de sus años ha pretendido anclar sus ideas filosóficas en esta función más radical de la filosofía.

Así, si bien en los diferentes capítulos de este escrito se presentarán los momentos por los que el jesuita fue transitando con el pasar del tiempo, en todos los casos se mantiene esta constante de la búsqueda de una filosofía más radicalmente fundamentada, en la que el ser humano es parte constitutiva. Y esto es lo que consideramos, puede afirmarse que los textos, a pesar de que a veces se producen desde diferentes sistemas filosóficos, pueden ser considerados como una obra.

### **3. Antecedentes de autores**

Los elementos contextuales previamente presentados permiten dar un primer asomo de que el abordaje, clasificación y análisis de la obra de Ignacio Ellacuría ha sido objeto de basto análisis posterior a su muerte y en muy diferentes temáticas; sin embargo, para los efectos de esta investigación resulta necesario profundizar en las principales categorías antropológicas que han sido objeto de investigación.

En este sentido es necesario acotar que no existe ningún texto dedicado a la antropología de Ignacio Ellacuría de manera directa, toda vez que a partir de los escenarios analíticos antes descritos, se ha pasado de una profundización en la filosofía de Ellacuría y las implicaciones que esto pueda tener a una aplicación de esa filosofía a temas que tienen estricta relación con el tema antropológico -como los derechos humanos- sin profundizar en las categorías antropológicas que este autor presenta. Esto da cuenta no sólo de la necesidad de realizar una exploración más detallada en este tema, sino de la pertinencia de esta investigación en el ámbito de los estudios sobre el filósofo vasco-salvadoreño.

A pesar de lo anterior, es posible encontrar discusiones profundas relacionadas con los temas más acuciantes en lo que compete en lo antropológico en textos de diversa índole y perspectiva asumida. Y teniendo en cuenta las problemáticas de su abordaje, diversos autores coinciden en la importancia que tiene tanto el tema del humanismo como las categorías de la Antropología filosófica en su obra, con algunos matices específicos.

### ***La clasificación de la obra de Ellacuría en etapas***

La gran cantidad de textos escritos por Ellacuría ha generado por parte de sus estudiosos la búsqueda de alguna forma específica de clasificar su obra en diferentes etapas. Esta clasificación tiende a proponer que, si bien existen diferencias marcadas en los textos del filósofo de San Salvador, estas corresponden a diferentes etapas que a su vez evidencian los intereses particulares del autor, así como las fuentes desde las cuales lleva a cabo sus escritos, y por consiguiente una progresión en el desarrollo de su filosofía. En este sentido es campo común de los autores dedicados a este tema partir de la idea de que lo escrito por Ellacuría no puede ser comprendido como una obra uniforme y continua sin variaciones significativas, sino que, por el contrario, estamos ante una propuesta filosófica que ha adquirido diversos matices.

Así, dentro del ámbito de la reflexión de la Universidad Centroamericana de Nicaragua surgen en fecha muy cercana a la muerte del filósofo vasco-salvadoreño los ensayos

filosóficos *Voluntad de vida*<sup>48</sup> y *Voluntad de arraigo*<sup>49</sup> que dedican algunos de sus apartados al pensamiento de Ellacuría. En estos, Alvarado<sup>50</sup> identifica dos momentos en los que puede dividirse la obra ellacuriana dentro de un dinamismo continuo, a saber, *la liberación de la filosofía y la filosofía de la liberación*, en los cuales el desarrollo de los temas sobre el ser humano se identifica, principalmente en la primera etapa en la que su pensamiento pretende profundizar la filosofía de Zubiri en función de explicitar la reintegración e historización del ser humano.

Además, Alvarado Pisani distingue de manera tentativa tres etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico de Ellacuría; a saber,

[u]na primera etapa (1952-1958), neotomista y racio-vitalista, influida por la filosofía neoescolástica y por el pensamiento de Bergson y Ortega. Otra etapa (1958-1952) [sic], influida por el pensamiento de Rahner, Heidegger y el existencialismo. Y una tercera etapa (1962-1989), claramente zubiriana, en la que podemos apreciar tres fases: apropiación de la filosofía zubiriana (1962-1968), formulación de una teoría de la realidad histórica y una teología política (1969-1983), formulación de una teología de la liberación entendida como soteriología histórica (1983-1989)<sup>51</sup>.

Por su parte Girardi propone que la vida de Ellacuría está orientada en todo momento por una “pasión por el hombre”, un interés constante por desentrañar el misterio de lo humano y al que le ha dedicado su vida entera. En este sentido, identifica tres etapas continuas que se compenetran mutuamente en su camino intelectual en las que busca

---

<sup>48</sup> Seminario Zubiri-Ellacuría, *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Colección Pensamiento (Managua: Imprenta UCA, 1993).

<sup>49</sup> Seminario Zubiri-Ellacuría, *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, ed. Corominas Escudé, Colección Pensamiento (Managua: Imprenta UCA, 1994).

<sup>50</sup> Rolando Alvarado, «De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», en *Voluntad de Vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, ed. Seminario Zubiri-Ellacuría (Managua: Centro de Electrónica. Departamento de Filosofía e Historia. UCA, 1994), 13-38.

<sup>51</sup> Jorge L. Alvarado Pisani, «Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)», en *Voluntad de Vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, ed. Departament de Filosofia e Historia UCA (Managua: Ediciones Universidad, 1993), 138.

desentrañar al hombre concreto, a saber, años juveniles, años de trabajo con Zubiri y años de madurez: “En los años juveniles su voluntad de proximidad para con el hombre, se hace sobre todo ensayo literario, poesía y canto. Durante los años de trabajo con Zubiri, su ‘pensar’ es sobre todo investigación y profundización antropológicas. En el último período de su vida es opción preferencial por los pobres, vivida y defendida hasta el heroísmo”<sup>52</sup>.

De la misma manera, Héctor Samour propone que “[e]n toda la trayectoria intelectual de Ignacio Ellacuría, se puede observar un esfuerzo por construir una filosofía crítica y liberadora”<sup>53</sup>, a la vez que plantea una clasificación más precisa, en la que se pueden identificar cuatro etapas cronológicamente determinables, las cuales evolucionan dialécticamente en un grado superior a partir de las anteriores. «Se trata de un planteamiento filosófico que se desarrolla como en círculos concéntricos»<sup>54</sup>, los cuales estarán delimitados por cada una de estas etapas, a saber, el realismo materialista abierto, la filosofía de la realidad histórica y la formulación del proyecto de filosofía de liberación histórica<sup>55</sup>.

Así, para Brito, como para Samour, se da una evolución y una articulación sistémica de notas en el pensamiento de Ellacuría, en tanto se puede comprender que progresivamente se da en el decurso histórico de la producción intelectual de Ellacuría una incorporación de elementos, los cuales se van asumiendo y superando, lo que permite a partir de los elementos previos elevar el sistema hacia niveles superiores y novedosos. La constatación de esta afirmación resulta ser el hecho de que a juicio de los

---

<sup>52</sup> Girardi Stelin, «Ignacio Ellacuría o “La pasión por el hombre”», 479.

<sup>53</sup> Héctor Samour, «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», *ECA: Estudios Centroamericanos* 69, n.º 737-738 (2014): 155, <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.

<sup>54</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 30.

<sup>55</sup> Esta clasificación de los textos de Ellacuría propuesta por Samour ha sido ampliamente difundida y utilizada como punto de partida para la comprensión de tan amplia obra. En este sentido, es necesario recordar que Samour analiza las clasificaciones anteriores a su obra y trata de indicar las debilidades que cada propuesta ofrece, para, a partir de esto plantear estas tres etapas.

autores “no hay elementos que se queden ‘atrás’, olvidados”<sup>56</sup>. A manera de ejemplo, podría comprenderse como una constatación de lo anterior la tesis de Lassalle y Maier, en tanto afirman que en el concepto de realidad histórica se visualiza la influencia del concepto de existencial sobrenatural acuñado por Rahner<sup>57</sup>.

Para Brito, el pensamiento ellacuriano es de carácter esencial en tanto los momentos de desgajamiento exigitivo, liberación y subtenión dinámica expresan el dinamismo unitario de la realidad, lo cual se plenifica con la unidad de su persona en tanto realidad radical.

Brito sostiene que realidad histórica resulta ser el eje articulador de la obra de Ellacuría, de ahí que realiza un recorrido bio-bibliográfico de los textos publicados de Ellacuría de tal manera que pueda comprenderse la progresión de su obra a través de los acontecimientos históricos de su vida y las fechas en las que se publicaron sus diferentes textos. Esta propuesta, a juicio de la autora permite clasificar su obra en tres etapas.

En la etapa de juventud (1948-1962), Ellacuría esboza una idea dinámica de la realidad cuando aborda la historia de la filosofía que va más allá de llevar a cabo una filosofía cristiana en tanto pretende profundizar en lo más radical de lo real, es decir, el objeto de la filosofía.

En la segunda etapa de gestación del proyecto de madurez y acercamiento a la filosofía zubiriana (1962-1974) a partir del carácter convergente y apertural de la historia entre lo natural y trascendental, Ellacuría en la constitución de una metafísica intramundana fundamentado en la dimensión histórica de la realidad.

---

<sup>56</sup> Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2020, 19; Cf. Marcela Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Tirant Humanidades, 2021), 27-58.

<sup>57</sup> Robert Lassalle-Klein, «La historización de la filosofía de la religión en Karl Rahner en Ignacio Ellacuría y Xavier Zubiri», en *Historia, ciencia y ética. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, Filosofía hoy 39 (Granada: Comares, 2007), 213-30; Martin Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 39 (1996): 233-55; Martin Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)», *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 44 (1998): 163-87.

En la etapa de madurez (1974-1989) se puede verificar “una metafísica propia, original y nacida desde las coordenadas de la realidad del tercer mundo, con miras a analizar la unidad total del proceso histórico para dilucidar las posibilidades reales de liberación [...]”<sup>58</sup>.

Brito, con su propuesta, ha logrado asumir los estudios previos acerca de la obra de Ellacuría y plantear una clasificación más sucinta y apegada a los acontecimientos históricos de la vida de Ellacuría. Sin embargo, desde la perspectiva de esta propuesta, el tema antropológico solamente se puede identificar en la segunda etapa de su pensamiento.

En los casos mencionados queda evidente que hay una profundización antropológica en las obras de Ellacuría, y esta se ve evidenciada en todas las etapas de su pensamiento, aunque coinciden en que son las etapas iniciales en las que esta temática se evidencia con mayor detalle<sup>59</sup> en el entendido que al apegarse a un vitalismo orteguiano y posteriormente a la antropología teológica de Rahner, el tema de vida del ser humano cobra importancia significativa. Sin embargo, queda por fuera de estas consideraciones el significativo esfuerzo de Ellacuría por acercarse a la filosofía del hombre de Zubiri y sistematizarla al punto de considerar como viable inscribirla dentro de la Antropología filosófica.

No obstante lo anterior, tanto la intuición de organización de las obras de Ellacuría desde la perspectiva antropológica que propone Vittorino Girardi como las etapas que establece Marcela Brito en función de la noción de realidad histórica son probablemente la categorización más precisa de las obras de Ellacuría, y por tanto una guía adecuada para comprender los cambios que se van suscitando en su recorrido de producción académica, de ahí que cada uno de los capítulos que se presentan en este trabajo de investigación seguirán esta distinción de la vida de Ellacuría en tres etapas de producción escrita.

---

<sup>58</sup> Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2020, 36.

<sup>59</sup> Cf. Héctor Samour, *Crítica y Liberación. Ellacuría y la realidad histórica* (Valencia: Tirant, 2019).

### ***La vida de Ellacuría como punto de partida de su filosofía***

Dentro del contexto de la producción filosófica de Ellacuría, resulta particularmente relevante el énfasis que han dado numerosos autores a la estrecha relación entre la forma de vida del autor con su proyecto filosófico; en el sentido en que la radicalidad de su producción académica se puede ver reflejada de manera directa en la radicalidad de su vida. De esta manera diversos autores remarcan la importancia de la vida de Ellacuría para la comprensión de su obra<sup>60</sup>. Así, es posible entender las diferentes etapas de su vida como un proyecto que incluye la necesidad de una propuesta filosófica consistente académicamente que vea sus consecuencias y resultados de manera muy concreta en la forma de vivir de quienes más lo necesitan, llevando a cabo en su vida una “inteligencia compasiva”<sup>61</sup> que le permitió no solo comprender las necesidades de los pueblos oprimidos, sino integrar estos contenidos en su propuesta y vida académica. Es por esto por lo que se insiste en que para Ellacuría no existe una disociación entre lo que podría denominarse vida personal, vida académica, compromiso político y acción social, ya que todas ellas confluyen en la necesaria unidad del ser humano y sus acciones. Es en este sentido que Sobrino ha apuntado por la profundización del “Ellacuría total”<sup>62</sup>, en tanto al aproximarse a Ignacio Ellacuría y su pensamiento, una

---

<sup>60</sup> Cf. González Fernández, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría»; Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*, Palimpsesto 1 (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998); David Fernández, «Ignacio Ellacuría: movimiento popular, Iglesia y teología histórica», en *Iglesia, política, religión y sociedad. Interacciones para el bien público desde Ignacio Ellacuría*, Religión y Derechos Humanos (Madrid: Dykinson, 2018), 15-34; Héctor Samour, «Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría», *Realidad, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, n.º 143-144 (2015): 3-20, <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i143-4.4094>; César Augusto Ramírez Giraldo, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2008); José Mora Galiana, *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación* (Madrid: Nueva Utopía, 2004); Diego Gracia Guillén, «Filosofía práctica», en *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, ed. José A. Gimbernant Ordeig y Carlos Gómez Sánchez (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994), 329-52.

<sup>61</sup> Juan Antonio Senent de Frutos, «Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 203.

<sup>62</sup> Jon Sobrino, «El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar», en *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*, de Rodolfo Cardenal et al. (Valencia: ADG-N Libros, 2012), 31-66.

comprensión integradora permite determinar su proyecto de vida, un proyecto situado concretamente en términos geográficos y sociales, y la comprensión de esta situación específica ofrece un panorama más comprensivo y abarcante.

### ***La originalidad de Ellacuría frente a la filosofía de Zubiri***

Como previamente se ha señalado, el influjo de la filosofía de Xavier Zubiri en el pensamiento de Ellacuría ha tomado una parte significativa de los estudios sobre Ellacuría, y en términos cuantitativos, bastante mayor que la que se ha dedicado al análisis de otros de sus maestros intelectuales o autores de cabecera como Karl Rahner, José Ortega y Gasset, Aurelio Espinosa Pólit o Ángel Martínez. Esto en el entendido de que Ellacuría ha dedicado muchos años de su vida a trabajar de la mano con Zubiri en tareas específicas, sin dejar de lado la estrecha amistad que se debían por poco más de veinte años de trabajo conjunto. Así las cosas, no es de extrañar el marcado interés de la comunidad académica por analizar la relación entre ambos autores, así como la diversidad de propuestas que se desprenden de estos análisis.

González ha dedicado sus esfuerzos en remarcar e identificar la relación que puede establecerse entre la filosofía de Ellacuría con la de su maestro Xavier Zubiri, relación que se hace evidente en tanto el encuentro con Zubiri le permitió trascender sus estudios de filosofía clásica y las ideas del pensamiento contemporáneo en las diferentes etapas de su formación. Así el influjo de su maestro significó también la posibilidad de trascender una síntesis que integrara las etapas previas de la filosofía occidental para encontrar una filosofía propia y original que tiene la capacidad de dialogar con el vitalismo y el existencialismo, pero también con el neotomismo y la escolástica.

La potencia que encontró Ellacuría en la filosofía de Zubiri le permitió sustentar sus propuestas, al punto de que “[...] nunca se alejó significativamente del magisterio filosófico de Zubiri, pues no se propuso elaborar una filosofía distinta de la de su

maestro, sino más bien desarrollar esta filosofía en diversas direcciones”<sup>63</sup>. De esta manera, a partir de Naturaleza, historia, Dios<sup>64</sup>, afianzó su propuesta en una categoría que le permitió dar curso a sus ideas; por esto considera que “[e]l gran tema de la filosofía de Ellacuría es la historia”<sup>65</sup>. De esto se desprende que el progreso de la historia no tiene origen ni garantía en conceptos o sustancias universales como materia, naturaleza o espíritu; ni tampoco un hombre abstracto anterior a la historia que predetermine su contenido o finalidad<sup>66</sup>.

Desde la perspectiva de Héctor Samour, el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría constituye el primer intento de sistematización de toda la producción filosófica zubiriana, así como de definición de “(...) lo propio y original de su pensamiento, más allá de lo que pueda haber de la filosofía de Xavier Zubiri”<sup>67</sup>. Esto causado por la ausencia de textos que aglutinaran la producción filosófica de Ellacuría, y porque ciertamente con excepciones<sup>68</sup>, los análisis en los años posteriores a su muerte estuvieron centrados en sus escritos políticos y teológicos, partiendo de la suposición de que no había un corpus filosófico más allá de los comentarios de la filosofía de Zubiri.

Hay en los primeros escritos de Samour una estricta relación entre el pensamiento de Zubiri y el de Ellacuría<sup>69</sup>, en algunos casos el jesuita explica a su maestro, pero en la

---

<sup>63</sup> Antonio González Fernández, «Ignacio Ellacuría y la realidad histórica», en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, ed. Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010), 28.

<sup>64</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid: Editora Nacional, 1944).

<sup>65</sup> González Fernández, «Ignacio Ellacuría filósofo: Su relación con Zubiri», 180.

<sup>66</sup> Antonio González Fernández, «Filosofía de la historia y liberación», en *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. (Managua: Imprenta UCA, 1993), 113-14.

<sup>67</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 11.

<sup>68</sup> La más significativa de ellas, aunque no la única, es Antonio González, quien desde 1990 publicó póstumamente la Filosofía de la realidad histórica y en el prólogo de este libro indicaba la originalidad del pensamiento filosófico de Ellacuría. Cf. Manuel Domínguez Miranda, «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana», *Universitas Philosophica*, n.º 13 (diciembre de 1989): 69-88; Antonio González Fernández, «Prólogo», en *Filosofía de la Realidad Histórica*, de Ignacio Ellacuría (San Salvador: UCA Editores, 2007), 9-12.

<sup>69</sup> En un texto publicado en 1999, Samour menciona las potencialidades del “(...) pensamiento de Zubiri-Ellacuría”. Héctor Samour, «Filosofía y libertad», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed.

mayoría de las ocasiones el pensamiento de Ellacuría debe comprenderse a la luz de las categorías de Zubiri.

Samour plantea que “Ellacuría valoraba de forma especial los tres temas principales del pensamiento filosófico zubiriano”<sup>70</sup>; a saber, la realidad, la inteligencia y la persona humana<sup>71</sup>. Estos ejes, o -como él insiste en denominarlos en sus escritos-, las tesis metafísicas, antropológicas y epistemológicas<sup>72</sup>, que refieren a cada uno de estos temas son asumidos en sus escritos y le permitirían a Ellacuría dedicarse a dos cometidos: determinar la estructura y el dinamismo de la realidad histórica, y llevar a cabo una praxis histórica de liberación de frente a otras expresiones de praxis incompletas o insuficientes; en el entendido de que el primer objetivo está en función del cumplimiento del segundo.

Así, Ellacuría asume las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de Zubiri, y las implementa en función de fundamentar conceptualmente su propuesta, a la vez que iluminar la praxis histórica de los pueblos oprimidos del continente americano.

Por su parte, para Arpini, en la construcción de su propuesta filosófica Ellacuría ha partido de las categorías zubirianas, pero radicalizando el carácter intersubjetivo, crítico e intrahistórico de estas, lo que le permite evidenciar la tensión dialéctica entre

---

Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 101.

<sup>70</sup> Héctor Samour, «Ignacio Ellacuría (1930-1989)», en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez (México: Siglo XXI Editores, 2011), 961; Samour, «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», 2014, 159-60.

<sup>71</sup> Ser humano y persona humana son sinónimos en la perspectiva de Samour.

<sup>72</sup> Héctor Samour, «Las filosofías de la liberación», en *Guía Comares de filosofía latinoamericana*, vol. 5, Guía Comares de 5 (Granada: Comares, s. f.), 228; Héctor Samour, «Ignacio Ellacuría», en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez (México: Siglo XXI Editores, s. f.), 961; Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 30. 170; Samour, «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», 2014, 160; Héctor Samour, «El realismo materialista abierto de Xavier Zubiri y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (2022): 83; Héctor Samour, «Zubiri y la filosofía de la liberación», *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 87 (2002): 371; Samour, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», 2005; Héctor Samour, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», *Estudios Centroamericanos (ECA)* 61, n.º 697-698 (2006): 1239.

capacitación y posibilitación que admite la apertura a la novedad histórica de la actividad libre de los seres humanos en la historia, su contingencia, su toma de decisiones en diferentes sentidos, y por lo tanto un ejercicio filosófico que integra las contradicciones de la realidad y la búsqueda de una transformación desde la praxis histórica<sup>73</sup>.

De esta manera, la cercanía de Ellacuría con su maestro, amigo y compañero le ha permitido una comprensión precisa de las categorías filosóficas propuestas por Zubiri, que resultan ser una superación de los dualismos y esencialismos de las corrientes filosóficas previas, y a partir de su primer encuentro comienza un proceso de apropiación y divulgación, pero también progresivamente, como se verá en un capítulo posterior, de búsqueda de una elaboración original, que en el tema antropológico estará marcado por las características de una antropología latinoamericana.

### ***La filosofía como filosofía primera***

Cronológicamente hablando el primer texto escrito sobre la filosofía ellacuriana se publica apenas un mes después de su asesinato por parte de Manuel Domínguez Miranda en Colombia, quien considera que Ellacuría se propuso producir una filosofía rigurosa y auténticamente liberadora, a partir de una proyección creativa de los conceptos básicos de la filosofía zubiriana, que le permitió ir más allá de una simple repetición o aplicación de estas en el contexto latinoamericano. De esta manera recuerda que concebía su filosofía como “[...]una especie de materialismo ‘abierto’, capaz de reabsorber toda la savia ‘espiritualista’ de la filosofía trascendental”<sup>74</sup>.

Domínguez propone que el jesuita vasco-salvadoreño pensaba la filosofía como una actualización del pensamiento para una determinada época y cultura, lo que le permitía pensar a la filosofía como peculiar y universal, de tal manera que al acercarse

---

<sup>73</sup> Cf. Adriana Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX», *Revista Realidad*, n.º 152 (2018): 107-9; Cf. Adriana Arpini, «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, n.º 42 (2012): 16-17.

<sup>74</sup> Domínguez Miranda, «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana», 70.

filosóficamente a los problemas actuales se puede iluminar el horizonte del resto de la humanidad. Esto justifica, a juicio del autor la poca utilización que hizo Ellacuría de la noción de filosofía latinoamericana.

En tanto la realidad histórica es objeto de su pensamiento que contiene los dinamismos de todas las formas de realidad y en tanto se concibe a sí mismo como fuerza transformadora de la realidad, su filosofía es doblemente dinámica. Para Domínguez, la metafísica ellacuriana está constituida de manera inseparable por los conceptos de praxis histórica y realidad histórica, ya que uno remite necesariamente al otro.

En este mismo sentido, para Samour queda claro que una de las novedades del pensamiento ellacuriano es “el significado metafísico que adquieren ciertas categorías”<sup>75</sup>; esta “densidad metafísica” se observa en nociones referidas a lo socio-político, como praxis, liberación, historización e ideología. Y es efectivamente la realidad y su vinculación con la realidad histórica la condición que otorga estatuto metafísico a estas categorías, en tanto el concepto último de metafísica queda ligado de alguna manera por la realidad al plano trascendental.

Por otra parte, Brito considera que las nociones de metafísica, inteligencia, humanidad, naturaleza, mundo y lo social en la filosofía de Ellacuría poseen una índole radicalmente distinta, en tanto rompen con la tradición filosófica anterior, tradición que parte de consideraciones conceptivas e idealistas de la realidad<sup>76</sup>. De esta manera, la dimensión talitativa y trascendental de lo real permite comprender desde un dinamismo abierto la propuesta ellacuriana de una metafísica intramundana que rompe con los dualismos antropológicos y metafísicos.

En síntesis, y en consonancia con las propuestas de la metafísica latinoamericana, es posible identificar el esfuerzo llevado a cabo por Ellacuría para sustentar

---

<sup>75</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 16.

<sup>76</sup> Cf. Marcela Brito, «El objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría: la realidad histórica como propuesta metafísica», *Revista Estudios*, febrero de 2020, 20.

metafísicamente el dinamismo de la realidad humana, tratando de llevar a lo más profundo la consideración de las categorías que sustentan su filosofía.

### ***Ellacuría y el proyecto ilustrado de la antropología en la modernidad***

Dentro del decurso histórico de la filosofía occidental, Arpini menciona que la modernidad establece una relación entre progreso y desarrollo científico tecnológico que reduce y comprime las posibilidades de la razón, instrumentalizando los saberes y las prácticas que de ella se desprenden. Ejemplo de esta instrumentalización será la posibilidad de ampliar el conocimiento acerca del mundo, pero al mismo tiempo la invisibilización de los efectos negativos de la dominación sobre la naturaleza y los seres humanos<sup>77</sup>. Y a pesar de que algunas filosofías pusieron en tela de duda los presupuestos, las mediaciones y las contradicciones de esta época a partir de un diagnóstico de su época, la dialéctica marxista, la genealogía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, estas críticas persistieron, pero como una crítica inmanente a la modernidad.

Desde esta perspectiva, arguye que la Antropología filosófica se ha elaborado sobre la base de una matriz moderna que permea conceptualmente las interrogantes como los modos en los que se han abordado estos interrogantes en el mundo occidental. De la misma manera, Samour plantea que esta matriz moderna eurocéntrica tiene la pretensión de dar cuenta de la totalidad de la historia, “[...] reduciendo sus contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias”<sup>78</sup>. Para la autora citada:

Diferentes filósofos coinciden en situar la problematización de la condición humana en los siglos XV y XVI, con el cambio de paradigma científico geocéntrico, vigente durante unos veinte siglos, en la representación del universo (Groythuesen 1951, García Bacca 1955, Cassirer 1984, Morey 1987,

---

<sup>77</sup> Cf. Arpini, «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo», 12-13.

<sup>78</sup> Héctor Samour, «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales», en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, ed. Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010), 43.

San Martín 1988, Coreth 1991, Buber 1992, entre otros). Esta revolución científica que determinó un fuerte desarrollo de campos como el de la física, orientó interrogantes hacia el lugar que los seres humanos ocupan en el universo, las posibilidades y limitaciones de conocimiento no sólo teórico sino también práctico (ético-político) y metafísico e histórico. Es posible recorrer desde aquí concepciones que revisan la tradición greco-romana y su interpretación medieval reeditando interrogantes de carácter esencialista aunque con articulaciones que podemos denominar modernas y solo en algunos casos, con líneas de fuga que ponen en cuestión esa tradición.<sup>79</sup>

Esta reedición de las interrogantes esencialistas parte de una comprensión universalista del sujeto humano como ser racional, dejando al margen la corporalidad. Además, esta trama antropológica se ofrece al margen de los acontecimientos, la historia y las diferencias que se pueden identificar entre los seres humanos. De esta manera, se dibuja un ser eminentemente racional, masculino, blanco y europeo con la función de universalizar sus presupuestos de tal manera que se invisibilice el talante racista y hegemónico-cultural de la propuesta.

Sin embargo, en la historia de la filosofía moderna, es posible identificar algunos autores -como *líneas de fuga*- que resuelven las cuestiones antropológicas a partir de una crítica a los métodos y opciones teóricas de su época y proponiendo antropologías que rompen, desde la periferia, las estructuras conceptuales y los modos de comprender al sujeto, la naturaleza humana y las instituciones que lo rigen en la sociedad. En este sentido, la práctica filosófica de Pico della Mirandola a partir de la decisión axiológica que “afirma el valor antropogénico de la autonomía y del diálogo”<sup>80</sup> y el *humanismo sustantivo* de Bartolomé de las Casas son ejemplos concretos de propuestas filosóficas que ya desde su época vislumbraban la escisión causada por una

---

<sup>79</sup> Adriana Arpini y Paula Ripamonti, «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía», *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n.º 27 (2017): 72, <https://doi.org/10.29344/07196504.27.492>.

<sup>80</sup> Adriana Arpini, «Diversidad y Reconocimiento: para una revisión del humanismo. Pico della Mirandola y Bartolomé de las Casas», *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, n.º 17 (2010): 10.

explicación del ser humano fundamentada en el carácter racional de la naturaleza humana, y la consiguiente ruptura de esta con las alteridades subyacentes y desplazadas a partir de esta fundamentación.

Además, es la primera mitad de siglo XX el momento histórico en el que se puede visibilizar una crítica “al proyecto ilustrado de progreso de la historia y de emancipación humana, un diagnóstico, en vistas de una comprensión crítico-transformadora del mundo y valoración de la vida humana en su cabal inscripción en la contingencia histórica y ya no en sistemas omnicomprensivos”<sup>81</sup>. Así, se proponen en el continente europeo modos de racionalidad que ponen por delante al ser humano; y por su parte, el pensamiento latinoamericano ha realizado un ejercicio de sospecha de esta racionalidad monológica y nomológica; por ejemplo, la producción ensayística de algunos pensadores latinoamericanos que desde el siglo XIX ponen en duda las cimientos epistemológicas del humanismo moderno y dan pie a un “humanismo crítico nuestroamericano”<sup>82</sup>.

Según Arpini, los escritos filosóficos de Ellacuría “se inscriben en una línea de producción ensayística”<sup>83</sup> cultivada por nuestros filósofos y pensadores desde el siglo

---

<sup>81</sup> Arpini y Ripamonti, «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía», 75.

<sup>82</sup> Arpini, «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo», 14.

<sup>83</sup> Lo dicho por Arpini contrasta en alguna manera con la severa crítica que realiza Ellacuría de la ensayística en el ámbito filosófico, cuando afirma que: “[m]uchos ‘filósofos’ de hoy no parecen contar con el aliento suficiente para enfrentarse con los tópicos clásicos; en el mejor de los casos, los dan por recibidos, en el peor, los dan por irrelevantes, y se dedican entonces no a filosofías segundas y regionales, sino más bien a filosofías decimoquintas o decimosextas, tratadas además ensayísticamente. El ensayo por su fondo y por su forma ha revalorizado la vida intelectual, pero amenaza ser la tumba de la filosofía”. Ignacio Ellacuría, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», en *Escritos filosóficos tomo III* (San Salvador: UCA Editores, s. f.), 369.

Así, si bien Ellacuría y Arpini no coinciden en la forma, sí lo hacen en el fondo, que es específicamente la producción filosófica tiene un cometido específico de frente a las situaciones concretas que suceden en el contexto de los pueblos, de ahí que el filósofo debe dedicarse a “la invención o redefinición de categorías analítica y proyectivas, en tensa relación, con las que se busca dar cuenta de situaciones problemáticas y/o conflictivas, al mismo tiempo que se imaginan posibles transformaciones de la realidad” Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX», 100.

XIX”<sup>84</sup> que se entronca con el pensamiento del mirandolano y de Las Casas, con la práctica humanística latinoamericana como la de José Martí, en tanto permite “un modo de auto y heterorreconocimiento crítico y contextualizado -criticar para transformarla que en ambas tradiciones de humanismo crítico se trata de “saber para desideologizar”<sup>85</sup>, con la noción de experiencia filosófica y la realidad histórica para realizar un análisis crítico del conocimiento personal de los seres humanos que realizan Arturo Roig y Humberto Giannini<sup>86</sup>.

Para Arpini, Ellacuría establece que el ser humano se ha visto forzado a filosofar en tanto la pregunta por la realidad y el ser humano inmerso en ella le inquieta constantemente, lo que deviene en la necesidad de examinar su propia situación histórica. De esta manera “[...] asume el carácter intersubjetivo del proceso de capacitación y posibilitación”<sup>87</sup> en relación con el mundo y los otros, en tanto este carácter no es un asunto técnico, sino político, ya que muchos grupos sociales se ven restringidos en sus condiciones de vida por el entramado del sistema social.

Por su parte, para Rosillo, la filosofía ellacuriana a pesar de que no renuncia a sus valores modernos de igualdad y libertad ni rechaza los adelantos científicos y tecnológicos, se inscribe en el posmodernismo de oposición en tanto rompe la racionalidad moderna cuando asume un lógos histórico a partir de la praxis histórica, pero principalmente por su crítica a la modernidad, a la filosofía de la historia y al sujeto individualista. De esta manera, propone un proceso de liberación de valores desde el

---

<sup>84</sup> Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX», 98.

<sup>85</sup> Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX», 102.

<sup>86</sup> Cf. Adriana Arpini, «La experiencia filosófica como necesidad, expectativa y heroísmo. Dialogos posibles entre Ignacio Ellacuría, Arturo Roig y Humberto Giannini», en *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América* (Buenos Aires: Teseo, 2022), 385-408.

<sup>87</sup> Adriana Arpini, «¿Es realmente común el bien común? La dialéctica entre capacitación y posibilitación a propósito del bien común y los derechos humanos en Ignacio Ellacuría.», *Millcayac. Revista digital de Ciencias Sociales* II, n.º 3 (2015): 23; Arpini, «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo», 17; Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX», 107.

lugar epistemológico de las grandes mayorías de la humanidad en función de la construcción de un nuevo orden histórico<sup>88</sup>.

Sin embargo resulta más plausible la propuesta de Nicolás, en tanto propone que el proyecto de liberación de Ellacuría puede inscribirse en la modernidad ilustrada, en tanto las profundas raíces de los presupuestos teóricos del paradigma científico - técnico-industrial y los prácticos que corresponden al liberalismo democrático son asumidos, pero desde una perspectiva crítica, en función de atravesar esta experiencia ilustrada y aprovecharla en la búsqueda de una profunda transformación que afecte en sus consecuencias la totalidad de la cosmovisión del mundo moderno. Los tres aspectos que permiten visualizar el aprovechamiento de la racionalidad ilustrada en Ellacuría serían la técnica, el eurocentrismo y el marxismo: “En todos ellos se da un distanciamiento respecto a la concepción que de hecho se ha impuesto, pero sin llegar a una ruptura que impida aprovechar sus virtualidades en una concepción transformada”<sup>89</sup>.

De esta manera, la técnica constituye para Ellacuría *el alma del mundo* en tanto permite resolver necesidades de la humanidad; sin embargo queda como punto resultante partir de la consideración de que esta depende de quien la opere y en función de qué se opere, en tanto sus resultados pueden afectar directamente a ciertos grupos; de ahí que sea necesario la consecución de una técnica que permita reducir su poder destructor y que esté en función de toda la humanidad, al punto de que se pueda constituir en una *tecnología de la liberación*.

En consonancia con lo anterior, Rosillo considera la relación existente entre Las Casas, el obispo dominico de la época de la conquista y el jesuita rector de la UCA en tanto ambos llegaron al continente americano y supieron encarnarse en el contexto de tal

---

<sup>88</sup> Cf. Alejandro Rosillo Martínez, «Crítica a la modernidad y derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», *Revista Dialectus - Revista de Filosofía*, 29 de diciembre de 2018, 178-82, <https://doi.org/10.30611/2018n13id40078>.

<sup>89</sup> Juan Antonio Nicolás Marín, «La historia como baremo crítico: I. Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, ed. Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana (Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010), 63.

manera que tuvieran un protagonismo en la lucha por la reivindicación de los derechos humanos: “Ambos supieron darle un uso alternativo a las ideas jurídicas de su época, dejando a un lado la conceptualización del ‘hombre abstracto’ para defender al ser humano concreto, pobre y explotado”<sup>90</sup>.

### ***La Filosofía de la liberación***

Dentro de este contexto de búsqueda de ruptura con la modernidad y el carácter eurocéntrico del proyecto ilustrado, Nicolás establece la importancia de la conquista de América en la constitución del hombre moderno, como la otra cara de la modernidad. Y en cuanto al marxismo, recuerda el influjo que este ha tenido en la constitución de la teología de la liberación y en la emancipación de frente a los dogmas y las opresiones<sup>91</sup>. Es desde esta perspectiva que puede comprenderse el nacimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación en la segunda mitad del siglo XX, de la que Ellacuría<sup>92</sup> formó parte constitutiva<sup>93</sup>, al menos por algunos de los estudiosos de la historia de las ideas en América Latina<sup>94</sup>. Para esto, como ha apuntado Dussel, basta echar una mirada

---

<sup>90</sup> Alejandro Rosillo Martínez, *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Religión y derechos humanos (Madrid: Dykinson, 2009), 20.

<sup>91</sup> Cf. Nicolás Marín, «La historia como baremo crítico: I. Ellacuría», 62-67.

<sup>92</sup> Si bien es terreno común de los historiadores de la teología de la liberación la directa participación de Ellacuría en este proceso fundacional, resulta bastante menos común quienes incluyen al jesuita vasco dentro de este proceso fundacional dentro de la filosofía de la liberación. Con contadas excepciones, como lo son algunos textos de Dussel u Horacio Cerutti, la participación de Ellacuría resulta invisibilizada. A manera de ejemplo, un texto póstumo publicado a nombre de Ellacuría explica el proceso llevado a cabo por los jesuitas para desarrollar un proceso de filosofía de la liberación en sus instituciones. Cf. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, eds., *Para una filosofía desde América Latina*, vol. 4, Colección Universitas Philosophica (Santafé de Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, 1992).

<sup>93</sup> De esta importante participación, así como de la poca visibilización que ha tenido en la historia de la filosofía de la liberación da cuenta específica Beorlegui cuando menciona la necesidad de incluir una corriente de pensamiento específica, “[...] iniciada por Ignacio Ellacuría, inspirada en el realismo metafísico del filósofo español Xavier Zubiri”. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, vol. 34 (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2010), 695.

<sup>94</sup> Cf. Raúl Fornet-Betancourt y Carlos Beorlegui, eds., *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Guía Comares de 5 (Granada: Comares, 2014); Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (México D.F.: Casa Juan Pablos, 2003); Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. (México: Siglo XXI Editores, 2011); Randall Carrera

a los textos filosóficos de Ellacuría desde sus primeros años de trabajo filosófico donde es posible identificar algunos posibles presagios de una futura filosofía de la liberación<sup>95</sup>, o bien en sus textos más maduros, dedicados de manera directa a este tema.

González por su parte remarca la importancia de la vida de Ellacuría para la comprensión de su obra, y lleva a cabo una explicación de la influencia de algunos escritos de Zubiri en su pensamiento, para comprender la manera en que el jesuita llega a partir de ahí a una filosofía de la liberación, en la que su objeto resulta ser la realidad histórica en tanto que abarca todas las demás formas de realidad (material, biológica, personal, social)<sup>96</sup>.

De esta manera, a juicio de Domínguez, se evidencia en Ellacuría una respectividad constitutiva entre liberación y filosofía, que se realiza de modo histórico: “no se da en abstracto, debe estar adecuadamente posibilitada por las fuerzas sociales e históricas”<sup>97</sup>. Sin embargo, son las circunstancias concretas las que evitan definiciones dogmáticas a priori en la definición del sujeto primario de la liberación y cómo puede ponerse en marcha la función liberadora de la filosofía; de ahí que el filósofo tenga la función de investigar qué es lo que en términos del conocimiento y la práctica qué es lo que obstaculiza el desarrollo del ser humano, ya que no basta con suponer que las víctimas de la opresión son el sujeto de la liberación.

---

Umaña, «Apuntes críticos en torno a la filosofía de la liberación latinoamericana», *Revista Hoja Filosófica*, n.º 49 (agosto de 2019): 45-54; Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*; Carlos Beorlegui Rodríguez, «El problema antropológico desde la óptica de la liberación», en *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, vol. 11, Colección Lecturas Universitarias (San Salvador: UCA Editores, 1995), 97-122.

<sup>95</sup> Cf. Enrique Dussel, «¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo*, de Rodolfo Cardenal et al. (Valencia: ADG-N Libros, 2012), 163. 165.

<sup>96</sup> Cf. González Fernández, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», 984-85.

<sup>97</sup> Manuel Domínguez Miranda, «Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría», *Universitas Philosophica*, n.º 21 (diciembre de 1993): 43.

Por lo tanto, el filósofo tiene un compromiso con la verdad histórica, lo que significa que debe descubrir, impulsar y expandir las dinámicas de humanización: “Hay que filosofar siempre en favor de la vida posible y concreta que, incluyendo en sí misma su propia dinámica de autosuperación, es, en verdad, la única real”<sup>98</sup>. Así, el filósofo tiene un compromiso ético de responsabilizarse con la realización plena de lo humano, de ofrecer a los seres humanos concretos una crítica que ilumine la relación del ser humano con su mundo<sup>99</sup>. “Se filosofa no para establecer verdades inmutables sino para cambiar la realidad presente con miras a un ideal humano”<sup>100</sup>.

En este mismo sentido, la hipótesis de Samour es que la obra filosófica de Ellacuría es un pensamiento original, coherente y sistemático que constituye un intento de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana a partir de la filosofía de la historia. Esta liberación se da inicialmente en la naturaleza, y a partir de la actualización y socialización de posibilidades se desarrolla en la historia; de suerte tal que la filosofía se vea implicada en este dinamismo liberador en tanto imperativo ético.

Además, Nicolás apunta que Ellacuría en la noción de historicidad propone un análisis de la acción intelectual que evita abstracciones universalistas de la realidad, así como aquellas axiológicamente neutras, ya que, al estar implantados en la realidad, se está ya colocado en una posición y con unos intereses específicos, que a la vez resultan contrapuestos de frente a otros seres implantados en la misma realidad (opresor u oprimido). Así Ellacuría establece un objetivo emancipador: “Si Zubiri parte del análisis de un hecho (el estar intelectual en el mundo) como aprehensión, Ellacuría reinterpreta e integra en el análisis del hecho originario un interés que valora como ineludible y en este sentido, como necesario. Se trata del interés por la liberación humana”<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Domínguez Miranda, «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana», 76.

<sup>99</sup> Cf. Domínguez Miranda, «Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría», 44.

<sup>100</sup> Domínguez Miranda, «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana», 76.

<sup>101</sup> Juan Antonio Nicolás Marín, «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192-780, n.º a332 (2016): 6, <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4008>.

Es, por tanto, posible inscribir algunos de los planteamientos de Ellacuría dentro de la filosofía de la liberación, y en este caso, una especie de antropología de la liberación, que fiel al desarrollo histórico de la filosofía en América Latina, pretende integrar los elementos que componen la realidad en función de un proyecto de liberación de los seres humanos concretos.

### ***La antropología en los escritos de Ellacuría***

Como ya se ha mencionado, no existen estudios relacionados con la profundización de la propuesta antropológica de Ellacuría de manera directa, en tanto en alguna medida estos estudios tienden en la actualidad, cada vez con más frecuencia, a plantear el

análisis de los conceptos relacionados con el ser humano<sup>102</sup>, así como la antropología<sup>103</sup> de Zubiri<sup>104</sup>, y dentro de este, algunas precisiones que Ellacuría podría ofrecer al

---

<sup>102</sup> Cf. Jordi Corominas Escudé, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000); Esteban Vargas, «El concepto de especie en Zubiri: aportes al debate contemporáneo sobre el problema ontológico de la especie», *Pensamiento* 71, n.º 266 (2015): 505-16; Blanca Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género* (Madrid: Ediciones RIALP, S.A., 1996); Antonio González Fernández, «El lugar geométrico de la realidad», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 171-86; Antonio González Fernández, «La diferencia específica», *Lógos* 1, n.º 6 (2013): 9-38; Juan Antonio Nicolás Marín, «“Neofilia”: la vida de la experiencia», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 199-214; Antonio Pintor-Ramos, «Zubiri: la dimensión histórica de la persona», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 187-98; Jesús Conill Sancho, «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 157-70; Carlos Ortiz de Landázuri, «La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 215-27; José Alfonso Villa Sánchez, «Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 7, n.º 12 (2019): 65-87, <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/issue/view/12/10>; Ingrid C Lares C, «La convivencia del ser humano según Xavier Zubiri», *Lógoi. Revista de Filosofía* 24, n.º 42 (diciembre de 2022): 315-47; Carlos Pose, «La idea de persona en Xavier Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 49 (2022): 413-27; Francisco Roger Garzón, «La radicalización de la filosofía de Xavier Zubiri que hace Pedro Laín Entralgo», *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 46 (2012): 581-87; Randall Carrera Umaña, «La persona como sujeto de la religación en Xavier Zubiri», *Espiga* 21, n.º 43 (junio de 2022): 218-33; Randall Carrera Umaña, «El enfrentamiento del hombre con la realidad: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante en Xavier Zubiri», *Revista Estudios*, 2021, <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/46033>; Ricardo Espinoza Lolas y Pamela Soto García, «En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192, n.º 780 (s. f.), <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4005>.

<sup>103</sup> Cf. Germán Marquinez Argote, «Antropología, noología y metafísica», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 181-86; Diego Gracia Guillén, «La antropología de Xavier Zubiri», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, Colección El Arquero 17 (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 143-56; Óscar Barroso Fernández, «Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, n.º 120 (2007): 173-206; Randall Jiménez Retana, «Un acercamiento a la antropología de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía* 18, n.º 2 (1 de diciembre de 2019): 29-47, <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2019.18.02.0002>; Lucas R. Cañoles-Cuevas y Carlos Sierra-Lechuga, «Reología y antropología: una invitación a investigar con novedad metafísica la realidad humana», *Lógoi. Revista de Filosofía*, n.º 42 (28 de julio de 2022): 284-314, <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/5752>; Mercedes Vilá Pladevall, *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la trascendencia* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1998); Diego Gracia Guillén, «Zubiri en los retos actuales de la antropología», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 36 (2009): 103-52; Enzo Solari, «El argumento antropológico de Zubiri», *Revista Realidad*, n.º 123 (2010): 81-115; Carlos Pose, *La*

esclarecimiento de este tema. Sin embargo, es posible extraer en algunos autores ideas relacionadas con las categorías antropológicas que utiliza el filósofo de San Salvador.

En este sentido, partiendo de la tesis que sostiene que “[...] entre la especie humana y el resto de las que integran la biosfera, se da una diferencia cualitativa, basada en las específicas características que componen nuestra condición o naturaleza”<sup>105</sup>, Beorlegui ubica la filosofía de Zubiri y Ellacuría en lo que él denomina el *paradigma emergentista sistémico* de la Antropología filosófica, en el cual, evita las aproximaciones al ser humano que lo proponen como un ser igual al resto de los seres vivos, y aquellas otras que en orden a justificar su trascendencia, proponen una constitución dualista. El autor concluye afirmando que este humanismo antropocéntrico posee mayor plausibilidad y fundamentación que otras propuestas.

Desde la perspectiva de Beorlegui, Zubiri ha planteado una reflexión antropológica que permita adentrarse en la singularidad cualitativa del ser humano, evitando una justificación religiosa fundada específicamente en la figura de un creador, pero al mismo tiempo sosteniendo las diferencias estructurales que existen entre los demás seres vivientes y el humano. En este sentido, el mismo Ellacuría da cuenta de la profundidad antropológica del pensamiento de Zubiri y de su interés que tuvo para que su maestro sistematizara su obra antropológica en vida dada la novedad de estos planteamientos, los cuales estaban generalmente acompañados de un análisis interdisciplinar de la realidad humana.

Además, González considera que el sentido fundamental de la filosofía de Ellacuría ha sido “[...] pone[r] en cuestión las categorías fundamentales que han determinado el

---

*antropología de Xavier Zubiri: una perspectiva actual*, Colección Pensamiento Ibérico e Hispanoamericano 12 (Madrid: Sínderesis, 2022).

<sup>104</sup> Es relevante mencionar en este sentido, que han sido tanto Ellacuría como Pedro Laín Entralgo quienes han abierto este tema de la Antropología filosófica de Zubiri desde los años 70 con sus textos. A este interés se suman algunos otros autores cercanos a Zubiri como Diego Gracia, Francisco Conde y Germán Marquinez Argote; este último publica una colección de textos de Zubiri en Colombia, cuyo prefacio deja entrever el interés por esta temática. Xavier Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. Germán Marquinez Argote (Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982).

<sup>105</sup> Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana* (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2016), 34.

pensamiento occidental desde los griegos hasta la modernidad”<sup>106</sup>, y a pesar de que pudiera considerarse en este tema una particular inclinación hacia la filosofía hegeliana en tanto la historia pareciera absorber al individuo en sus consideraciones más particulares (autonomía, libertad, originalidad), resulta evidente la afirmación ellacuriana del carácter personal de la realidad humana y cómo ésta se instaure en la realidad particular.

Por su parte, Ramírez lleva a cabo un desarrollo (en términos generales cronológico) de los textos del filósofo de San Salvador en el que queda evidente la diversidad de temáticas relacionadas con el ser humano abordadas en sus escritos. Así, en primer lugar, realiza una profundización de las temáticas relacionadas a los conceptos de humanismo y vida en Ellacuría. En un primer momento, se centra en sus textos de juventud<sup>107</sup>, en los cuales el autor considera que la filosofía tiene una función humanizadora, gracias al encuentro con la poesía y las artes que algunos de sus maestros le aportaron. Sobre su momento de madurez menciona que en la propuesta de Ellacuría no se observa ningún tipo de predeterminación en el proceso de evolución hacia un punto de llegada o culmen que sería la formalidad humana, sino que ha sido producto del azar, en consecuencia con las teorías evolucionistas actuales<sup>108</sup>. De esta manera, gracias al dinamismo de la realidad, se va dando una liberación gratuita y creciente de esas nuevas formas, en las que el ser humano resulta ser su punto más alto. Para Samour, Ellacuría plantea desde la redacción de su tesis doctoral el realismo materialista abierto; una filosofía novedosa, en tanto, desde la formulación de los conceptos de realidad e inteligencia supera tanto el reduccionismo idealista que desde Kant propone una línea trascendentalista del yo plantea una visión ideologizada del ser

---

<sup>106</sup> González Fernández, «Filosofía de la historia y liberación», 122.

<sup>107</sup> El autor no lo referencia, pero cita textualmente y sigue la clasificación de una primera etapa del pensamiento ellacuriano señalado por Samour en su texto “Voluntad de Liberación”. Para los siguientes temas, establece aparentemente un criterio más bien temático.

<sup>108</sup> Cf. Ramírez Giraldo, *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*, 229-35.

humano<sup>109</sup> como los planteamientos anteriores de la historia del pensamiento occidental, ya que permite explicar y fundamentar “[...] unitariamente la realidad humana y su intrínseca apertura a la trascendencia”<sup>110</sup>. Así, supera las formas de dualismo antropológico<sup>111</sup> y metafísico al plantear la actividad humana como actividad pisco-orgánica en todos sus actos<sup>112</sup>, ofreciendo una importante perspectiva para la antropología, las ciencias sociales y las praxis.

Además identifica una evolución en el pensamiento antropológico de Ellacuría en tanto primeramente, entre 1968 y 1976 pretendía “construir una antropología o filosofía del hombre bajo el supuesto, fundamentado en el realismo materialista abierto, de que la persona humana es la forma suprema de realidad, y por tanto, la culminación de la metafísica intramundana”<sup>113</sup>, razón por la cual al estudiar la persona, en la que se culmina la realización de la realidad, quedaban integrados lo social y lo histórico, y por tanto, se estudia la totalidad de la realidad.

Sin embargo, a criterio de Samour, a partir de 1974 Ellacuría comienza a plantear una primacía de la historia en tanto conforma y engloba a la persona y la sociedad a tal punto que la comprensión del ser humano y la sociedad pasan primeramente por la comprensión de la historia que dan razón de una unidad de ambos componentes. Cuando refiere al carácter estructural de la historia, da por supuesto la intervención humana “para que las estructuras históricas posibiliten la humanización de los seres humanos, una vez que estos las hayan humanizado”<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 72.

<sup>110</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 47.

<sup>111</sup> En el análisis de los contenidos antropológicos de la obra ellacuriana, Samour presenta de manera complementaria algunos textos de Zubiri en *Sobre el Hombre* y los textos de Ellacuría, al punto de que pareciese necesario para el autor recurrir a Zubiri para completar la propuesta ellacuriana.

<sup>112</sup> Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría* (San Salvador: UCA Editores, 2006), 60.

<sup>113</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 177.

<sup>114</sup> Héctor Samour, «Ignacio Ellacuría: una vida que transforma», *Pelícano* 1 (agosto de 2015): 98.

Así, al plantear al hombre como realidad histórica se puede comprender y situar de mejor manera el problema del hombre, de la comunidad y de su trascendencia histórica. “A partir de aquí, el esfuerzo de Ellacuría por construir una antropología se traducirá en el esfuerzo por hacer una filosofía de la historia”<sup>115</sup>. Desde esta perspectiva, Persona y comunidad en Zubiri (1974) lo considera como un primer borrador de la Filosofía de la realidad histórica ya que aparecen los mismos contenidos, pero de manera invertida. Es así como la persona humana, en tanto esencia material abierta es una realidad que fundamenta la vida personal, a la vez que vincula la realidad con las cosas reales.

---

<sup>115</sup> Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, 179. Samour sostiene esta afirmación argumentando que “[e]ste cambio lo destaca en su artículo “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, p. 97, nota 62, la cual indica que “Algunos [se refiere a “ricos materiales” que se pueden encontrar en el curso Sobre el tiempo de Zubiri] han sido ampliamente analizados en un libro mío de próxima aparición, dedicado a la filosofía de la historia según el pensamiento de Zubiri”. Se trata, efectivamente, de la nota 62 del manuscrito original (nota 52 del texto en el tomo II de los Escritos filosóficos, p. 614); sin embargo, y a pesar de que coincidimos con el autor en el fondo en tanto que Ellacuría realiza un cambio en la priorización de las temáticas que componen una metafísica intramundana, es difícil inferir con estos datos que este cambio en sus esfuerzos se da por el interés de escribir un nuevo libro, o bien que el libro sobre antropología que tenía pretensiones de escribir termina siendo su Filosofía de la realidad histórica; toda vez que el interés por la antropología de Zubiri y porque el mismo Zubiri escribiera su antropología fue una constante en Ellacuría desde que tuvieron sus primeros encuentros hasta luego de la muerte de Zubiri, como más adelante lo trataremos de puntualizar.

Unido a lo anterior una nota que aparece tachada en el manuscrito de Introducción crítica a la Antropología de Zubiri (y en Cuadernos Salmantinos de Filosofía) indica que: “[e]n el próximo número de *Realitas* completaré este trabajo con otras dos partes: una dedicada a la génesis del pensamiento antropológico de Zubiri y otra al enmarcamiento de los contenidos de la antropología zubiriana”. Estas dos partes fueron publicadas efectivamente en el número II de *Realitas* como un solo texto en tres apartados: “¿Qué sentido tiene un conocimiento filosófico del hombre?”, “Génesis del pensamiento antropológico de Zubiri”, y “Esquema general de la antropología filosófica”. Cf. Ignacio Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1976)», en *Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. Realitas II. 1974-1975*, de Sociedad de Estudios y Publicaciones, vol. III (Madrid: Labor, 1976), 49-138.

Así, una organización sincrónica de los datos permite suponer que Ellacuría estaba trabajando en 1974 simultáneamente su Filosofía de la realidad histórica (anunciada en la solapa de *Realitas II* como el IV volumen de los trabajos del Seminario Xavier Zubiri y titulado Filosofía de la historia) y sus textos sobre la antropología de Zubiri.

Además, este impulso de profundizar en la antropología de Zubiri seguirá siendo parte de las inquietudes de Ellacuría, hasta el punto de que llegará a publicar *Sobre el hombre* de manera póstuma; una publicación que intenta organizar y sistematizar la antropología de Zubiri, pero desde la perspectiva que Ellacuría considera que debía organizarse, por lo que podemos suponer que se trata más bien de una obra conjunta.

Para Barroso “La filosofía de la realidad histórica está estrechamente conectada con la antropología. Obviamente, de acuerdo con su idea de que el dinamismo histórico subsume el resto de los dinamismos (incluido, por supuesto, el de la suidad), Ellacuría interpretó la antropología zubiriana en clave histórica. De esta forma, si Zubiri defendió que el ser humano está religado a la realidad, Ellacuría entenderá que, dado que la historia es la culminación del “dar de sí” de lo real, el hombre está religado a la historia”<sup>116</sup>.

Nicolás plantea que la actitud de inconformidad ante los problemas emergentes de la sociedad de su época permitió a Ellacuría una actitud crítica de inadaptación que le llevó a comprender el modo en que el ser humano está en el mundo: un humano implantado que “conlleva todo un arsenal de capacidades y realidades biológicas, psíquicas, históricas, sociales e intelectuales”<sup>117</sup>. Se trata de una filosofía experiencial que parte de las diferencias que tiene lo real en los individuos y la sociedad en función de las asimetrías que tiene la humanidad para su realización, de tal manera que se busque la transformación de las condiciones que hacen posible esta realidad tan disímil.

Por último, Carrera Umaña elabora un análisis de la componente social de la historia de Ellacuría, a partir del estudio de los fundamentos antropológicos y metafísicos de Xavier Zubiri, pero en función de llevar a cabo una radicalización de estos a partir de una interpretación ontogenética de la convivencia y la alteridad, como actualización de la versión del individuo a los demás que trae como resultado el planteamiento de la impersonalidad de lo social<sup>118</sup>.

Queda suficientemente demostrado, a partir de lo presentado por estos autores, la relevancia que ha tenido el tema de la antropología, ya que a pesar de que en todos los casos se ha referido a textos que no tienen el propósito específico de presentar

---

<sup>116</sup> Óscar Barroso Fernández, «Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica», *Gazeta de Antropología* 3, n.º 37 (2021): 9, <http://dx.doi.org/10.30827/Digibug.70183>.

<sup>117</sup> Nicolás Marín, «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría», 2.

<sup>118</sup> Cf. Randall Carrera Umaña, «La componente social de la historia en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (abril de 2022): 115-26.

sistemáticamente la intención ellacuriana de llevar a cabo una antropología de manera particular, fundamentada a partir de las categorías que la filosofía de Zubiri le ofrecía y con la finalidad de enmarcarla dentro de las antropologías latinoamericanas desde el contexto propio del Tercer Mundo.

### ***La tensión naturaleza-historia***

Uno de los temas fundamentales que han acompañado el decurso de la Antropología filosófica en sus diferentes etapas ha sido el del análisis de la distinción entre naturaleza e historia, y la relación o diferenciación que pueda establecerse entre ellas para abordar el fenómeno humano. Y en el caso de Ellacuría, esta temática ocupará un papel preponderante; de manera especial mientras se encuentra fraguando su proyecto de madurez.

Desde la perspectiva de González, la interpretación que Ellacuría hace de Zubiri no es estrictamente cosmológica en tanto su obra no tiene como punto de partida la naturaleza material comprendida desde sus orígenes, sino la realidad histórica tal como actualmente está dada. Así, supera el horizonte clásico de los griegos que estaba en función de la naturaleza, pero también el de los medievales y modernos que a partir de la nihilidad plantean una metafísica de la subjetividad y se plantea en el de la historicidad, un horizonte más bien contemporáneo que integra lo ya hecho (*factum*) y lo que queda por hacer (*faciendum*), superando las consideraciones naturalistas e idealistas para, a partir de ahí, proponer una filosofía liberadora<sup>119</sup>.

Es en este sentido que para Samour la filosofía de la historia es la que da cuenta de la unidad entre filosofía y teología, en tanto la historia permite superar el concepto ilustrado de historia para proponer “un dinamismo abierto en el que la responsabilidad recae primariamente en la actividad humana y no en la divina”<sup>120</sup>; así, no existe historia

---

<sup>119</sup> Cf. González Fernández, «Ignacio Ellacuría y la realidad histórica».

<sup>120</sup> Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, 18.

profana e historia de salvación, sino una unidad de las diversas dimensiones históricas y vitales de la realidad humana.

La concepción ellacuriana de la historia supera el dualismo de lo histórico y lo personal, sin que lo uno ni lo otro pierdan su propia autonomía y formalidad, a la vez que supera radicalmente tanto concepciones idealistas que se desentienden de su aspecto filético e impersonal, como concepciones crasamente materialistas que minimizan el carácter individual y la participación personal en ella.<sup>121</sup>

Así, gracias a la presencia del phylum en el ser humano que permite que los miembros de la especie convivan en una tradición prospectiva, la historia desde esta perspectiva abarca tanto la complejidad como la oposición de los modos en los que ésta se presenta. Sin embargo, al explicar el mal común hace referencia a que se trata de “una situación estructural que puede afectar el ser mismo de las personas afectadas, haciéndolas malas”<sup>122</sup>, lo que pasando del orden antropológico al trascendental significa que este mal común deja de ser meramente histórico para convertirse en metafísico, en tanto que bloquea la realización de la realidad misma.

Para Samour en Ellacuría la historia no se opone a la naturaleza, sino que más bien constituyen una unidad intrínseca irreductiva e imposible de comprender entreverada o a la historia como prolongación de la naturaleza<sup>123</sup>. Además, lo natural no es causa ni productor de lo histórico, sino que en unidad intrínseca con lo humano y lo histórico, lo natural desgaja exigítivamente hacia un nivel superior nuevas formas de realidad. Así, “Ni en Zubiri ni en Ellacuría está dicho en ninguna parte que tal dinamismo evolutivo tuviera como meta progresiva la consecución de la formalidad humana. Hay que pensar

---

<sup>121</sup> Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, 96.

<sup>122</sup> Héctor Samour, «El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría», *ECA Estudios Centroamericanos* 68, n.º 732 (2013): 11.

<sup>123</sup> Héctor Samour, «El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco», *ECA Estudios Centroamericanos* 76, n.º 764 (2021): 26.

más bien, de acuerdo con las teorías evolucionistas actuales, que la consecución de la formalidad de realidad es producto del azar”<sup>124</sup>.

De esta manera, considera que no es posible suponer formas de pensamiento que estén en función de una intencionalidad u orientación específica de la naturaleza, lo que resulta problemático en un primer momento, en tanto desde una perspectiva teológica, el cristianismo y algunos autores específicos en el ámbito científico y religioso como Chardin y Rahner le darán a Ellacuría un punto de partida para llevar a cabo sus propuestas filosóficas y teológicas, como se verá en un apartado posterior.

Sin embargo, esto le hace proponer a Samour que:

[l]a concepción ellacuriana de la realidad histórica es, pues, poshegeliana y posmoderna y de ninguna manera se la puede encajar en los moldes de las filosofías de la historia de la modernidad. La propuesta de Ellacuría no cae en las aporías de los proyectos modernos de emancipación, basados en la idea de un fundamento inmutable, teleológico con fin, sentido o plenitud de la realidad, que hace de la historia un proyecto lineal y progresivo, orientado a la culminación de un final reconciliador.<sup>125</sup>

No obstante lo anterior, la afirmación del pensamiento ellacuriano como posmoderno debe matizarse a partir de algunos otros textos por parte de Samour, ya que opta por proponer una suerte de posmodernismo moderado ya que considera que tampoco cae en el posmodernismo de la reacción que a pesar de que deconstruye la modernidad, legitima el statu quo<sup>126</sup>, dejando claro con esto que esta superación de la modernidad tiene un fuerte asidero político, tal como previamente se ha afirmado por otros autores.

---

<sup>124</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 148.

<sup>125</sup> Samour, *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*, 244-45.

<sup>126</sup> Samour, «Filosofía y libertad», 100-101; Héctor Samour, «Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría», en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, de Ignacio Ellacuría (Santafé de Bogotá: El Buho, 1994), 20.

Esta propuesta parte de una comprensión histórica de un *futuro abierto* en el que los seres humanos tienen a su cargo la construcción de la historia:

[d]ado que el sujeto de la historia en la visión ellacuriana es la especie humana, desaparece toda posibilidad de apelar a un único sujeto ontológico trascendente<sup>127</sup> y se abre, por consiguiente, la posibilidad de multiplicar los temas (género, cultura, educación, etnia, identidad, medioambiente, identidad sexual) y los sujetos de la acción política liberadora que durante más de un siglo estuvieron subordinados o invisibilizados frente a lo que se consideraba especulativamente el auténtico sujeto histórico.<sup>128</sup>

De esta manera, Samour vislumbra la potencialidad del pensamiento liberador de Ellacuría, en tanto su filosofía permite una comprensión abierta de la realidad que tienda a nuevos escenarios antropológicos y políticos, lo que lo constituye como una propuesta viable para el siglo XXI y sus problemas más acuciantes.

Por su parte, y en consonancia con lo anterior, para Nicolás, la consideración de la historia en Ellacuría es algo que está por hacer, como tarea, evitando con esto un modelo biológico de interpretación de la historia: “El modo histórico de estar en lo real incluye categorías como espontaneidad, ruptura, invención, decisión, opción, responsabilidad, creación, etc. Toda esta categorización difícilmente puede integrarse en un modelo de base biológica”<sup>129</sup>.

Villacañas, por su parte, pretende establecer las relaciones entre un abordaje antropológico interdisciplinario a partir del concepto de *materialidad de la historia* presente en la Filosofía de la realidad histórica, el cual posee una gran riqueza para establecer nuevas formas de abordar las dimensiones de lo humano. Partiendo –según el autor mencionado– de un análisis filogenético del ser humano, Ellacuría logra establecer la trascendentalidad de la historia para la filosofía. De ahí que haya una

---

<sup>127</sup> Es decir: “No hay garantías trascendentales que aseguren el progreso humano en la historia”. Samour, «Ignacio Ellacuría: una vida que transforma», 99.

<sup>128</sup> Samour, «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales», 48.

<sup>129</sup> Nicolás Marín, «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría», 5.

estricta relación entre la Antropología filosófica y la filosofía de la historia en su obra magna<sup>130</sup>.

### ***La praxis***

Una de las categorías más novedosas y que más operatividad ha otorgado a juicio de los especialistas al pensamiento sobre el ser humano en Ellacuría es la de praxis, en tanto en un primer momento integra a los problemas cotidianos de la humanidad el esfuerzo filosófico, pero también en tanto visualizan influjos de diversas corrientes filosóficas en su construcción.

Según Domínguez, este concepto ellacuriano de praxis parte de la noción zubiriana de sustantividad abierta y del concepto marxista de praxis; y está constituido por dos caracteres esenciales: el del dinamismo propiamente humano (social y personal) y de los dinamismos naturales, de los cuales depende y de los cuales se debe diferenciar, toda vez que el hacer es exclusivo del ser humano. De ahí que la praxis tenga como sujeto último a la humanidad. Y para que la praxis pueda evadir la mistificación idealista la sitúa en las dinámicas personales, históricas y materiales; y olvidar estos locus conlleva a la deshumanización o naturalización de esta<sup>131</sup>.

Gracia, por su parte, anota que Ellacuría, luego de convencerse de la inviabilidad del idealismo hegeliano ante el uso contemplativo de la razón y de identificar la contribución del marxismo a la filosofía práctica, logró identificar en el pensamiento maduro de Zubiri posterior a *Naturaleza, historia, Dios* una fuente sugerente de ideas que le permitieran asentar una filosofía de la acción que superara las propuestas de Marx y Blondel en tanto pudiera ser llevada al plano de la metafísica. “Ellacuría fue un hombre de *Sobre la esencia*”<sup>132</sup>, el principal miembro de la generación de discípulos que

---

<sup>130</sup> Cf. José Luis Villacañas Berlanga, «Ellacuría: reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la historia», en *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, ed. Oscar Arturo Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo, y Helena Varela Guinot (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019), 251-76.

<sup>131</sup> Domínguez Miranda, «Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría», 49-52.

<sup>132</sup> Gracia Guillén, «Filosofía práctica», 334; Cf. Randall Carrera Umaña, «Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*, ed. Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 59-80.

interpretaron Naturaleza, historia, Dios desde *Sobre la esencia*, y que produjo un gran impacto en la interpretación de estos textos con su tesis doctoral y los índices de este texto de Zubiri publicados en 1965<sup>133</sup>.

Según Gracia, Ellacuría infiere la relevancia de la praxis para reinterpretar el idealismo y realismo occidental desde la aprehensión de la realidad zubiriana: “(e)l gran empeño de Ignacio Ellacuría fue explotar ese filón de la filosofía zubiriana, y proponer desde él un modelo de filosofía realista y práctica superior a los hasta ahora vigentes”<sup>134</sup>.

En este mismo sentido de la originalidad de la praxis para el pensamiento ellacuriano, Samour considera que en Ellacuría la actividad teórica está referenciada directamente a la praxis, en tanto posee una dimensión social que está condicionada por intereses y fuerzas sociales. Así, “[...] resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o trascendental en cualquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión trascendental”<sup>135</sup>, ya que la filosofía es un momento teórico de la praxis histórica que está siempre condicionada por intereses particulares.

Así, la praxis histórica de Ellacuría parte de los conceptos de realidad y de historia “[...] que critica y supera los planteamientos de la modernidad sobre la historia, basados en un desarrollismo unilineal y eurocéntrico que ubica a todos los países en una única e imaginaria línea temporal de desarrollo, en cuya vanguardia se encontrarían las naciones europeas”<sup>136</sup>. De esta manera, considera que su reflexión filosófica desde la praxis histórica permite abrirse a formas diversas de filosofía y a discursos plurales que

---

<sup>133</sup> Ellacuría, *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*.

<sup>134</sup> Gracia Guillén, «Filosofía práctica», 339-40.

<sup>135</sup> Samour, «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales», 40.

<sup>136</sup> Samour, «Filosofía y libertad», 100; Samour, «Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría», 20.

pueden partir de contextos y situaciones diversas como “una práctica intercultural de la filosofía crítica y de la liberación”<sup>137</sup> como la de Fornet-Betancourt.

Pero a la vez considera que la filosofía en tanto ideología en el pensamiento de Ellacuría se comprende como un momento inicial de una praxis histórica global de liberación. Esta praxis condiciona y da sentido, desde los contextos particulares la función de la filosofía, al punto de que estas “pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento procesual de la realidad histórica y de acuerdo a [sic] la naturaleza de los procesos opresivos o deshumanizantes que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad”<sup>138</sup>. De ahí que considera que el proyecto filosófico de Ellacuría puede constituirse como proyecto para filosofías liberadoras en otras regiones del mundo.

De esta manera, si la civilización del capital ha contribuido a la deshumanización, la constante interacción dialéctica entre teoría y praxis permitirá un proceso de desideologización de la realidad, y con esto, de la realidad humana.

Por su parte, Horacio Cerutti propone a Ellacuría como “una de las mentes más lúcidas del pensamiento latinoamericano actual”<sup>139</sup>, a pesar de que insiste en que “deja margen bastante amplio a las ambigüedades propias de cierto voluntarismo de la época en que fue escrito”<sup>140</sup>, así como toma distancia de algunas de sus propuestas; principalmente “la negación como sacrificio, la dialéctica, un cierto regusto o trasfondo teilhardiano en su evolucionismo teleológico, la garantía de la fe para su filosofar”<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> Samour, «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales», 42.

<sup>138</sup> Héctor Samour, «El significado de la filosofía de la liberación hoy», en *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, ed. Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, Filosofía, hoy 39 (Granada: Comares, 2007), 501.

<sup>139</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* (México D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000), 50.

<sup>140</sup> Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, 69.

<sup>141</sup> Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, 51.

En este sentido, Samour deja claro que la historia en el pensamiento ellacuriano “no está regida por leyes o esencias inmutables, ni está dirigida por macro-sujetos que la orienten teleológicamente hacia un determinado fin”<sup>142</sup>, en el entendido en que la praxis en tanto opción de los individuos y los colectivos sociales dinamiza la historia a partir de las posibilidades que cada situación ofrece dependiendo de cada época histórica. De la misma manera Brito acota que en la propuesta madura de Ellacuría se evidencia la realización de posibilidades, pero encaminada hacia fines ambiguos, tal como sucede con el problema del mal en tanto es “una posibilidad para la vida humana y este carácter posibilitante radica en la condición que tienen ciertas realidades para constituirse en cosas-sentido y posibilidades para la vida humana”<sup>143</sup>.

Sin embargo, Cerutti apunta que en Ellacuría es posible verificar una “fe en la praxis”<sup>144</sup>, así como una crítica improductiva a la teoría de frente a la praxis, dado que toda reflexión filosófica o teológica nace necesariamente de un concepto específico de teoría. A juicio de Cerutti, algunos argumentos de Ellacuría relacionados con la teoría no logran engarzarse adecuadamente con la noción de praxis.

Para Nicolás, la reflexión ellacuriana es una filosofía experiencial, “que se mueve entre la universalidad de cierto tipo de experiencia de la humanidad (fundamentalmente en su dimensión histórica) y la particularidad de las experiencias concretas de determinadas sociedades en determinados momentos históricos”<sup>145</sup>. Así, se evita el carácter a priori de la filosofía, lo que significa que la teoría que se genera a partir de esto puede ser comprendida desde la experiencia de vida del autor.

---

<sup>142</sup> Samour, «Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría», 14.

<sup>143</sup> Marcela Brito, «El problema del mal desde la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (abril de 2022): 141.

<sup>144</sup> Horacio Cerutti Guldberg, «Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)», *ECA: Estudios Centroamericanos* 57, n.º 649-650 (2002): 1126, <https://doi.org/10.51378/eca.v57i649-650.5508>.

<sup>145</sup> Nicolás Marín, «La historia como baremo crítico: I. Ellacuría», 72.

De la misma manera, la noción de libertad relacionada al ámbito de la praxis concreta permite que la dimensión liberadora tenga una prioridad gnoseológica en su obra, al punto de que las concepciones naturalistas de la historia resulten insuficientes.

Lo hasta acá presentado permite dar cuenta de la problematicidad de la praxis ellacuriana, así como de su novedad; en tanto se trata de una categoría que le ha permitido poner en práctica y hacer concreta la reflexión filosófica que durante años fue construyendo.

### ***Antropología aplicada: derechos humanos***

Si bien se ha mencionado la diversidad de ámbitos en los que la filosofía de Ellacuría ha tenido implicaciones, en el ámbito de la reflexión antropológica tiene una especial preponderancia el tema de los derechos humanos, tanto por la dedicación especial de Ellacuría a este tema, como por la cantidad de autores que han dedicado sus esfuerzos a analizar su abordaje.

Así, para Rosillo, la conceptualización sobre los derechos humanos coloca como fundamento la vida humana en función de la satisfacción de las necesidades que posibilitan que la especie humana exista, en contraposición con el discurso sobre los derechos humanos en la modernidad que sostiene como sujeto de estos derechos al ser humano en abstracto.

Rosillo plantea la comprensión de los derechos humanos en Ellacuría desde el contexto particular de América Latina “donde el principal derecho -y también la mayor preocupación- de la mayor parte de los seres humanos es salir del estado de pobreza y explotación ocasionada por un capitalismo periférico y neocolonial”<sup>146</sup>, compartiendo de esta manera particularidades propias del Sur Global. Por esto, en la Filosofía de la realidad histórica se conciben los derechos humanos desde una perspectiva interdisciplinaria y desde el paradigma de pensamiento complejo como momentos

---

<sup>146</sup> Alejandro Rosillo Martínez, «Derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (abril de 2022): 144.

históricos de la praxis de histórica de liberación, y por tanto, susceptibles de ideologización.

Téllez propone que el concepto de desideologización en la filosofía ellacuriana puede comprenderse como un momento crítico de la filosofía en tanto esta debe ser un servicio que tiene la función la liberación de la violencia explícita que viven las mayorías. De ahí que su filosofía es una invitación a una política crítica negativa militante, en función del servicio a los demás<sup>147</sup>.

Senent, por su parte, considera que la superación del eurocentrismo operada por Ellacuría le permite adoptar una “perspectiva crítica planetaria”<sup>148</sup> que desvele y desenmascare las desigualdades que proclama la sociedad global para ofrecer una aproximación más directa de los derechos humanos.

Con esto se puede comprender el aporte de Ellacuría a la comprensión de los derechos humanos desde una perspectiva desideologizada, tratando de dejar en claro la centralidad del ser humano en el abordaje de este tema.

\*\*\*

Los datos acá presentados permiten una comprensión general de las temáticas que han sido objeto de análisis por parte de los principales especialistas en lo que refiere a las categorías antropológicas que discurren en la filosofía de Ellacuría. En todos los casos, como ya se ha mencionado, se trata de abordajes que se han centrado en temáticas muy diversas, pero que confluyen en afirmar que las temáticas antropológicas están a la base y a la vez transversalizan su filosofía de manera directa.

A pesar de las diferencias que puedan establecerse en los diferentes temas, resulta necesario enfatizar la positiva valoración respecto de la profundidad de su análisis, así como la búsqueda de la fundamentación más radical de sus categorías y la necesidad de llevarlas al plano de las situaciones específicas que se encontraban experimentando las

---

<sup>147</sup> Enrique Téllez Fabiani, «Ignacio Ellacuría: praxis y la realidad histórica», *Praxis. Revista de Filosofía*, n.º 80 (diciembre de 2019): 1-16.

<sup>148</sup> Senent de Frutos, «Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos», 205.

mayorías populares, a fin de que la filosofía pueda permitirles transformar la realidad política y social que los circundaba.

**HOMBRE, HUMANISMO Y FILOSOFÍA EN LOS ESCRITOS  
JUVENILES DE IGNACIO ELLACURÍA**

## 1. Aspectos bio-bibliográficos

### *Primeros años*

Ignacio Ellacuría nace en Portugalete (Vizcaya) en 1930. Para llevar a cabo sus estudios secundarios es enviado por sus padres al Colegio de San Francisco Javier en la ciudad de Tudela a cargo de los jesuitas, época que consideró como poco provechosa en su formación académica por cuanto confiesa los pocos frutos de los estudios cursados durante 7 años en el bachillerato español, en los que, a su juicio, los profesores dejaban de lado la comprensión de los procesos educativos desde una perspectiva integral<sup>149</sup>, relegando la centralidad del ser humano y el desarrollo armónico de los educandos a la transmisión de conocimientos aislados entre sí y del ser humano<sup>150</sup>.

Así, luego de la formación secundaria, ingresa desde muy joven a la formación eclesial de la Compañía de Jesús, ámbito en el que encuentra un profundo desarrollo intelectual por parte de maestros de gran talante, así como la profundización en un humanismo capaz de enaltecer la dignidad de la persona, a partir del cultivo de las artes,

---

<sup>149</sup> “[...] a ninguno de ellos le vi ilusionado por formar hombres desarrollados armónicamente. Cada uno tiraba de la manta para su materia y como respondió un compañero a un Profesor, con esto sólo se conseguía romper la manta.

Si ellos hubieran realizado a fondo sus estudios humanos -los del juniorado- hubieran conocido y amado lo que es formar hombres completos en alumnos que no eran sino facultades desparramadas.

Dos cosas faltaron fundamentalmente: que el Profesor conociera en la práctica lo que su asignatura debía a la formación del hombre y que compaginara sus esfuerzos con una dirección superior que estando como guía para todas ellas pudiera lograr un equilibrio humano” Ignacio Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1952), 7, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/FORMACION-EN-EL-JUNIORADO-ELLACURIA.pdf>.

<sup>150</sup> En una crítica a esta escisión entre ser humano y conocimiento en los estudios de bachillerato, Ellacuría de manera irónica menciona que “las ‘Humanidades clásicas’ son indispensables solamente para los selectos, mientras que los bachilleratos eruditos, abriéndose a las más variadas especializaciones, cumplen con el deber utilitarista de preparar a los futuros universitarios que evitarían así el desconocimiento de los principios fundamentales de toda carrera.

Químicos, economistas, ingenieros, tal vez médicos y otros, para qué necesitan de unas ‘letras’ que impiden el tiempo de su materia específica?” Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 8.

el progreso científico, el conocimiento de los grandes clásicos de la historia y de la búsqueda de una fe capaz de integrar todas estas ideas.

Durante esta etapa, el joven Ellacuría es estudiante de filosofía y teología dentro de los cánones establecidos por los jesuitas para la formación de sus aspirantes al sacerdocio, en la que predominaba una profundización del conocimiento filosófico desde la óptica de un catolicismo marcado por la búsqueda de una Nueva Cristiandad, en la que la Revelación resulta ser el punto de partida obligatorio para cualquier conocimiento ulterior, incluido el filosófico. Los documentos del magisterio católico de esta época referidos a la formación de aspirantes al sacerdocio insisten en la búsqueda de la verdad desde la óptica de la fe. En este sentido, es una constante la crítica al modernismo con sus sistemas de pensamiento, que de acuerdo con la jerarquía católica estaban en contra de la fe cristiana<sup>151</sup>.

Si bien Ellacuría como aspirante a jesuita probablemente no recibió una influencia directa antimodernista, es evidente que su formación estuvo enmarcada dentro de los parámetros de este magisterio católico -reformado de manera sustantiva a partir de 1962-, así como de la legislación eclesiástica que, entre otras cosas, proponía la escolástica como punto de partida obligatorio de estudio filosófico, principalmente la de Tomás de Aquino<sup>152</sup>, impedía que los católicos -especialmente los clérigos-

---

<sup>151</sup> Entre algunas de las expresiones del antimodernismo católico del siglo XIX y primera mitad del XX merecen la pena mencionar la encíclica Cuanta Cura de Pío IX (8-XII-1864), dedicada en gran medida a condenar la separación entre el fuero religioso y político, así como entre filosofía y teología: «¿Quién no ve y siente manifiestamente que la sociedad humana, suelta de los vínculos de la religión y de la verdadera justicia, no puede proponerse otro fin que adquirir y acumular riquezas, ni seguir otra ley en sus acciones, sino la indómita concupiscencia del alma de servir sus propios placeres e intereses?» Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona: Herder, 2006), 750. Es desde esta perspectiva que para el magisterio católico se consideró como un error la idea de que “[l]a filosofía ha de tratarse sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural” Denzinger y Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 755.

<sup>152</sup> “Procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las Academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan, mas para que no se beba la supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomás se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido

publicaran en espacios en los que se atacara la religión católica, y que requería de una aprobación eclesiástica para llevar a cabo publicaciones y escritos académicos en el ámbito de la teología, así como una cuidadosa selección del cuerpo docente a cargo de la formación sacerdotal.

Entre 1950 y 1955 realiza estudios de Humanidades Clásicas y Filosofía en la ciudad de Cotacollao, en Quito, Ecuador, en la que encuentra una gran lucidez humanística y filosófica en algunos de sus maestros, principalmente el jesuita ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit (1894-1961), con amplios estudios en varias disciplinas en Europa y América del Norte; quien además de fundador y primer rector de la Universidad Católica de Ecuador fue su maestro espiritual y referente ideológico. En Espinosa encontró un apasionado formador de jóvenes; un maestro íntegro que reflejaba en su quehacer diario sus convicciones más profundas, y que en su trabajo académico a partir de la lectura de los autores clásicos encontraba un camino pedagógico por el cual era posible acceder a las preguntas fundamentales de la humanidad. Así, Espinosa:

[p]atentiza a las claras su interés por lo humano como raíz de su vida cultural, por lo humano en cuanto pudiera enfocarse humanamente o, más bien, humanísticamente al modo clásico. No le despertaban interés, sino desasosiego, aquellas disciplinas que, aun objetivamente humanas, no veía enfocadas de modo suficientemente humano. Allí donde había un predominio de facultades, sobre todo discursivas, con menoscabo de otras, o una incapacidad de expresión humana que no dejaba traslucir un fondo de hombre íntegramente humano, se sentía a disgusto.<sup>153</sup>

---

de éstos y en realidad crecieron con aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes". León XIII, «Epístola encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice León XIII sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino», 4 de agosto de 1979, párr. 31, [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html).

<sup>153</sup> Ignacio Ellacuría, «El P. Aurelio Espinosa Pólit (1963)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos (San Salvador: UCA Editores, 1996), 528. Si bien el texto que aquí se referencia corresponde al publicado en 1963 en la revista ECA y reproducido en el tomo I de los Escritos filosóficos, ha sido posible -con la bondadosa ayuda de los funcionarios del Centro Cultural Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Pólit de Cotacollao, en Quito, Ecuador- obtener una copia de la publicación original de

Desde esta perspectiva, Espinosa le ofrece al joven aspirante de filósofo en Quito una novedosa aproximación humanística crítica de los presupuestos escolásticos e integradora de los diferentes componentes desde el acercamiento a los autores clásicos. “Fueron los jesuitas los que, con su pedagogía, colocándose en esto más allá de la escolástica medieval y también más allá de lo que podríamos entender como una escolástica literaria neoclásica, intentaron asumir el mundo antiguo en sus dos aspectos, el de la razón y el del sentimiento estético, incorporados en el mundo de la fe”<sup>154</sup>.

De esta manera Ellacuría va fraguando -a partir de las experiencias positivas y negativas de sus maestros- un interés por los temas humanos, y por lo tanto una noción de humanismo que le permitiera integrar una práctica de vida coherente con los ideales del cristianismo sin dejar de lado una sólida formación académica. Así, comenzó a forjar su idea de filosofía como forma de vida, lo que significa:

adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. En este sentido, la filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrínseco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación. Esto lleva a que el filósofo se involucre existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia biográfica e histórica.<sup>155</sup>

Esto se verá reflejado desde muy temprana edad, cuando en 1955, habiendo finalizado su licencia eclesiástica en Quito es enviado nuevamente a San Salvador a realizar sus primeras labores como formador de estudiantes, donde permanecerá hasta 1958. En

---

la revista *Pensamiento* del año 1962, en la que se publicó originalmente este texto. La referencia en este sentido es principalmente histórica, ya que, al comparar ambos textos, el de 1963 posee algunas correcciones, mejoras de redacción y acomodo de algunas frases que no cambian las ideas principales del texto original. Cf. Ignacio Ellacuría, «Espinosa Pólit, Humanista (1962)», *Pensamiento. Revista ecuatoriana de cultura* 11, n.º 37 (marzo de 1962): 20-26.

<sup>154</sup> Arturo Andrés Roig, *Aurelio Espinosa Pólit: Humanista y Filósofo* (Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1980), 39.

<sup>155</sup> Samour, «Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría», 17.

esta época aparecen sus primeras publicaciones filosóficas ligadas al tema del raciovitalismo y existencialismo, teniendo como punto de partida la filosofía escolástica para tratar de llevar a cabo, más que una síntesis entre la filosofía medieval con la moderna -asunto frecuente en esta época-<sup>156</sup>, la búsqueda de puntos comunes desde los que sea posible llevar a cabo una filosofía que, desde los cánones del catolicismo de la época, explore nuevos paradigmas de conocimiento sin dejar de lado la *philosophia perennis* de Tomás de Aquino y sin asumir necesariamente las propuestas de la neoescolástica<sup>157</sup>.

### ***Los escritos juveniles de Ellacuría***

La preocupación por el tema antropológico en el vasco-salvadoreño se encuentra desde sus primeros escritos filosóficos en los que se dedica a la búsqueda de un humanismo cristiano a partir del cine y la poesía, pero también de los filósofos más relevantes de su época. Así, se interesa por los textos de Zubiri<sup>158</sup> primeramente con la lectura de *Naturaleza, historia, Dios* (1942), texto que le ha permitido generar una crítica al humanismo clásico, pero también profundiza en los textos de Ángel Martínez Baigorri (1899-1971) y posteriormente en el análisis de autores como Henry Bergson, Tomás de Aquino y el tomismo, Joan Maragall, Maurice Blondel, Julián Marías, Jean Paul Sartre, pero principalmente José Ortega y Gasset, Karl Rahner y Teilhard de Chardin. En estos últimos autores ha sido recurrente la búsqueda del análisis de los temas acerca de la relación cuerpo y alma, el análisis de la definición del concepto clásico del hombre como

---

<sup>156</sup> Cf. González Fernández, «Ignacio Ellacuría y la realidad histórica», 27.

<sup>157</sup> Cf. Roberto Valdés Valle, «La búsqueda filosófica inicial», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 57-59.

<sup>158</sup> El primer texto escrito que se tiene de Ellacuría, y fechado para 1948 es el resumen de las ideas de una conferencia de Zubiri, lo que demuestra el conocimiento que tenía de las primeras obras del que será en una etapa posterior, su maestro y amigo. Sin embargo, merece la pena señalar que la influencia de Zubiri para esta época en sus escritos no resulta tan relevante como la de Rahner u Ortega. Cf. Ignacio Ellacuría, «El problema de Dios (según Zubiri) (1948)» (Documento inédito manuscrito, San Salvador, 1948), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/26.pdf>.

animal racional, pero principalmente en la búsqueda del ser del hombre como ente histórico y de la vida como fundamento de este ser.

Resulta relevante mencionar que dentro de estos primeros años de los escritos de juventud del joven estudiante jesuita vasco, hay una progresión significativa en sus ideas, la cual es posible verificar con el pasar de los años y la madurez de sus textos. En este sentido, estas significativas transformaciones son consecuencia del avance de sus estudios humanísticos, filosóficos y teológicos, pero también de los cambios operados en el ámbito de su formación como religioso, producto de las discusiones ideológicas de su época<sup>159</sup>.

En el ámbito propio de la antropología, Ellacuría demuestra interés especial por aquellos autores que intentan llevar a cabo una mixtura entre metafísica y antropología; tema más que relevante en su época, a partir de la crítica heideggeriana que considera que el abordaje antropológico de la filosofía ha sido superado por una Ontología fundamental, en tanto la pregunta por el ser resulta más radical y posee una amplitud tal que pueda abarcar cualquier otra pregunta, incluidas aquellas acerca del ser humano. Así, se interesa por las propuestas que ofrezcan criterios de reposicionamiento del hombre de frente a la totalidad omniabarcante -y por consiguiente disolvente y disgregante- del *Dasein*.

En esta etapa hay una preocupación evidente por realizar y sustentar una filosofía a partir del ser humano individual; en donde el punto de partida será la vida individual, que es existir para sí mismo; así como el yo-sujeto que se diferencia del viviente animal en su capacidad de hacer subjetivas las necesidades que su propio organismo le exige.

---

<sup>159</sup> Si bien en este trabajo no resulta necesario hacer énfasis en estas posturas intelectuales y espirituales iniciales, cabe al menos la mención de que algunos de sus textos de inicios de los años 50, específicamente sus primeros diarios espirituales, dan cuenta de interpretaciones antropológicas propias de la Nueva Cristiandad y el discurso religioso más clásico, marcadamente espiritualizado y tendiente a una interpretación desde coordenadas dicotómicas del hombre, tales como alma-cuerpo, cielo-tierra, pecado-gracia, unido a una minusvaloración del hombre y una dependencia casi absoluta de la voluntad divina para llevar a cabo su existencia. En este sentido, la lectura de sus diarios espirituales y textos iniciales constituyen un valioso ámbito de estudio para valorar el empeño del joven estudiante Ellacuría por adscribirse a una comprensión del hombre y la realidad más enriquecedora.

Esta antropología individual irá adquiriendo con el pasar de los años características más sociales y comunitarias que sustentarán las tesis esbozadas en sus etapas posteriores. Así, en esta etapa, hacer filosofía está condicionado por la biografía y la situación de quien realizar este ejercicio; de tal forma que a partir de la búsqueda de una conciliación entre la filosofía cristiana y otras formas de conocimiento se fundamente una actitud “afincada en una necesidad vital que tiene el ser humano de saber la índole interna y radical de las cosas, más allá de su mera apariencialidad o utilidad”<sup>160</sup>.

### ***La escolástica en los textos de Ellacuría***

Durante su primera época de producción filosófica, es posible identificar una cercanía directa de los textos de Ignacio Ellacuría con la filosofía escolástica<sup>161</sup>. Motivado principalmente por su formación como sacerdote jesuita y a partir del contexto propio de su época y sus ocupaciones como estudiante de la vida religiosa y después en el ámbito de la formación católica, Ellacuría ejerce su trabajo inicial como filósofo tomando estas ideas, ya sea para desarrollarlas en sus textos, aplicarlas como metodología de trabajo o bien algunos años más adelante, para realizar una crítica de esta propuesta<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2020, 25.

<sup>161</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «El tomismo, ¿es un humanismo? (1961)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 387-96; Ignacio Ellacuría, «Tomás de Aquino, intelectual católico (1960)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 329-36; Ignacio Ellacuría, «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset) (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 223-50; Ignacio Ellacuría, «Santo Tomás, hombre de su siglo (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 215-22.

<sup>162</sup> De manera más precisa es importante aclarar que en los escritos de Ellacuría la utilización del método escolástico no se encuentra de manera directa en ningún texto. Lo que se evidencia -además de los textos ya referidos que analizan el tomismo- es una implementación metodológica en muy pocos textos que dan cuenta de la cercanía del autor con esta temática. Específicamente, en los textos inéditos que han sido publicados en el tomo IV de sus Escritos Teológicos, se podrían mencionar los escritos de manera más temprana; a saber: *Religiones no cristianas en K. Jaspers y K. Rahner*, *Christus sacerdos in ara crucis Deo obtulit* y *Hominización*. Ignacio Ellacuría, «Religiones no cristianas en K. Jaspers y K. Rahner (1962)», en *Escritos teológicos Tomo IV*, ed. Aida Estela Sánchez, vol. 28, Colección Teología Latinoamericana (San

En el caso de sus escritos teológicos, este sustrato conceptual es menos identificable, aunque no completamente ausente, probablemente porque su producción teológica se desarrolla posterior a la realización del Vaticano II (1962-1965), lo que ha significado la posibilidad de una utilización más diversa de propuestas filosóficas en el seno de la producción teológica católica.

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

[...] constituye una magnífica síntesis y ordenamiento de la tradición patristica anterior; recoge y utiliza en su construcción teológica la gran tradición escolástica medieval; y además añade las buenas aportaciones de dicha teología desde Santo Tomás hasta mediados del siglo XVI. Pero, sobre todo, se hace presente en su trabajo teológico el elemento cultural aportado por el Humanismo renacentista, que supone un importantísimo avance en casi todos los campos científicos, también en teología.<sup>163</sup>

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

Se trata de una aproximación desde la metafísica clásica en la que los conceptos de substancia, evolución, hominización o materia son asumidos y presentados desde una profundización de las categorías de la filosofía griega de una manera muy particular. Efecto de esto será la estructura de la presentación de las temáticas, así como el punto

---

Salvador: UCA Editores, 2002), 365; Ignacio Ellacuría, «Christus sacerdos in ara crucis Deo obtulit (1958)», en *Escritos teológicos Tomo IV*, ed. Aida Estela Sánchez, vol. 28, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2002), 365-400; Ignacio Ellacuría, «Hominización», en *Escritos teológicos Tomo IV*, ed. Aida Estela Sánchez, vol. 28, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2002), 331-64. En estos textos se puede observar cómo la organización de las temáticas ofrece un desarrollo metodológico que permite dar lugar a cada uno de los niveles de la teología.

<sup>163</sup> Juan Belda Plans, *Melchor Cano. Teólogo y humanista (1509-1560)* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013), 34.

de partida de la relación entre la teología y la filosofía. En este sentido, el desarrollo de los presupuestos filosóficos está en función de explicitar la temática teológica de fondo.

Así, la revelación como *suprema instancia del conocimiento* también se evidencia en campos que le competen al conocimiento científico. Y dado que ambos conocimientos, si bien no pueden ser equiparados según este esquema, sí aportan desde su especificidad al conocimiento del mundo *datos verdaderos*. De ahí que, en caso de un conflicto de dos verdades, este conflicto será considerado como aparente, y en algún sentido en este caso, el científico no tiene autonomía absoluta en sus resultados. Hay, entonces una supeditación del conocimiento científico a lo que la *instancia suprema* debe aportar al menos en dos sentidos: en primer lugar, en tanto la ciencia deberá ceder en sus resultados (norma negativa) a la revelación; pero también, en tanto la revelación aporta datos específicos al conocimiento científico profano.

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

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

La utilización de esta metodología escolástica se encuentra relacionada con la interacción de las diversas disciplinas que se implican en los estudios antropológicos, toda vez que debían necesariamente abordarse desde la propuesta metodológica clásica del catolicismo occidental.

Sin embargo, más que un desarrollo de este paradigma teórico, Ellacuría buscará propiciar, a partir del método escolástico, una articulación más amplia y novedosa de las categorías de la filosofía cristiana, al punto de que ensayará diferentes posibilidades de integración de distintos sistemas de pensamiento, algunos de ellos en apariencia irreconciliables.

### ***La influencia de Ortega en los escritos de Ellacuría***

Además de la relevancia que ha tenido la escolástica en la filosofía ellacuriana, pero desde otro paradigma, resulta relevante el influjo del pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955), quien, debido a su planteamiento discordante con las formas clásicas de abordar las temáticas filosóficas, suscitó gran interés por parte de distintos ámbitos académicos de la época.

Ortega ha mostrado un gran interés por el tema del hombre y la búsqueda de un abordaje filosófico con el vigor suficiente para explicar la pregunta por lo humano. Así, propone como categoría central la vida como el punto de vista y principio capaz de comprender la hondura de lo humano, y por consiguiente del ser del hombre en su totalidad<sup>164</sup>; de ahí que la vida sea la realidad radical, en la que el yo y las cosas poseen una coexistencia en el ámbito de la vida.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos, ser significaba ‘intimidad subjetividad’; para nosotros, ser significa ‘vivir’ -por tanto-, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida -el ‘vivir’- hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra

---

<sup>164</sup> Si bien este concepto de vida fue inicialmente desarrollado de manera confusa por Ortega durante poco más de una década, la lectura de *Ser y tiempo* le trajo la necesidad de reelaborar sus propuestas y orientarlas hacia el tema metafísico -asunto a su criterio no resuelto adecuadamente por Heidegger-, lo que lo lleva a acomodar sus ideas dentro de una Antropología filosófica. Cf. Pedro Cerezo, «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 19-52.

y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto - estamos a nuestro nivel-, estamos a la altura de los tiempos.<sup>165</sup>

Es por esto por lo que su conocida frase: “[y]o soy yo y mis circunstancias, y si no la salvo a ella no me salvo yo”<sup>166</sup> expresa la manera en la que la vida del individuo es una relación dinámica en la que: “[...] el yo viviente está puesto ya de antemano en la vida; pertenece a ella como la proto-relación ontológica del yo con lo otro de sí, en la circunstancia, o en lo abierto del mundo”<sup>167</sup>.

Ortega ha realizado esfuerzos por llevar a cabo una Antropología filosófica con la capacidad de superar tanto las concepciones idealizadas como las interpretaciones biologicistas o culturales del hombre en las que había caído esta disciplina en la primera mitad del siglo XX, con lo cual esbozaban una filosofía sin la radicalidad suficiente para comprender lo constitutivo del ser humano, así como el talante filosófico de la profundización antropológica. Para esto, propone integrar el carácter metafísico de la filosofía en la reflexión antropológica, pero entendido este carácter como una ontologización concreta de la realidad radical que constituye a cada sujeto. Así, “toda antropología filosófica debe convertirse en filosofía primera, pero no porque elevemos al ser humano empírico a ser central, sino porque ese ser humano es en realidad una subjetividad trascendental o una vida radical en la que todo está radicado o

---

<sup>165</sup> José Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *José Ortega y Gasset. Obras completas tomo VII (1948-1958)*, 2.<sup>a</sup> ed., vol. VII (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 408.

<sup>166</sup> José Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote», en *José Ortega y Gasset. Obras completas tomo I (1902-1916)*, 7.<sup>a</sup> ed., vol. 1 (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 322.

<sup>167</sup> Cerezo, «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», 24.

enraizado”<sup>168</sup>. De esta manera se evidencia una antropología metafísica del cambio, en contraposición a aquellas metafísicas de la esencia<sup>169</sup>.

Ellacuría evidencia en sus escritos un interés crítico por las ideas y la persona de Ortega y Gasset<sup>170</sup>, tratando de llevar a cabo un análisis en el que se pudieran identificar sus aportes a la filosofía contemporánea, así como sus desaciertos en lo que compete a sus propuestas, tratando de ofrecer una visión superadora de los prejuicios en los que se podrían incurrir tanto por parte de las filosofías confesionales debido a su declarado ateísmo, como por parte de quienes podrían caer “[...] en la beatería laica de tener por bueno todo lo sellado con la firma de Ortega ni en la candidez de considerar inofensivo su pensamiento”<sup>171</sup>, para dejar en evidencia de la misma manera “[...] la proclividad de sus escritos hacia un relativismo filosófico y hacia un humanismo laico, descristianizado, antropocentrista”<sup>172</sup>.

Este interés crítico del joven Ellacuría por la filosofía orteguiana ha pasado por al menos tres etapas en las que circunstancias particulares le motivaron a poner por escrito sus conocimientos sobre este tema<sup>173</sup>, en las que merece la pena resaltar una inclinación

---

<sup>168</sup> Javier San Martín Sala, «La antropología de Ortega como filosofía primera», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 75.

<sup>169</sup> Cf. José Lasaga Medina, «Notas sobre la Antropología defectible de Ortega», en *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, ed. Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010), 56.

<sup>170</sup> A pesar de que hay una marcada influencia de la filosofía de Ortega en Ellacuría, muy pocos estudios se han dedicado a este tema de manera directa. Cf. Ronald Gilberto Carrillo-Salvador, «Tres vitalistas en diálogo con Ellacuría», en *Sentido de la vida y comunidad*, ed. Víctor Iza Villacís (Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2021), 127-48; Dussel, «¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría»; Alfonso García Madalena, «Ignacio Ellacuría y la filosofía de Ortega y Gasset», *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 14 (2017): 69-90, <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/29634/22833>.

<sup>171</sup> Ignacio Ellacuría, «Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer (1956)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 22.

<sup>172</sup> Ellacuría, «Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer (1956)», 20.

<sup>173</sup> García considera que la primera de ellas está relacionada con la muerte de Ortega, de la que publica tres textos que buscan explorar las potencialidades y riesgos de este filósofo de frente al contexto de la época, Cf. Ignacio Ellacuría, «Ortega y Gasset, desde dentro (1956)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 23-34; Ignacio

por hacer evidente la relevancia de su pensamiento de frente a un grupo de detractores que llevaban a cabo aproximaciones a sus textos sin el requerido criterio metodológico para ahondar en sus aportes.

Sin embargo, si bien a la base de esta motivación del joven jesuita se encuentra la claridad en la orientación de la Antropología filosófica, su interés sobre Ortega estará más tendiente hacia la apología que realiza de conceptos como la idea de hombre, vida humana o la radicalidad real de la vida, los cuales asumirá en el desarrollo de sus ideas, así como la búsqueda de una conciliación entre las filosofías modernas y la escolástica, tema que abandonará al conocer y leer Sobre la esencia de Zubiri.

### ***La influencia de Rahner en el pensamiento de Ellacuría***

Posteriormente Ellacuría será enviado en 1958 a Innsbruck a realizar sus estudios teológicos, donde encontrará en Karl Rahner (1904-1984) una perspectiva filosófica y teológica novedosa en tanto redimensionaba las tesis fundamentales del catolicismo de la época desde las ideas de Marechal y Heidegger, con una marcada búsqueda de superación de la escolástica y a los sistemas clásicos de pensamiento teológico que formaba parte de los movimientos de reforma que suscitaron y enriquecieron el desarrollo del Concilio Vaticano II convocado desde 1959, y del que Rahner formará parte.

---

Ellacuría, «¿Quién es Ortega y Gasset? (1956)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 35-46; Ellacuría, «Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer (1956)»; Ignacio Ellacuría, «Ortega, existencia desligada (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 265-70.; la segunda corresponde a una respuesta a la férrea publicación del neotomista Santiago Ramírez (1891-1967), quien al trata de rebatir los argumentos orteguianos deja en evidencia su imprecisión metodológica y su ensañamiento hacia la filosofía orteguiana Cf. Ellacuría, «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset) (1958)», y la tercera en la que lleva a cabo un pionero análisis de Meditación sobre la técnica en el que resalta la radicación de la técnica en la vida humana Cf. Ignacio Ellacuría, «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de “Meditación de la técnica” (1961)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 415-518.

Rahner proponía la necesidad de un giro (*Wendung*) antropológico en la teología dogmática, en tanto debía convertirse en una antropología teológica que propiciara una ruptura en la división trazada entre antropocentrismo y teocentrismo en tanto el ser humano, dada su esencial apertura, resulta ser capaz de la trascendencia hacia el mundo, propiciando con esto más que un giro antropológico, un giro antropocéntrico a la teología <sup>174</sup> en tanto propone una interpretación inmanente de la revelación que tiene como punto de partida al hombre dada su apertura a la trascendencia. En este sentido,

[u]n concepto de revelación que tenga su punto de arranque en el hombre y su condición de espíritu no falsea sin más en sentido ‘inmanentista’ la concepción de la revelación, sino únicamente en el caso en que se entienda esta esencia del hombre sin la libre trascendentalidad (o si se quiere, subjetividad) histórica del mismo, o sea, en el caso en que tal concepto suprima la diferencia entre ‘naturaleza’ y ‘gracia’, intrínseca a la esencia del hombre en cuanto espíritu histórico.<sup>175</sup>

Rahner llevará a un punto ulterior la comprensión tomista de la razón como “preámbulo de lo inaccesible” para proponerlo como “facultad de la incomprendibilidad” <sup>176</sup> que hace posible desde las propias capacidades de la estructura esencial del ser humano una apertura radical al ser en general. En este sentido, propone una antropología filosófico-religiosa en la que el ser humano se comprende como infinitud con una absoluta apertura de trascendencia en el ámbito espiritual, lo que permite situar desde las características *naturales* del ser humano el acceso a los datos de la revelación divina, en tanto esta -la revelación- es intrínseca al ser histórico del hombre concreto:

---

<sup>174</sup> Cf. Fernando Berríos, «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis», *Teología y Vida* XLV, n.º 2-3 (2004): 411-37.

<sup>175</sup> Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 2009), 107.

<sup>176</sup> Karl Rahner, «La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios», en *Antropología y teología*, ed. Horacio Santiago (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978), 137.

por cuanto el hombre en su trascendencia absoluta y no definitivamente colmada se halla precisamente ante el Dios libre, en su primera pregunta por el ser, como nota distintiva de su estructura óntica, se encuentra frente a la posibilidad de una libre acción de Dios con él y, por tanto, frente al Dios de una posible revelación material.<sup>177</sup>

Así, para el teólogo de Innsbruck es necesario explicitar la esencia del ser humano en su trascendencia al ser general, una suerte de análisis metafísico de la naturaleza del hombre. A esto lo denomina *antropología metafísica*, que de manera simultánea se constituye en una ontología general, en tanto la profundización en relación con la existencia del hombre conlleva una búsqueda del ser en general<sup>178</sup>.

En lo que compete al desarrollo de los contenidos de la ciencia, Rahner proponía la necesidad de una comprensión interdisciplinar, en el que los diversos conocimientos que intervienen en un fenómeno puedan aportar sus datos de manera concreta. A pesar de que considera que la cosmovisión científica no tiene los argumentos necesarios para plantear una crítica a la comprensión del mundo de la religión, la cual posee una superioridad debido a la originalidad y la anterioridad de sus argumentos, esto no significa que haya que pensar el mundo desde dos verdades <sup>179</sup>.

\*\*\*

La marcada influencia de estas corrientes de pensamiento permitirá a Ellacuría iniciar un camino en el cual sea posible construir una filosofía radical que tenga como punto de partida al ser humano y la realidad que lo circunda.

Así, se comienza a evidenciar en Ellacuría la búsqueda de integración de conocimientos de otras disciplinas a fin de proponer una comprensión más profunda del fenómeno

---

<sup>177</sup> Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 129.

<sup>178</sup> Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 79.

<sup>179</sup> Cf. Karl Rahner, «¿Es la ciencia una “confesión”?», en *Escritos de teología III. Vida espiritual-sacramentos* (Madrid: Taurus ediciones, 1961), 427-43.

humano. Así, a partir de esta época comienza a trabajar e incorporar temas referentes a la paleontología, antropología cultural y física, así como algunos autores que realizan estudios de este tipo desde el ámbito teológico<sup>180</sup>.

## **2. El hombre en los escritos juveniles de Ellacuría**

El marcado interés antropológico de Ellacuría en sus escritos juveniles se encuentra disgregado en muchos de sus textos y temáticas, en las cuales va tratando de entretejer los análisis con sus ideas acerca del hombre<sup>181</sup>, en procura de discernir cada vez con mayor precisión lo que conceptualmente pueda decirse de este, tratando de encontrar los elementos que le constituyen y le diferencian del resto de lo que existe. Si bien no hay un texto específico dedicado al desarrollo de la antropología, es posible inferir su preocupación por abordar con profundidad el tema del hombre a partir de una exploración a los textos que escribió durante esta etapa.

Así, llevará a cabo un análisis de las diferentes dimensiones del hombre, como de la manera en la que estas se articulan para lograr una comprensión más abarcante de lo que él denominó el *hombre total*. De esta manera, a partir de contraposición de conceptos como: completud-incompletud, animalidad-humanidad, objetividad-subjetividad, natural-sobrenatural, cuerpo-alma, busca establecer las características definitorias que le constituyen de frente a otros seres; toda vez que, por el hecho de que

---

<sup>180</sup> Desafortunadamente no se cuenta con fechas exactas de algunos de los escritos que refieren estos temas; no obstante, resulta plausible pensar que estos escritos corresponden a la época de estudio en Innsbrück -en los que ya Rahner realizaba y publicaba este tipo de trabajos interdisciplinarios-. En estos esquemas de Ellacuría se consignan análisis de textos de Teilhard de Chardin, Paul Overhage, Werner Heisenberg y Milic Capek, como ejemplos de algunos de los muchos libros que habrá leído durante este tiempo.

<sup>181</sup> Para el filósofo de San Salvador, y como será costumbre en la producción académica de su época, hombre es un concepto que incluye a los seres humanos de los distintos géneros, toda vez que etimológicamente deviene del latín *homo* y del griego *ἄνθρωπος* (*ánthropos*), ambos como referencia a individuos humanos sin distingo de su género, mientras que del latín *vir* y del griego *ἄνθρωπος* (*anêr*) deviene el concepto de seres humanos del género masculino. Y la consideración a respetar este concepto en un momento en que resulta más que necesario un cambio de paradigma tanto en el ámbito de lo conceptual como de las implicaciones que esto tiene en las dinámicas sociales se debe a una cuestión bastante específica, ya que, para Ellacuría las nociones de hombre, individuo, ser humano, sujeto y persona tienen aplicaciones muy particulares y diferentes en sus escritos conforme vaya desarrollando su antropología, como se podrá ir viendo a lo largo de este trabajo.

el hombre es ante todo un ser, resulta necesario partir de la idea de que el hombre completo es al mismo tiempo unitivo. Es por esto que: “los seres -todos los días lo vemos en los hombres- son más ‘ser’ en cuanto son más unos, sin desperdigarse ni ontológica ni psicológicamente”<sup>182</sup>. Por esto, la dispersión social y personal no es evidencia de lo múltiple, sino de un sesgo en la comprensión del ser y a la vez en la comprensión de lo humano.

En este sentido, el cine, la poesía, la ciencia misma<sup>183</sup> y principalmente la filosofía están en función de cimentar tanto esa visión de ser humano como lo que el hombre de manera concreta es, a la vez que con sus avances y desarrollo del conocimiento se vuelven manifestaciones auténticas del hombre completo<sup>184</sup>. En este sentido, dada la amplitud de ámbitos que deben tenerse en cuenta en lo que implica una concepción de lo humano, será necesario tomar en consideración los aportes que estas disciplinas puedan dar a fin de lograr una aproximación más abarcante y precisa.

### ***Evolución del hombre***

Uno de los ámbitos que Ellacuría dedicará a indagaciones para fundamentar su visión antropológica será el de las condiciones biológicas, físicas y químicas que permiten fundamentar la constitución del mundo y los seres vivos así como los principales indicios para comprender tanto la aparición como la evolución del hombre, de la misma manera que las condiciones materiales del individuo. En este sentido, gracias al estudio

---

<sup>182</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Ángel Martínez Baigorri, S.J. (1956)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 120.

<sup>183</sup> “[Los científicos] han circunscrito su campo muy loablemente, pero sin percatarse de que con ello han dejado fuera zonas muy importantes del misterio del hombre y de la realidad. ¿Va a quedar lo más humano del hombre fuera del campo del conocimiento verdadero y aun de la ciencia?” Ignacio Ellacuría, «Mentalidad científica y trascendencia (1964)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1964), 44, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C06-c06-.pdf>.

<sup>184</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Ángel Martínez, poeta esencial (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 151.

de las obras de Teilhard de Chardin<sup>185</sup> y de Karl Rahner<sup>186</sup> pretende llevar a cabo una sistematización de sus textos<sup>187</sup> para identificar los elementos paleontológicos que justifiquen el proceso evolutivo del hombre, en el que desde las formas más básicas de materia, se da la hominización como mutación de los caracteres externos, que ha permitido mutaciones distintas a las demás especies del planeta que pueden determinarse en distintos niveles u *hojas geológicas*<sup>188</sup> las cuales van dando pie a funciones cada vez más avanzadas de desarrollo biológico, así como de aquellas que van ejerciendo transformaciones que les permiten pasar a formas más organizadas de socialización <sup>189</sup> sin abandonar su condición de existente en forma de materia, desde y

---

<sup>185</sup> Merece la pena mencionar que el abordaje del influjo de Chardin en Ellacuría ha sido poco estudiado. Con excepción de Mora (2001) y Cerutti (2000), que al menos insinúan esta relación, el tema ha pasado inadvertido, en parte debido a que algunos textos que Ellacuría dedica a su compañero jesuita están aún inéditos y se trata de esquemas muy generales. Cf. José Mora Galiana, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica. En el XII aniversario de los asesinatos de la UCA* (Huelva: Diputación de Huelva. Servicio de Publicaciones, 2001), 52; Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, 51. Sin embargo, es relevante mencionar la determinación de Ellacuría por estudiar un autor que en su época cargaba varios cuestionamientos; en el ámbito científico, su supuesta participación en el fraudulento descubrimiento del hombre de Piltdown, y principalmente en el ámbito teológico católico por sus censuras por parte del Vaticano.

<sup>186</sup> Cf. Ellacuría, «Hominización».

<sup>187</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Origen del hombre parte I: La aparición del hombre» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f.), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-01-.pdf>; Ignacio Ellacuría, «Origen del hombre parte II: El hombre como término de la evolución del ser vivo» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f.), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-02-.pdf>; Ignacio Ellacuría, «Origen del hombre parte III: La materialidad del hombre» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f.), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-03-.pdf>; Ignacio Ellacuría, «Teología del medio divino (1957)», en *Escritos teológicos Tomo IV*, ed. Aida Estela Sánchez, vol. 28, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2002), 297-330.

<sup>188</sup> Esta expresión refiere a la metáfora utilizada por Teilhard de Chardin de hojitas geológicas o *human Sheets*; “tres hojas o capas curvilíneas sucesivas, incrustadas la una en la otra”, en la que cada una “contiene tipos humanos que pertenecen a estadios anatómicos y geológicos distintos”. Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, 5ª ed (Madrid: Taurus Ediciones, 1965), 149, 151.

<sup>189</sup> Cf. Ellacuría, «Origen del hombre parte I: La aparición del hombre»; Ellacuría, «Origen del hombre parte II: El hombre como término de la evolución del ser vivo».

con la materia, lo que le permite una vida material en tanto sustrato de sus condiciones vitales<sup>190</sup>.

Así, el ser humano pertenece a la especie animal y sigue de alguna manera sus instintos animales, por ejemplo, en lo que compete a la lucha por la vida<sup>191</sup>, lo que de alguna manera imposibilita al menos parcialmente realizar su proceso de divinización. En el animal se da una imbricación en la satisfacción de sus necesidades y la vida, ya que la posibilidad de vivir depende de la posibilidad de satisfacer estas necesidades - condiciones objetivas para vivir-. Esta indiferenciación entre necesidades y vida en el animal adquieren en el hombre un carácter más específico, ya que las necesidades objetivas que también condicionan su vida al igual que el animal se entienden de una manera más compleja: es el sentimiento de lo necesario, que al ser imperativo se constituye en imposición, ya que al querer vivir, busca superar las necesidades biológicas objetivamente determinadas aceptando subjetivamente esas condiciones para seguir aceptando su querer vivir<sup>192</sup>. Así, el hombre uno y total es alma y cuerpo, en donde la materia está emparentada con el espíritu; y en la búsqueda de una solución al tema de la pluralidad de la que deviene su complejidad, afirma la corporalidad como un momento de la realización del espíritu.

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

---

<sup>190</sup> Cf. Ellacuría, «Origen del hombre parte III: La materialidad del hombre».

<sup>191</sup> Ignacio Ellacuría, «Filosofía de la religión en Bergson (1960-1961)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 368.

<sup>192</sup> Ellacuría, «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de “Meditación de la técnica” (1961)», 442.

manifestación externa de un proceso que hunde sus raíces en la situación interior del hombre:

[l]a máxima diferencia esencial en lo finito se da entre el espíritu y el no espíritu, entre la trascendencia de la amplitud indefinida como condición de posibilidad de la vida más primitiva del hombre y la finitud por principio del horizonte consciente, finitud que se oculta a sí misma. Si se da esa trascendencia, se da el hombre; si no se da, tenemos el animal, por muy inteligente que parezca.<sup>193</sup>

A partir de lo anterior queda evidente que en este momento del pensamiento, hominización y evolución son conceptos relacionados, pero no son sinónimos; ya que desde esta perspectiva la evolución como proceso histórico que va de lo material al espíritu engloba el proceso de automovimiento (biológico) – autosuperación (espiritual) – autotrascendencia (divina), en el que la materia como *espíritu congelado*, de manera discontinua y condicionada tiende en dirección al espíritu, en el que aparece este *primer hombre*, que -a pesar de que no es posible determinar de manera cronológica el momento de su aparición- va configurándose históricamente hacia una búsqueda que le determina en su ser, en tanto “es todo el hombre quien se siente impelido por una inquietud que le desasosiega y le urge por entero”<sup>194</sup> y que en la consciente finitud de su existencia busca respuestas a la pregunta por el devenir de sí mismo y lo que le rodea.

Así, el devenir de lo finito es “el activo acercamiento asintótico a lo más alto”<sup>195</sup> es autosuperación y autotrascendencia: el sujeto, al realizar el acto de conocer opera un proceso a manera de espiral de autosuperación, que en función de la posesión del ser se convierte también en autotrascendencia real, en tanto determina “que lo producido

---

<sup>193</sup> Ellacuría, «Hominización», 362.

<sup>194</sup> Ignacio Ellacuría, «El despertar de la filosofía (1956)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 50.

<sup>195</sup> Ellacuría, «Hominización», 348.

es recibido por el mismo sujeto al que determina”<sup>196</sup>. Así, el absoluto ser, al ser causa del movimiento en tanto automovimiento, resulta ser la causa primera de la realidad, y por lo tanto, del devenir.

Este proceso dinámico le permite trascender su propia realidad, y de la misma manera generar un proceso de autotranscendencia activa la cual puede explicar -a partir del automovimiento y la autosuperación- el proceso evolutivo sin la intervención del ser superior en diferentes momentos tales como la creación de las almas individuales. Es por esto por lo que el hombre naturalmente es un ser ligado a lo trascendente, de suerte que el hombre irreligioso sea incompleto, a pesar de que en alguna medida sea absoluto, dado que se encuentra “suelto de su propia vida, de las cosas y de los demás”<sup>197</sup>.

A partir de esto, un ente finito puede producir más de lo que es, y: “puede llegar en ocasiones a [generar] una nueva esencia”<sup>198</sup>. De esta manera, “la hominización supone, en el proceso del devenir, un salto esencial, cualitativo, una autotranscendencia de grado hasta entonces no dado”<sup>199</sup> en tanto proceso biológico en el que los progenitores producen seres de su propia especie, pero también permite procesos en los que se producen seres cualitativamente diferentes (individuos que engendrarán a su vez otros individuos).

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

---

<sup>196</sup> Ellacuría, «Hominización», 355.

<sup>197</sup> Ignacio Ellacuría, «Sobre la irreligiosidad (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 274.

<sup>198</sup> Ellacuría, «Hominización», 357.

<sup>199</sup> José Avelino De La Pienda, *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia* (Oviedo: Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones, 1982), 293.

Ellacuría insiste reiteradamente en este aspecto en la alegoría bíblica de que “el hombre procede de la tierra”<sup>200</sup>; afirmando con esto su unidad e inequívoca relación total con lo material: si el hombre es unitivo, esto significa necesariamente que su constitución espiritual es también *tierra*; no es un ángel, ya que su terrenalidad trae consigo una condición material ineludible; pero tampoco es un animal, en tanto posee una experiencia trascendental a priori. Por lo tanto, el hombre es, entonces, “substancialmente uno y a esta unidad se orienta y subordina ontológicamente la pluralidad que hay en él”<sup>201</sup>. Así, la unidad imposibilita una comprensión escindida dualista del ser humano, pero la pluralidad permite distinguir el alma inmaterial y creada del cuerpo; principalmente porque como lo afirmará Rahner, la corporeidad “es necesariamente un momento de su espiritualización, no algo ajeno al espíritu, sino un momento limitado dentro de la realización del propio espíritu”<sup>202</sup>.

De esta manera, “[u]na es la esencia humana. Si nuestro ser personal, aprovechadas todas las luces que vienen de fuera, se reconcentra sobre sí, ahonda en estas aguas olvidadas que encierran secretos admirables, entonces se acercará a la esencia humana que una vez poseída y mostrada arrastrará a los demás”<sup>203</sup>. La esencia humana es, entonces un ideal a alcanzar que se logra a partir de un proceso de introspección en la singularidad del ser individual.

Habida cuenta de lo que se ha presentado, es posible identificar en la propuesta filosófica de Ellacuría el desarrollo de una suerte de evolucionismo teleológico que comprende el proceso evolutivo de la creación desde una perspectiva ascendente que tiende a un punto de culmen. Si bien Ellacuría apenas menciona la noción teilhardiana

---

<sup>200</sup> Cf. Ellacuría, «Hominización», 333, 334, 338, 340.

<sup>201</sup> Ellacuría, «Hominización», 333.

<sup>202</sup> Karl Rahner y Paul Overhage, *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre* (Madrid: Aldus S.A, Artes Gráficas, 1973), 55.

<sup>203</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 155.

de “punto omega”<sup>204</sup>, sí concibe en esta etapa una orientación esperanzadora de cuanto existe hacia un constante perfeccionamiento y mejoramiento de las condiciones biológicas del planeta y del ser humano.

### ***La vida como verdadero ser del hombre***

El tema más recurrente en estos escritos de juventud de Ellacuría es sin lugar a duda el de la vida, en su sentido más amplio, pero de manera directa la vida humana como expresión directa del ser. Vida es “vivencia unitaria y personal de la esencia unificada del mundo y su historia”<sup>205</sup>. En este sentido la vida humana adquiere en Ellacuría una visión unitiva: como el ser es uno y la vida deviene del ser, entonces la vida es también una. De esta manera, la vida es en esta interpretación un hecho radical para cada uno ya que es lo primero que puedo constatar, y que se convierte en “la realidad más indudable y primaria”<sup>206</sup>. Además, es una necesidad radical, distinta a las otras necesidades que condicionan el poder vivir, ya que “vivir es necesidad en cuanto es principio radical de otras necesidades”<sup>207</sup>, ejercida desde la libertad y la voluntad, en tanto no es impuesta, en el sentido en que nadie está obligado a querer vivir. En las necesidades que condicionan el poder vivir, al estar condicionadas a exigencias biológicas y personales se escapan de las posibilidades de ser transformadas o resignificadas.

Ellacuría ha encontrado un amplio acervo conceptual en el vitalismo biográfico de Ortega, el cual a pesar de despertar algunas preocupaciones por su antropocentrismo radical y haber dejado de lado la idea de Dios en los sistemas filosóficos, plantea una filosofía personal e interior que permite el descubrimiento de las profundidades de la

---

<sup>204</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid: Taurus Ediciones, 1963).

<sup>205</sup> Ellacuría, «Ángel Martínez, poeta esencial (1958)», 130.

<sup>206</sup> Ellacuría, «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de “Meditación de la técnica” (1961)», 483.

<sup>207</sup> Ellacuría, «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de “Meditación de la técnica” (1961)», 440.

vida personal, ya que las ideas, al estar asentadas en las creencias, poseen un sentimiento metafísico que se encuentra en lo más íntimo de la vida de cada ser humano, que en la filosofía orteguiana se puede comprender como afán de vida racional, que exige la búsqueda de la luz y la razón.

La filosofía de Ortega también le ha permitido sostener la unidad de la vida humana<sup>208</sup>, que a través de los diferentes momentos históricos permite una comprensión de la finalidad en la que sus actos manifiestan el proyecto total de vida de cada ser humano. Así, el presente está condicionado por el pasado y a su vez condiciona el futuro que está por suceder; pero de la misma manera al ser el presente un bosquejo proyectivo del futuro, la vida resulta ser una fuerza que al salirse de sí va realizando ese proyecto constantemente.

[T]odo lo que el hombre haga, todo lo que sea su vida es el resultado de su yo presente en el mundo y de su yo actuante en el mundo [...] Esta es nuestra ontológica y necesaria condición: nuestra vida se amamanta tanto del propio yo como del mundo que rodea a ese yo.<sup>209</sup>

Esta unidad no se ve alterada por aquellas manifestaciones contrarias a la verdadera vida, las cuales aparentan expresar formas diversas, pero al entenderse contraproducentes no es posible sostener su coexistencia. Así, al analizar la obra poética de Ángel Martínez, afirma:

[l]a vida falsa y la vida auténtica no son dos formas diversas de una misma vida, sino que son dos cosas esencialmente distintas: frente al anuncio, la inmutable entrega de sí mismo a sí mismo, a los otros y a las cosas; frente a los escaparates, la reconcentrada verdad de un ser escondido, pero operante. Mostrar el paso a

---

<sup>208</sup> Cf. Ellacuría, «Ortega y Gasset, desde dentro (1956)», 32.

<sup>209</sup> Ignacio Ellacuría, «Ausencia y presencia del cristiano en el mundo (1958)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1958), 1, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C14-c02-.pdf>.

la verdadera vida, por la muerte de la falsa, es misión de todo poeta genuino, de éste muy particularmente. Vida de los individuos y vida de las civilizaciones, vida natural y vida sobrenatural, vida actual en que resuena una historia determinada y condicionante; todo en busca de una interpretación esencial del ser del hombre en el tiempo y la eternidad, y del ser de los grupos sociales que se reparten el mundo.<sup>210</sup>

Unido a lo anterior, la vida humana está íntimamente ligada en esta época al problema religioso. La vida humana lo es en su sentido más profundo cuando es cristiana<sup>211</sup>; en el sentido en que la búsqueda por las profundidades más íntimas, cada ser humano encuentra que la religión es un elemento constitutivo de su propia vida<sup>212</sup>, y la religión el estrato más profundo y total de cada ser humano<sup>213</sup>. Es el fracaso como manifestación de imposibilidad de apropiarse de la vida en su totalidad el que conduce ya sea a la desesperación o bien a la trascendencia a un ser que marca una diferencia significativa en la comprensión de la vida como apertura.

Es por esto por lo que Samour considera que la filosofía de Ellacuría es “una filosofía vinculada a la vida, con un profundo sentido humanista, que busca la máxima posesión de la verdad para humanizar la propia vida y la de los otros [...]”<sup>214</sup>. De hecho, para Samour, Ellacuría va más allá del pensamiento de Zubiri al plantear que el horizonte y el objeto de la filosofía son manifestación de una cuestión vital para responder vitalmente a la situación concreta que enfrenta<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> Ellacuría, «Ángel Martínez, poeta esencial (1958)», 137.

<sup>211</sup> Ignacio Ellacuría, «Marcelino, pan y vino (1957)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 114.

<sup>212</sup> Cf. Ellacuría, «Ortega, existencia desligada (1958)», 266.

<sup>213</sup> Ellacuría, «Sobre la irreligiosidad (1958)», 272.

<sup>214</sup> Héctor Samour, «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», *ECA: Estudios Centroamericanos* 69, n.º 737-738 (2014): 155, <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.

<sup>215</sup> Cf. Samour, «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», 2014, 158. Para Samour, esto es una constante en el pensamiento de Ellacuría; sin embargo, trataremos de argumentar que el punto de partida va a variar de acuerdo a cada una de las etapas de su pensamiento; ya que al inicio

Historia vital y producción filosófica, por lo tanto, en Ellacuría están condicionadas mutuamente, y su interconexión permite la integración de la filosofía, que precisamente por esta razón debe ser histórica, no como una reducción de su quehacer, sino como una orientación certera. Esta posición permite también, a juicio del autor, enfatizar la historicidad del ser del hombre, en la que el filósofo, desde los criterios y cuestionamientos de su propio tiempo ha buscado profundizar las temáticas que requiere resolver, para comprender también su propia existencia, y la de los que le rodean.

A partir de lo anterior, la filosofía es consecuencia de una *necesidad vital* en tanto es todo el ser humano que se siente movido a resolver una inquietud intelectual en la que se pretende analizar su propia cosmovisión para replantear una nueva manera de comprender lo que le rodea, así como iluminar el comportamiento humano. Estamos ante una concepción profundamente historizada de la vida humana, en la que, sin caer en un vitalismo histórico, integra y enriquece la noción de vida con la historia para lograr comprender la riqueza del decurso vital. La vida es historia en su sentido más profundo.

Ellacuría tiene una especial preocupación por la historicidad de la vida de los filósofos a partir de los cuales realiza su reflexión. Estos filósofos pueden ser comprendidos de mejor manera en la medida en la que se escrute su historia de vida y las circunstancias -en el sentido orteguiano- que han hecho posible esta reflexión. De esta manera,

es imposible la intelección de un sistema filosófico, en toda su proyección de respuesta mental a un problema enfrentado con autenticidad y aun con trágico dramatismo, sin internarse en la historicidad, al menos condicionante, de la vida

---

se puede identificar un profundo interés por la noción de vida, y por justificar esta como punto de partida del ser del hombre, pero en una segunda etapa el tema de la vida queda reducido a su mínima expresión y subsumido en el conjunto de su pretensión de elaborar una Antropología filosófica, como se expondrá en el capítulo siguiente.

del filósofo en cuanto tal y de su filosofía como resultado de una vida filosófica, de un filosofar personal.<sup>216</sup>

Por tanto, “[e]l nivel donde se encuentra el ser del hombre es en el yo total que integra a los dos bajo forma de vida”<sup>217</sup>. La vida humana es la realidad radical y por lo tanto el verdadero ser del ser humano, en tanto expresión de su profundidad y ultimidad. En este sentido, Ellacuría asume conceptos clásicos de la filosofía Antigua y Medieval, pero los sitúa en un contexto específico, los impregna de realidad; dándoles un nivel de concreción capaz de ceñir el ejercicio filosófico a las situaciones de un contexto específico, pero al mismo tiempo primario y radical.

En esta línea la captación y posesión del ser de las cosas no se logra ni por abstracción de la realidad concreta y vital, ni por una ideación intelectualista donde se sustituya la realidad existencial de las cosas por ideas y conceptos abstractos. Tampoco supone un empirismo o sensualismo donde se identifica la apariencia sensible de las cosas con su esencia. Es una captación concreta y vital de la esencia viva de lo existente, que supone una actitud y un modo de vida que permiten posesionarse del ser que se manifiesta en la experiencia vital.<sup>218</sup>

Este nivel de concreción de la vida en su reflexión antropológica le permite al filósofo de San Salvador efectuar una superación del idealismo que subyace a la reflexión sobre el ser, al punto de que opera un discurso que pone en marcha una interacción entre metafísica y realidad. Es por esto que: “La vida misma es el fundamento de la existencia y no la metafísica entendida como el mundo de las ideas, de la razón. La vida se convierte en la realidad para el hombre, que debe acrecentarla, que debe vivirla de

---

<sup>216</sup> Ellacuría, «El despertar de la filosofía (1956)», 48.

<sup>217</sup> Héctor Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica* (Valencia: Tirant Humanidades, 2019), 69.

<sup>218</sup> Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*, 35-36.

manera total, asumiendo la historia, su propia historia para construirla de manera responsable”<sup>219</sup>.

Es por lo anteriormente esbozado que es posible inferir que, como lo menciona Dussel, el de Ellacuría es un “vitalismo metafísico en ciernes”<sup>220</sup> que sin caer en relativismos o irracionalismos integra las tesis del vitalismo para comprender la centralidad de la vida en la idea del hombre, al introducir dentro de esta comprensión en lo estrictamente metafísico una componente ética<sup>221</sup> que, además de orientar la condición humana, la constituye como parte del dinamismo que le es propio. Por eso, “La vida humana es [...] una tarea esencialmente ética. No en el sentido de vivir conforme a normas, sino en el sentido de hacer ética la existencia misma” <sup>222</sup>.

En este sentido, la comprensión ética de la vida humana coloca en el ámbito propio de la metafísica del dinamismo de lo humano la opción humana, que se convertiría en consecuencia en una opción humanizadora, tanto del yo como de los otros que están implicados en las circunstancias vitales que comparten. Hay aquí, entonces, un ser mediado y proyectado por el punto de partida y orientación que los humanos quieran dar a su existencia, una existencia comprometida con el ser y lo que está fuera de este.

---

<sup>219</sup> Ronald Gilberto Carrillo-Salvador, «El sentido filosófico de la vida en el pensamiento existencialista: Una lectura desde Ellacuría», *Teoría y praxis*, n.º 32 (2018): 44.

<sup>220</sup> Dussel, «¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría», 164.

<sup>221</sup> Esta temática resulta relevante en tanto coincide con la idea del posicionamiento ético-político de la construcción metafísica que hace Ellacuría de su realidad histórica aportada por Romero (Cf. José Manuel Romero Cuevas, «Humanismo, historia y crítica en Ignacio Ellacuría», en *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, ed. Jörn Rüsen y Oliver Kozlarek (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009), 132.), y además con el reciente aporte de Juan Nicolás acerca de la matiz moral que Ellacuría lleva a cabo a partir de la noología zubiriana Cf. Juan Antonio Nicolás Marín y Fernando Lautaro Ramírez, «Transformación moral de la formalidad de la aprehensión de realidad. De Zubiri a Ellacuría» (s. f.) con la novedad de que a pesar de que ambos llevan a cabo esta propuesta en los textos más maduros del filósofo de San Salvador, aquí se esboza esta influencia ya desde sus escritos más tempranos.

<sup>222</sup> Ignacio Ellacuría, «Relación hombre-Dios» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f.), 2, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C02-c05-01-.pdf>.

### 3. Ellacuría y el humanismo

Los estudiosos sobre el pensamiento de Ellacuría no dudarían en catalogar sus escritos y su vida como los propios de un humanista<sup>223</sup> debido a su profundo compromiso humano ligado a una preocupación por desvelar los problemas más radicales del ser humano, entre los que se encuentran el de la vida como fundamento, el fenómeno de la religiosidad, la integración de los distintos saberes en este tema, y específicamente en lo que compete al interés de este apartado, la construcción filosófica que ha llevado a cabo en sus escritos juveniles desde este posicionamiento humanista.

Sin embargo, resulta tarea necesaria dibujar las principales líneas en las que sus escritos presentan el humanismo, así como la orientación que él ha querido ofrecer a esta temática. Valga mencionar desde un principio que -como resulta habitual en el progreso intelectual de cualquier pensador- Ellacuría irá progresivamente encaminando su reflexión hacia ámbitos más específicos con el pasar de los años, en donde es posible identificar una construcción inicial del humanismo cristiano relacionado directamente con el cultivo de las artes y las letras como influencia directa de sus maestros Espinosa Pólit y Ángel Martínez, que irá transformándose hacia una construcción más filosófica desde el raciovitalismo sin abandonar esta configuración inicial más de corte religioso.

Visto desde esta óptica, la evidente preocupación por el tema humano permite comprender inicialmente cómo en una época en la que el discurso humanista antropocentrista entra en una profunda crítica por parte de diversos sistemas como la escuela de Frankfurt con la dialéctica de la ilustración, el existencialismo y la filosofía

---

<sup>223</sup> Cf. Ricardo Falla, «Subiendo a Jerusalén (Semblanza)», en Ignacio Ellacuría, *«aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 27. Exceptuando algunos pocos textos dedicados a justificar esta afirmación del humanismo de Ellacuría y que serán utilizados en este apartado, merece la pena señalar el casi ausente abordaje de esta temática en los estudios ellacurianos. En este sentido resultan relevantes las investigaciones de Adriana Arpini, a quien seguimos en este apartado, y que dedica varios textos a señalar la relación de Ellacuría con el humanismo latinoamericano, de ahí que, a pesar de que su trabajo está centrado en el análisis de los textos más maduros de Ellacuría este apartado seguirá varios de sus propuestas en función de constatar los inicios del humanismo en la reflexión juvenil del filósofo de San Salvador. Cf. Arpini, «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX».

heideggeriana, así como la pretensión de la muerte del sujeto como expresión del anti-humanismo<sup>224</sup> que buscan objetivar al ser humano al punto de convertirlo en objeto de estudio de las diferentes disciplinas científicas. No obstante, es posible identificar algunas articulaciones filosóficas que permiten ofrecer pistas para un humanismo capaz de proponer una perspectiva superadora de estos paradigmas.

### ***El humanismo en el proyecto ilustrado de la modernidad***

Históricamente entendido, el humanismo se afinca en el mundo occidental en los orígenes de la modernidad ilustrada, momento en la que la noción de libertad resulta ser el factor unificador de este proyecto socio-político-intelectual esbozado por los pensadores de la época, vehiculado por la razón y llevado a cabo desde un aspecto tanto teórico como práctico<sup>225</sup>. Así entendido, se trata de la consecución de un ideal de progreso desde el cultivo de las artes y las letras con un marcado interés por dotar de iluminación a los distintos ámbitos de la cultura y la sociedad, lo que conllevaría una exaltación del ser humano y su dignidad en los distintos ámbitos del conocimiento.

Sin embargo, a la base de este discurso de búsqueda de los ideales modernos opera una matriz moderna que permea conceptualmente tanto las interrogantes como los modos en los que se han abordado estos interrogantes en el mundo occidental, y que consiste en:

la estructuración de argumentos (eurocentrados), asentados en binarismos con implicaciones antropológicas (como los de pensamiento/naturaleza, razón/cuerpo, ser/tener, cultura/raza, civilizados/salvajes, hombre/mujer, blanco/negro) y posicionamientos epistemológicos en torno de la configuración de saberes acerca de lo humano (homogeneizado) con pretensión de validez

---

<sup>224</sup> Carlos Beorlegui, *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana* (Granada: Editorial Comares, 2021), 283.

<sup>225</sup> Cf. Juan Antonio Nicolás Marín, «Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna», en *Evaluando la modernidad*, ed. Juan Antonio Nicolás Marín y María José Frápoli (Granada: Comares, 2001), 79-105.

universal. Estas implicaciones además se encuentran en tensión con articulaciones políticas concretas.<sup>226</sup>

Así, la matriz moderna eurocentrada tiene la pretensión de dar cuenta de la totalidad de la historia, con un valor científico desde una categorización antropológica hegemónica que orienta el discurso hacia la consecución de un proyecto que tiende a proponer una comprensión universalista del sujeto humano como ser racional, dejando al margen la corporalidad y otras formas mediante las cuales el sujeto humano ejerce su presencia en el mundo. Además, esta trama antropológica se ofrece al margen de los acontecimientos, la historia y las diferencias que se pueden identificar entre los seres humanos.

Y a pesar de que algunas filosofías pusieron en tela de duda los presupuestos, las mediaciones y las contradicciones de esta época a partir de un diagnóstico de su época, como la dialéctica marxista, la genealogía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, estas críticas persistieron, pero como una crítica inmanente a la modernidad, de tal manera que en la historia de la filosofía moderna, es posible identificar algunos autores que resuelven las cuestiones antropológicas a partir de una crítica a los métodos y opciones teóricas de su época y proponen discursos antropológicos que rompen, desde la periferia, las estructuras conceptuales y los modos de comprender al sujeto, la naturaleza humana y las instituciones que lo rigen en la sociedad.

Es dentro de este contexto de tensiones ideológicas en el que los diversos humanismos llevan a cabo el desarrollo de sus temáticas, las cuales estarán en función ya sea de seguir los parámetros establecidos en la modernidad ilustrada, o bien de ofrecer alguna ruptura con estos como forma de crítica a las estructuras de pensamiento establecidas. Así, “junto a un humanismo de rasgos conservadores, se abre paso un humanismo progresista que entiende la historia como crecimiento y realización de lo humano como

---

<sup>226</sup> Arpini y Ripamonti, «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía», 73.

tarea ilimitada orientada al porvenir”<sup>227</sup>. Esta diversidad de propuestas que con el pasar del tiempo irán adjudicándose el apelativo de humanismo ofrece una serie de elementos conceptuales difíciles de abarcar en una definición, pero que pueden al menos ser interpretados desde algunos ejes articuladores.

El humanismo en sentido amplio puede ser considerado como una constante reflexión sobre el ser, el quehacer, la identidad naturaleza y condición humana que más allá de una Antropología filosófica en sentido estricto, se lleve a cabo como una reflexión sobre las teorías que lo explican y su lugar en el mundo que él mismo construye. Es, por tanto, una aproximación al ser humano más allá del lente filosófico para buscar la manera de observarlo y comprenderlo desde las diferentes aristas que se puedan integrar.

Es este contexto de imbricación entre el ser humano y su capacidad de buscar respuestas el que ha permitido que se originen diferentes formas de responder a estas cuestiones, dentro de las que se pueden señalar al pensamiento filosófico como uno de los ejes más relevantes. De esta manera, antes del inicio de esta disciplina es posible identificar un pensamiento filosófico sobre el ser humano que puede denominarse *antropología implícita, criptoantropología*<sup>228</sup>, o bien, “filosofía del hombre”<sup>229</sup>. Estos estadios previos al origen de la Antropología filosófica estuvieron marcados por una búsqueda profunda y sistemática desde los insumos propios de cada grupo cultural de lo que debe entenderse como ser humano para dar respuesta a las principales cuestiones que rodean la existencia de los individuos y los grupos sociales. Estas criptoantropologías se caracterizaron por estar situadas como un apartado entre varios que dependía del sistema filosófico de turno, lo que traía consigo una visión temática y

---

<sup>227</sup> Adriana Arpini, «Humanismo», en *Diccionario del pensamiento alternativo*, ed. Hugo Biagini y Andrés Roig (Buenos Aires: Biblos, 2008), 275.

<sup>228</sup> Cf. Michael Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Freiburg/München: Alber, 1962).

<sup>229</sup> Cf. Beorlegui, *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*.

no problemática de la realidad humana<sup>230</sup> y por tanto una falta de la especificidad de lo humano.

Así, se proponen en el continente europeo modos de racionalidad que ponen por delante al ser humano; y por su parte, el pensamiento latinoamericano ha realizado un ejercicio de sospecha de esta racionalidad; por ejemplo, la producción ensayística de algunos pensadores latinoamericanos que desde el siglo XIX ponen en duda las cimientos epistemológicas del humanismo moderno y dan pie a un *humanismo crítico nuestroamericano* en el que se plantea la necesidad de una alternativa que más allá de la razón, explore el ámbito de lo imaginario para potenciar lo humano, incluya la diversidad de contenidos y criterios, así como la búsqueda de un asidero histórico que funcione como crítica a la realidad <sup>231</sup>.

Desde estas coordenadas, y a partir de la preocupación por lo humano, tanto desde la música y el arte, como desde la literatura, la filosofía y el abordaje científico del cuerpo se desarrolla una corriente de pensamiento marcadamente antropocéntrica. De esta manera,

el humanismo se esfuerza por responder ciertas preguntas: ¿cómo son los hombres?, ¿cómo deben ser en cuanto a su dignidad?, ¿cuál es el modo de convivencia social u organización política que privilegia el ejercicio de la autonomía? Es, por tanto, a la vez una antropología, una moral y una política. Como antropología supone un estudio acerca de la subjetividad, es decir, una reflexión sobre las condiciones y las prácticas, materiales y simbólicas, a través de las cuales o en oposición a las cuales emergen formas concretas, singulares y/o colectivas, de afirmación del/los sujeto/s. Como moral implica un análisis de los modos de entablarse las relaciones consigo mismo y con los otros, es decir, de las formas de autoafirmación y de reconocimiento de la diversidad. En tanto

---

<sup>230</sup> Cf. Beorlegui Rodríguez, «El problema antropológico desde la óptica de la liberación», 100.

<sup>231</sup> Cf. Arpini, «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo».

política involucra una investigación acerca de las estrategias de organización y de transformación de la 'gramática social', según un criterio que favorezca la integración de lo diverso y la afirmación más plena de los sujetos.<sup>232</sup>

Esta consideración parte directamente del contexto social y político de cada una de las épocas en la que se lleve a cabo esta reflexión. Es así como en la reflexión contemporánea, y concretamente en el ámbito centroamericano algunos autores han propuesto la necesidad de un *nuevo humanismo* o *humanismo emergente*, redefinido y compatibilizado con las ciencias biológicas, la informática y la globalización<sup>233</sup>. Esto implica, además una aproximación interdisciplinaria en la que los aportes del conocimiento de otros saberes permita integrarse para propiciar una idea de ser humano que responda a estos conocimientos. Es así como:

el Nuevo Humanismo se afirma sobre todo como una reflexión existencial profunda sobre la condición humana, pero partiendo de un conocimiento objetivo, verificable en forma independiente y racional; se aleja así de toda especulación filosófica abstracta y metafísica, propia de casi todas las formulaciones humanistas del pasado.<sup>234</sup>

Así considerado el humanismo moderno, sus distintas manifestaciones, exigencias, debilidades y especificidades en el ámbito filosófico en tanto Antropología filosófica y sus estadios previos, es posible ofrecer algunas pistas que permitan situar el pensamiento de Ellacuría dentro de este amplio espectro humanístico, lo que implica “desplazar la cuestión desde el objeto considerado –el humanismo– hacia el sujeto que

---

<sup>232</sup> Arpini, «Diversidad y Reconocimiento: para una revisión del humanismo. Pico della Mirandola y Bartolomé de las Casas», 2-3.

<sup>233</sup> Claudio Gutiérrez Carranza, *Ensayos sobre un nuevo humanismo. Genes y memes en la era planetaria* (San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2006), 9.

<sup>234</sup> Miguel Baraona Cockerell, «El humanismo como narrativa cambiante y esencial sobre nuestra naturaleza humana», en *Humanismo, complejidad e interdisciplina*, ed. Miguel Baraona Cockerell (Heredia: EUNA, 2022), 54.

se pregunta por el hombre”<sup>235</sup>, de suerte tal que sea posible identificar la orientación inicial de este pensador y su aporte al humanismo del siglo XX.

### ***El humanismo del joven Ellacuría***

Es dentro de este marco de constante construcción del humanismo moderno y de búsqueda de caminos que permitan una comprensión más precisa del ser humano en el que es posible situar los esfuerzos de la reflexión del joven Ellacuría, quien llevará a cabo estudios rigurosos de los clásicos como Homero, Cicerón, Sófocles, Cervantes, Virgilio, Luis de León y Juan de la Cruz de manos de Espinosa. Gracias a sus enseñanzas, el joven estudiante de Cotocollao comprenderá al humanismo como una síntesis elevada de conocimientos que hacen posible el desarrollo y la comprensión del hombre como un ser superior al resto de elementos del mundo.

Por esto, el humanismo es inicialmente un proceso intelectual que permite el perfeccionamiento de los hombres y de la propia vida personal, que a su vez hace posible que los grupos sociales se enriquezcan y tiendan a su mayor desenvolvimiento. Es por esto que el humanismo es una suerte de luz que permea las situaciones humanas y les permite una adecuada consecución de su realidad. Por esta razón considera que se trata de:

tener las facultades desarrolladas y fáciles de ensamblarse para el enfoque universal de la vida y saber, primero en los autores y después en la experiencia personal, que ésta es compleja, que tiene muchos recodos en que la luz intelectual no entra y que es preciso adivinarlos por una periferia sensitiva, resultado de un hombre completo en sí y afinado para la reacción externa.<sup>236</sup>

Visto desde esta perspectiva, hay una comprensión universalista de los valores humanísticos, los cuales permiten a toda la humanidad en su conjunto, en tanto se guíen

---

<sup>235</sup> Arpini, «Diversidad y Reconocimiento: para una revisión del humanismo. Pico della Mirandola y Bartolomé de las Casas», 3.

<sup>236</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 27.

por la iluminación del conocimiento intelectual, la consecución de sus ideales que devendrían en la completud de lo humano. Pero unido íntegramente a esto se encuentra la idea de que lo humano construye el humano, en el sentido en que si bien es cierto que Ellacuría considera que el conocimiento de los seres humanos particulares no es alcanzable<sup>237</sup>, hay una serie de condiciones que hacen que el ser humano se constituya como tal: razones biológicas<sup>238</sup>, pero principalmente razones psíquicas, en tanto establece la superioridad intelectual del género humano de frente al resto de la naturaleza, lo que le ha permitido la incursión en ámbitos como el arte, la música, la literatura, y el cine entre muchos otros. De esta manera, se trata en primer lugar de una integración armónica de saberes y conocimientos que van enriqueciendo la humanidad y la van conduciendo a su culmen.

Y en segundo lugar, no basta con que estos conocimientos se reduzcan al ámbito meramente intelectual, sino que deben integrarse en la forma de vida de quien ha tenido la posibilidad de acceder a estos conocimientos, y por tanto implementarlos en las situaciones concretas de la vida<sup>239</sup>. De esta manera, la vida intelectual mediante el acercamiento a las fuentes del conocimiento del mundo occidental, pero también el enriquecimiento de esta con el cultivo de las ciencias, las artes y las letras forman un conglomerado de saberes que acrecientan la cultura contemporánea y que la conducen a una constante condición superior de acrecentamiento de los valores humanos.

Es por esto por lo que el humanismo tiene por cometido la radicalidad de lo humano, lo que significa que dentro del amplio margen del conocimiento de lo que tiene frente a sí es necesario destacar aquellos que permiten un descubrimiento profundo de lo que constituye al hombre, ya que es a partir de estos que es posible comprender la realidad

---

<sup>237</sup> “[...] no es posible un conocimiento individual de todos los seres humanos”. Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 155.

<sup>238</sup> “Un día me preguntaron si un cierto joven de numerosas y buenas cualidades que habló con orden, con lógica y con belleza había actuado como orador. Respondí sin titubeos que no. Y el motivo brotó al instante: es imposible que sea orador porque no es hombre”. Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 145.

<sup>239</sup> Cf. Ellacuría, «¿Quién es Ortega y Gasset? (1956)», 39.

que le circunda y de la que forma parte. Así entendida, esta radicalidad otorga una centralidad antropológica a partir de la cual se articulan todos los otros tipos de conocimiento.

Pero de manera más precisa, esta radicalidad de lo humano consiste en: “[l]a profunda persuasión de que lo humano -y qué de lo que es capital para el hombre no es humano- sólo se puede llegar a conocer si se logra un contacto total con ello”<sup>240</sup>. Esto significa que todos los diferentes tipos de conocimiento de la realidad parten y tienen a la base el conocimiento por el ser humano, y que, ante el conocimiento teórico, hay una prioridad de la experiencia y la vivencia, lo que se conoce debe estar en función la convivencia entre el hombre y los otros. Es una búsqueda por arraigar el conocimiento al ser humano y desprender de este los beneficios del conocimiento hacia el hombre, de ahí que más que pensado como un cúmulo de conocimientos, el humanismo es hacer vida la radicalidad de lo humano.

De esta manera, la integración de estos dos momentos, el conocimiento y la apropiación en la vida de estos, se convierte en la expresión más perfecta de humanismo, “la cima del humanismo”<sup>241</sup> en tanto tienden a la perfección de las condiciones intrínsecas del hombre y por consiguiente de su entorno, pero principalmente debido a que operan una superación de las categorías que están subsumidas en este tema, al punto de que, al darse una imbricación de estos elementos, sea necesario dar un paso más allá que permita precisar las formas en las que se entiende esta correlación. De ahí que las nociones de pensamiento, intelectualidad y conocimiento en tanto saber no corresponden a un complemento de la constitutividad de lo humano, sino que se encuentran subsumidas en lo que deba entenderse por vida, sentir e intelectualidad, nociones más integradoras del hombre. Así, el humanismo resulta ser una suerte de integración entre los elementos que constituyen al hombre total; un ser humano capaz

---

<sup>240</sup> Ellacuría, «Espinosa Pólit, Humanista (1962)», 24.

<sup>241</sup> Ellacuría, «Ángel Martínez, poeta esencial (1958)», 130.

de “constituirse en ideal del hombre nuevo”<sup>242</sup> al punto de que “lo espiritual y corporal se convierten en unidad integrada”<sup>243</sup>.

Así, por ejemplo, en el acercamiento a los textos de Luis de León y Juan de la Cruz, los “hábitos fríamente intelectuales” dan paso a la profundización de ámbitos que se escapan de la simple percepción cognitiva: “Urgía el sentir -no digo ya saber- que en la vida se dan realidades cuya complejidad sobrepasa el campo de iluminación propio de la inteligencia”<sup>244</sup>. Así, el vivir supera el pensar, en tanto la percepción del pensamiento resulta insuficiente para acceder a la totalidad de la problemática que engloba la vida de los hombres, al “hombre eterno”<sup>245</sup>. De esta manera, “la vida humana es irreductible a una fórmula filosófica y aunque entrar en ella, nos encontraríamos con el fracaso eterno de lo abstracto y de lo irreal que solo atiende para su percepción a la inteligencia, que quiere explicar la vida, dándole antes la muerte”<sup>246</sup>.

Esta superación del pensar por el vivir, saber por sentir, intelectualidad por sensibilidad tiene el propósito de escudriñar la complejidad y la hondura de lo humano, toda vez que adentrarse en la búsqueda de esta complejidad trae consigo la construcción o transformación del ser personal. Así, la erudición es un primer paso necesario que permite acceder a los datos del conocimiento, pero quedaría incompleto

---

<sup>242</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Bruselas 1958 saldo negativo (1958)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 260.

<sup>243</sup> Ellacuría, «El tomismo, ¿es un humanismo? (1961)», 393.

<sup>244</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 11-12.

<sup>245</sup> *Hombre eterno* es un concepto utilizado por Ellacuría en repetidas ocasiones para hacer referencia a la “síntesis elevada y comprehensiva de los otros hombres” (Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 12. Este concepto podría referenciar el libro de Gilbert Keith Chesterton *The Everlasting Man* publicado originalmente en 1925 y titulado homológicamente en su traducción al español al concepto que tratamos de ampliar. Resulta relevante este texto para los propósitos de este texto en tanto Chesterton pretende refutar las tesis de Herbert George Wells en *The Outline of History* que considera al hombre (y Jesús entre ellos) como producto azaroso de la evolución. En palabras de Chesterton: “He who holds the Christian and Catholic view of human nature will feel certain that it is a universal and therefore a sane view, and will be satisfied. But if he has lost the sane vision, he can only get it back by something very like a mad vision; that is, by seeing man as a strange animal and realising how strange an animal he is” (Gilbert Keith Chesterton, *The Everlasting Man* (Londres: Hodder & Stoughton, 1925).

<sup>246</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 14-15.

sin el vivir, entendido como profundización desde el sentir de lo que rodea al ser humano. El ideal humanista es una superación del esquema intelectualista en tanto permite escudriñar de mejor manera todo aquello que implica ser humano.

Es por esto que, en el caso del tomismo, Ellacuría esclarece que más allá de un humanismo es verificable un angelismo que conlleva una superación de lo corporal que a partir de la vida espiritual se traduce en un óptimo desarrollo de la vida intelectual. En este sentido, la distinción materia-forma, acto-potencia, sustancia-accidentes, sensitivo-intelectual, cuerpo-espíritu de estos pensadores debe entenderse desde una dialéctica humanista que integre y concilie estos elementos, antes que aniquilarlos o dividirlos. Por esto, en Tomás de Aquino es posible identificar más bien un afán imperfecto pero permanente de humanismo, abierto a ser completado y aplicado a las circunstancias actuales del mundo<sup>247</sup>.

Además, al referirse a Espinosa como un humanista, recalca que su vida y trabajo se identificaron con el hombre integralmente entendido, con la preocupación por “el hombre entero”, por “cultivar las humanidades” y por enfocar las disciplinas del conocimiento “con la plenitud del hombre integralmente desarrollado”<sup>248</sup>. Para Ellacuría, Espinosa hurgó las profundidades del problema humano y su radicalidad desde el pensamiento de los autores clásicos y de los valores religiosos que profesaba y hacía presentes con su forma de vida. Así, el humanismo es condición de que el ser humano pueda expresar la complejidad de su ser. Y el estudio de las humanidades colabora a que “las ruedas humanas han cobrado movimiento y a la vez se han jerarquizado en la debida armonía”<sup>249</sup>.

Esto le permite una integración de los elementos que comportan el hecho de ser humano desde su perspectiva intrínseca, los cuales, tienen como elemento rector y orientador la verdad, es por esto que afirma que “[e]l humanismo plenario debe regirse

---

<sup>247</sup> Cf. Ellacuría, «El tomismo, ¿es un humanismo? (1961)».

<sup>248</sup> Ellacuría, «Espinosa Pólit, Humanista (1962)», 22.

<sup>249</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 154.

por la verdad más perfecta”<sup>250</sup>, de tal manera que los esfuerzos en la comprensión del ser humano estén regidos por una búsqueda constante del conocimiento más preciso acerca del hombre, así como de las condiciones que la realidad le otorga para llegar a este.

De esta manera, la pretensión de su idea de humanismo radica en la necesidad de profundizar en la idea de ser humano desde un paradigma más amplio y abarcante de los distintos componentes de su propio ser, al punto de que sea posible llevar a cabo una caracterización de los elementos que le constituyen, pero que al mismo tiempo le diferencian del resto de lo que existe. Es por esto que, tal como menciona Samour, el interés primario de su humanismo fue:

lograr una visión unitaria del ser humano que conceptúe adecuadamente la unidad de las dimensiones que están implicadas en la realidad humana: lo natural y lo social, la necesidad y la libertad, la esencia y la existencia, lo immanente y lo trascendente. En esta época, Ellacuría piensa que la principal contribución de la filosofía en el proceso de la liberación humana es lograr una interpretación esencial del ser humano, que sea operativa en la consecución de este fin.<sup>251</sup>

Así, el filósofo de San Salvador propone un humanismo asentado en la realidad y orientado por la verdad, en la que sea posible partir de un hombre nuevo, que desde la complejidad de su ser, tienda a la transformación de aquellos paradigmas deshumanizadores propios de las ideologías.

### ***Humanismo y cristianismo***

Las consideraciones particulares que caracterizan al humanismo como una síntesis en la que se integran los distintos elementos de la realidad humana pasan necesariamente

---

<sup>250</sup> Ellacuría, «Formación en el juniorado (1952)», 158.

<sup>251</sup> Héctor Samour, «Una filosofía para la vida», *ECA: Estudios Centroamericanos* 55, n.º 625-626 (2000): 1130, <https://doi.org/10.51378/eca.v55i625-626.6049>.

por las coordenadas de la cristiandad, las cuales coadyuvan en ese ideal humano de perfectibilidad. Si bien Ellacuría dedicó esfuerzos para explorar críticamente los elementos que constituyen la filosofía cristiana<sup>252</sup> tal como lo hizo con la filosofía escolástica y el vitalismo<sup>253</sup>, el existencialismo<sup>254</sup> el misticismo<sup>255</sup> o el ateísmo<sup>256</sup>, su trabajo se orientó hacia la integración de nociones relevantes de la filosofía cristiana en la reflexión humanística y filosófica.

Así, para Ellacuría el carácter trascendente del hombre constituye una de las fuentes más completas del humanismo, en tanto ofrece una orientación a la vida humana que va más allá de sus propias posibilidades y le impele a salir de su propia existencia para lograr un propósito superior a sus condiciones materiales y físicas y que al mismo tiempo enaltece su condición hacia la máxima aspiración de la eternalidad. Así, los esfuerzos ascendentes de humanización de su propio ser y de la cultura poseen una finalidad ulterior que enaltece el ideal humano, colocándolo en un plano superior a todo lo que existe. Se trata, por tanto, de una condición inherente del hombre, que le constituye y le da su razón de ser. De ahí que reconozca que: “[e]l problema espiritual del hombre es un problema excesivamente serio, el más grave de los problemas [...]. El hombre tiene hambre de infinito”<sup>257</sup>.

---

<sup>252</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «La problemática de una filosofía cristiana» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f.), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c07-01-.pdf>.

<sup>253</sup> Cf. Ellacuría, «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset) (1958)».

<sup>254</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Existencialismo ateo (1968)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 625-44.

<sup>255</sup> Cf. Ellacuría, «Filosofía de la religión en Bergson (1960-1961)».

<sup>256</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Revolución irremediable (1960)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1960), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C03-c02-.pdf>; Ellacuría, «Sobre la irreligiosidad (1958)».

<sup>257</sup> Ignacio Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales I (1953)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1953), 16-17, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J.,

Esta necesidad acuciante de búsqueda de lo infinito da cuenta de que a pesar de que las condiciones existenciales de su propia naturaleza parecieran ser suficientes para llevar a cabo su vida, queda pendiente un ámbito sin el cual sería imposible suponer la totalidad de lo humano, tanto en el ámbito de lo constitutivo, como en el de la realización de los humanos:

[t]odo lo que tenemos nuestro es en el fondo hambre y frío, vaciedad y soledad. Pero en el alma hay algo capaz de volar. Y ese algo vuela cuando el alma sueña. Pero este soñar es evadirse de lo diario, de lo que nos viste de rutina, para buscar en cada momento toda la verdad y la vida que solo se encuentra por Jesús. Y se encuentra en la plegaria porque en ella Dios se da al alma, en ella se siente su presencia, su rebosante presencia que toca el alma, la llena de paz, la transforma.<sup>258</sup>

No obstante, si bien inicialmente cuestiona las posibilidades de un acceso natural a la revelación de lo trascendente<sup>259</sup> pensado como una situación de necesidad, con el paso del tiempo realizará un esfuerzo por integrar este componente a la comprensión humanística de su discurso, al punto de llegar a la idea de que la religiosidad en tanto relación-*ligación* más que una práctica necesaria de quien busca la completud, debe ser entendida como una forma de vida sustancialmente constitutiva que no solamente implica una tendencia de búsqueda meramente espiritual de lo divino o un requisito

---

<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2019/02/C02-c13-Jesus-1-1.pdf>.

<sup>258</sup> Ignacio Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales V (1961)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1961), 262, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C02-c13-Jesus-5-1.pdf>.

<sup>259</sup> «Aquí se encubre la tragedia en la que el corazón humano no quiere participar: no tenemos ninguna inclinación natural a lo sobrenatural que es precisamente eso sobre - natural. Al contrario, todo nuestro ser se proyecta sobre lo natural (no precisamente pecaminoso) y cortar estas amarras que se van originando en un cariño gustoso he ahí el dolor de lo sobrenatural» Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales I (1953)», 8.

para acallar la conciencia o asegurar la salvación eterna<sup>260</sup>, sino que se trata de una dimensión con la capacidad de integrar todos los componentes de la vida humana; más aún, “la dimensión más profunda de nuestro ser”<sup>261</sup> tanto noética como existencialmente. Esta afirmación tiene tal punto de radicalidad que para Ellacuría: “un hombre irreligioso es, por lo mismo, un hombre trunco, que no es lo que es, inconsistente, pues, constitutivamente”<sup>262</sup>.

Así, esta comprensión humanística, por tanto, resulta ser el culmen de cuanto existe, ya que el ser humano se presenta como el ser más elevado, y con una capacidad de superación de todos los paradigmas de la naturaleza, al punto de que todos los elementos confluyen en la inminente dignidad del ser humano, otorgada por Dios, un ser que no está ni fuera ni sobre nosotros<sup>263</sup>, sino, quien lo ha creado a su imagen y semejanza. De ahí que la plenitud del humanismo pueda comprenderse desde figuras paradigmáticas del cristianismo<sup>264</sup>.

Habida cuenta de las características esbozadas en este apartado acerca de la interpretación ellacuriana del humanismo, es posible proponer que durante esta etapa de sus escritos de juventud, Ellacuría elabora un humanismo sustantivo enraizado en las coordenadas propias del cristianismo occidental, en el que el hombre en tanto culmen de lo que existe a partir de su capacidad racional hace posible un ámbito social y cultural que permite la superación de su propia forma de vida.

---

<sup>260</sup> “Asegurarse en la bondad divina y concebir la religión como un banco en el que a cambio de prácticas accidentales se nos promete la salvación, es una actitud hueca, egoísta y destructora de nuestro verdadero ser histórico” Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales V (1961)», 267.

<sup>261</sup> Ellacuría, «Sobre la irreligiosidad (1958)», 278.

<sup>262</sup> Ellacuría, «Sobre la irreligiosidad (1958)», 272.

<sup>263</sup> Cf. Ellacuría, «Revolución irremediable (1960)».

<sup>264</sup> “¿Qué otra cosa fue la Virgen? “Guardaba todas estas palabras confiriéndolas en su corazón”. Este es el modelo de la vida perfecta, esta la plenitud de todo humanismo” Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales I (1953)», 19.

#### 4. La radicalidad de la filosofía

Los estudios iniciales de búsqueda filosófica dentro de los parámetros de su época están en función de caracterizar los elementos que constituyen el hacer filosófico, y que al mismo tiempo lo diferencian de otros tipos de conocimiento. En este sentido, si bien diferentes disciplinas pueden converger en un mismo objeto de estudio como el ser humano, es tarea previa de la discusión sobre este objeto, la determinación de los aspectos en los que la reflexión filosófica pueda aportar desde las estructuras conceptuales que le dan su razón de ser.

Así, el hacer filosófico es una tarea que requiere ser llevada a cabo de manera auténtica<sup>265</sup>, tanto en su punto de partida como en su punto de llegada, lo que implica que las nociones que sostienen la reflexión filosófica y le dan suficientes argumentos para determinar elementos concluyentes en su labor poseen características propias y distintas de otros tipos de conocimiento, de tal manera que sea inconfundible entre el amplio abanico de aproximaciones en la comprensión de lo humano.

Con esto el filósofo no pretende establecer una parcelación en la que habría que descomponer al ser humano para que sea tratado de manera específica por diferentes áreas del conocimiento, ya que -contrario sensu- Ellacuría considera como imperativo que una integración de los saberes es el camino adecuado para desvelar la compleja temática de lo humano. Lo auténtico resulta ser la claridad conceptual que aporte datos relevantes en los problemas del conocimiento<sup>266</sup>, así como un análisis profundo de las temáticas que vaya más allá de la simple exposición de teorías históricamente

---

<sup>265</sup> La noción de *filosofía auténtica* será recurrente en los escritos juveniles del jesuita vasco tal como se ha propuesto en este apartado; sin embargo, será en Introducción a la filosofía, escrito en 1966, en el que con una evidente influencia zubiriana establece la autenticidad de la filosofía desde la actitud de autonomía de quien filosofa, que más allá de una *gimnasia mental* de sistematización de ideas de otros pensadores, se convierta en una forma de vida auténtica búsqueda de la verdad. Ignacio Ellacuría, «Introducción a la filosofía (1966)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 602-604. 623. Luego de este escrito, Ellacuría no volverá a insistir en este tema.

<sup>266</sup> Cf. Ellacuría, «El despertar de la filosofía (1956)», 93 Aquí Ellacuría identifica como auténtico el hallazgo del «nous» como causa del movimiento por parte de los presocráticos.

consideradas<sup>267</sup>, o de la supuesta primacía ontológica de la filosofía de frente a otras disciplinas.

De ahí que sea necesario identificar el esfuerzo propio de la tarea filosófica en la comprensión de lo humano, la cual se encuentra indudablemente acompañado por otros saberes, como el análisis literario y la novelística, que, si bien son ejercicios recurrentes en los escritos juveniles de Ellacuría, no necesariamente pueden ser considerados como ejercicios filosóficos por sí mismos:

[p]arece que los novelistas han tomado como tarea propia hacer la filosofía de las existencias momentáneas, pero, en algún modo, universales y transcendentales; si es abusivo llamar a esto filosofía, no puede regatearse que se trata de un empeño intelectual muy serio de traer el pensamiento a la vida y la vida al pensamiento.<sup>268</sup>

El hecho de que la filosofía tenga una tarea específica en la comprensión del ser humano implica, por tanto, que tenga la tarea de llevar a cabo su labor con la mayor profundidad y claridad posible, dado su carácter insustituible. Así, resulta un imperativo que quien lleve a cabo la labor filosófica, mediante un ejercicio intelectual coherente y sistemático ofrezca insumos claros y viables para la comprensión de la realidad. Esto, a juicio del filósofo de San Salvador es una tarea que requiere de un empeño y dedicación tal que manifieste el rigor de los procesos que se requieren para poder llegar a conclusiones significativas. De ahí que el esfuerzo filosófico por explicitar la realidad esté fundamentado más que en habilidades superiores de algunos individuos superdotados, en la búsqueda constante y sistemática del conocimiento filosófico.

---

<sup>267</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Los valores y el derecho: presentación y significado (1959)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 285. 289.

<sup>268</sup> Ignacio Ellacuría, «El Dr. Zivago como forma literaria (1959)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 327.

Así, Ellacuría propone una labor filosófica como fruto de un proceso que permite articular el conocimiento y la búsqueda de propuestas a partir de aquellos quienes han propuesto ideas significativas en este ámbito, pero también el empeño y la dedicación por parte de quien filosofa en tanto tiene la tarea de articular lo ya dicho, integrarlo a la reflexión actual y proponer de manera sistemática una reflexión profunda y original. Es por esto por lo que:

la única forma auténtica de ser intelectual es la de ser filósofo y la única forma de filosofía es la sistemática: al menos es cierto que sin un sistema es imposible discurrir no ya en filosofía, sino en cualquier forma de vida cultural, en cualquier existencia en la que se quiera mantener un mínimo de coherencia última, de organicidad, de orientación segura. Ahora bien, la construcción de un sistema es, ciertamente, obra de muy pocos hombres, pero la posesión orgánica y suficiente de un sistema no está tampoco al alcance de cualquier fortuna mental, pues exige, junto con capacidades sobresalientes, una iniciación trabajosa, larga, reflexiva.<sup>269</sup>

La filosofía propuesta hasta este momento no es ni complemento superficial ni sustituto de otras formas de conocimiento, sino una tarea profunda y necesaria en tanto hace posible llegar a una aproximación concreta de las temáticas que abarca al punto de que ninguna otra disciplina estaría en condiciones de aportar estos conocimientos, lo que impele al filósofo a asumir esta labor desde un ámbito de responsabilidad más profundo.

Las características anteriores le permiten a Ellacuría proponer la búsqueda filosófica como un sendero por el que se imbrican el conocimiento de las temáticas que competen a esta disciplina con una actitud que responde a un sentido interno que va más allá de una simple profesión o acción intelectual de algunas personas. La diferencia significativa en este planteamiento es que la auténtica filosofía trasciende los límites de la producción académica de un escritorio o una biblioteca y pasa a formar parte del

---

<sup>269</sup> Ellacuría, «Los valores y el derecho: presentación y significado (1959)», 289.

hombre que realiza esta acción en tanto debido a su intento de propiciar nuevos caminos de conocimiento de lo que tiene frente a sí, no puede dejar de lado su propio ser y comprende que la tarea comporta también sus propios puntos de partida, y por tanto la integración de su propia realidad. En palabras de Samour, “(p)ara Ellacuría el sentido pleno de la función intelectual sólo se alcanza cuando se orienta hacia la vida. Se filosofa desde la vida y para la vida, en orden a desarrollar y plenificar la vida humana”<sup>270</sup>.

Es así como la filosofía tiene una función vital ineludible que responde a la autenticidad propia de este tipo de conocimiento, en tanto la teoría no puede ser abstraída ni etérea: está encarnada y apropiada vitalmente en quien ha asumido esta tarea de manera responsable al punto de que no sería posible dar un sentido intelectual a categorías que no han llegado a la vida de quien quiera filosofar<sup>271</sup>. Así, hacer filosofía es apropiarse de una idea en su sentido más profundo y hacerla parte del proceso vital. Esta consideración raciovitalista del hacer filosófico le lleva a Ellacuría a comprender tanto las similitudes como la estricta dependencia del decurso vital en la labor filosófica como un dinamismo capaz de alterar ambas circunstancias:

[e]fectivamente, la persona humana necesita ir realizándose viviendo. Pero el vivir es algo lleno de complejidad: lo es ya porque implica constantemente una pluralidad que nos rompe y disuelve en sus partes, nos distrae en el doble sentido de sacamos de nosotros mismos, arrastrados por la cosas con que se hace la vida, y disociamos en distintos centros de atracción; lo es también porque vivir no es una tarea fácil, donde sea obvio encontrar la ruta auténtica, ni hacedero seguirla sin atenuaciones; lo es porque se presenta con tan intensa

---

<sup>270</sup> Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*, 34.

<sup>271</sup> «En este punto surge inmediatamente la cuestión de si puede llegar efectivamente la inteligencia a una realidad, por ejemplo Dios, cuando no ha llegado a la vida, prescindiendo aquí de toda implicación sobrenatural refleja. La respuesta es que a una inteligencia vital, no; pero si no es vital, en filosofía al menos, no se puede hablar tampoco de función intelectual en su pleno sentido». Ignacio Ellacuría, «Filosofía en Centroamérica (A propósito de un libro reciente) (1961)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 402-403.

sugestibilidad que con ser vital no vemos nada que no sea ella misma; lo es porque encierra un dinamismo cerrado sobre sí mismo, de modo que cada vez dificulta más el salto fuera de ella, hasta el punto de no pedir sino más vida para escapar de la vida. Viene entonces el sentirse desligado y el identificar el propio ser con la vida que se vive [...].<sup>272</sup>

Esta correlación dinámica entre la vida y la labor filosófica hace impostergable y necesaria la formulación de un proyecto con la capacidad de dar razón de la realización humana desde una perspectiva que ninguna otra disciplina del conocimiento podrá ofrecer. Nótese entonces cómo este proyecto integrador exige una radicalidad tan profunda que una propuesta filosófica desligada de la realidad, vaciada de contenidos o ideologizada daría al traste con la sociedad y sus individuos. De ahí que esta labor deba regirse por un imperativo que no solamente norme las acciones humanas, sino la reflexión filosófica: “[c]uando la formulación refleja y la explicitación última son en apariencia filosóficas, porque su formato y su técnica lo son, pero no responden a aquella actitud problemática y al conocimiento vital previos, entonces, no es que la filosofía se desvitalice, es que deja de ser filosofía auténtica”<sup>273</sup>.

De esta manera, la radicalidad de la filosofía requiere de un sentido vital, a la vez que la filosofía adquiere su carácter radical en el momento en que quien lleva a cabo su reflexión filosófica, hace evidente con su vida la importancia de lo que expresa y extiende a su existencia los problemas fundamentales de la filosofía para tomar conciencia de sí mismo y del entorno que le rodea.

## **5. Síntesis de hallazgos**

La vida como concepto filosófico en los escritos de juventud de Ellacuría tiene matices muy particulares: sus fuentes primarias son el vitalismo biográfico orteguiano y el naturalismo clásico occidental, de tal manera que vida no sea una consideración

---

<sup>272</sup> Ellacuría, «Ortega, existencia desligada (1958)», 267.

<sup>273</sup> Ellacuría, «Filosofía en Centroamérica (A propósito de un libro reciente) (1961)», 402.

abstracta o una sutileza lexicográfica, sino una concreción específica de la realidad: es la realidad total que permite comprender el mundo y el yo, y que influye directamente en esta comprensión de la totalidad.

En este sentido, se evidencia una continuidad en el pensamiento ellacuriano en cuanto, en la preocupación por desarrollar los conceptos antropológicos más importantes, realiza un esfuerzo significativo para que estos se lleven a cabo a partir de concreciones, a fin de evitar dilucidaciones metafísicas de corte esencialista. Dicho de una manera más concreta, para Ellacuría el verdadero ser es el ser humano y la vida es el ser del ser humano, lo que permite interpretar su propuesta como una antropología metafísica que ve la totalidad de lo real desde la totalidad de lo humano.

Así, ya se logra observar cómo la realidad es desde sus escritos de juventud el campo de acción de la filosofía en el que se debe mover la reflexión acerca del ser humano. Estas categorías requieren en primer lugar una verificación desde la realidad, una confrontación con el hecho concreto, para luego ser asumidas por la filosofía.

A la vez que en estos escritos quedan evidentes algunos conceptos muy fuertemente explicitados, algunos otros apenas se están configurando. Nos referimos al concepto de persona que tiene una fuerte referencia a temas de índole teológica, y al de personalidad que serán asumidos con mucho vigor desde la perspectiva zubiriana a partir de los escritos antropológicos de 1964, y que para esta época se logran identificar de manera incipiente.

Hay entonces, a partir de lo que hemos analizado desde sus primeras etapas filosóficas, un proyecto antropológico situado desde la realidad y para el ser humano. Este proyecto es una verdadera Antropología filosófica en cuanto parte del paradigma moderno, y tiende a dar razón de la constitución del ser humano.

Si bien Ellacuría no establece una definición de humanismo en esta etapa<sup>274</sup>, es notoria la aplicación de esta noción a los diferentes ámbitos a los que dedica su producción académica, tales como la poesía, el cine, la literatura, y específicamente los sistemas filosóficos con los que dialoga, al punto de que se puede inferir la necesidad de plantear un humanismo sustantivo actualizado a las necesidades del ser humano actual.

Finalizada esta etapa, Ellacuría abandona casi por completo el tema del humanismo, y se dedica al tema de la antropología, entendida desde nuestra perspectiva, dentro del marco de una continuación y especificación de sus ideas acerca del hombre. Y el abordaje posterior a este tema estará marcado por coordenadas tendientes a la deconstrucción de la noción sustantiva del humanismo, así como su estricta relación con el modelo cultural hegemónico, la idealización de sus presupuestos y la pasividad de su discurso<sup>275</sup>.

Por último, los datos desarrollados en este apartado no permiten suponer que Ellacuría durante esta etapa estuviera fundando las bases de una filosofía cristiana<sup>276</sup>, sino más bien se trata de un proyecto filosófico radical asentado en la realidad que tuviera como punto de referencia obligatorio al ser humano. Esto implica necesariamente, dadas las condiciones históricas de su época y de su formación, partir de elementos propios de la

---

<sup>274</sup> Una definición más concreta, a la luz del diálogo con autores de su propia época se encontrará por primera vez en un texto de 1968, que según la clasificación que estamos sosteniendo, correspondería más bien a una segunda etapa de producción filosófica. Cf. Ellacuría, «Existencialismo ateo (1968)».

<sup>275</sup> “[...] si el humanismo quiere entenderse como un esfuerzo concreto e histórico, por lograr la plena humanidad posible a cada hombre de carne y hueso, lo más probable es que no pueda realizarse a niveles aristocráticos donde el choque con la realidad de la vida y el ideal de humanidad están falseados, donde se sustituye la realidad por la idea de la realidad. Lo cierto es que no puede realizarse en un puro nivel teórico sea de erudición, sea de invención. Los tipos ideales de humanidad no han sido precisamente los aristócratas cultivados, los intelectuales de salón, los que sustituyen con bellos culturalismos su falta de consistencia ética y humana. Siempre será preferible ser humano a elucubrar en qué consiste esa humanidad; la realidad es siempre preferible a la idea, incluso desde el punto de vista intelectual. Concretamente, el humanismo histórico hoy urgente no puede construirse al margen de la acción y del compromiso, a espaldas de la realidad social, donde sigue anidada no sólo la problemática humana más viva, sino la fuerza más poderosa para mantener en vilo el pensamiento humano y el ansia comunitaria de humanidad. Sólo a este nivel se logrará un pensamiento realmente vivo y una fuerza transformadora del hombre individualista, egoísta y explotador, realícese la explotación y el egoísmo en el campo y en la forma que sea”. Ellacuría, «Existencialismo ateo (1968)», 641-42.

<sup>276</sup> Cf. Valdés Valle, «La búsqueda filosófica inicial».

filosofía tomista y escolástica como puntos de referencia o lugares de enunciación para llevar a cabo su cometido.

**EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICO DE  
IGNACIO ELLACURÍA**

## 1. Aspectos bio-bibliográficos

La segunda etapa de producción académica de Ignacio Ellacuría (1962-1974) en la que va fraguando su proyecto de madurez a partir de la obra de su maestro Xavier Zubiri, en el ámbito del catolicismo occidental corresponde con la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965), acontecimiento que traerá consigo nuevas perspectivas en lo que compete a la comprensión de la labor académica e investigativa de las universidades católicas y sus docentes, los clérigos y los laicos, pero principalmente de nuevas formas de aproximarse a las diferentes corrientes ideológicas de la sociedad de la época, así como la integración de los conocimientos de otras disciplinas en el ámbito teológico. En el fondo de este novedoso cambio dentro de la Iglesia Católica, se encontraba la búsqueda de puesta al día de las relaciones con lo que denominaban *el mundo moderno*. En lo que compete a la producción académica teológica, paulatinamente se irá observando una apertura cada vez mayor para la publicación de textos académicos por parte de clérigos en distintos espacios, así como una progresiva permisividad en el abordaje de temas teológicos<sup>277</sup>.

Ellacuría, a partir de estas transformaciones doctrinales interpreta un cambio del magisterio católico hacia ideas más revolucionarias en lo que compete a la autonomía que se le provee al abordaje filosófico<sup>278</sup> en varios sentidos. En primer lugar, al proponer como punto de análisis el patrimonio filosófico perennemente válido -y no solamente la filosofía tomista o escolástica-, se efectúa una superación del pensamiento filosófico como una simple trasmisión o memorización de tesis para dar paso a una comprensión más profunda del aporte de la filosofía al conocimiento. Además, se da

---

<sup>277</sup> Si bien Ellacuría desde su juventud realizó varios escritos en el ámbito teológico, ninguno de ellos fue publicado sino hasta 1967. Previo a este, se consignan trabajos relacionados con el tema de la religiosidad o la espiritualidad. Una posible explicación de esto se deba -además de que sus estudios teológicos estaban finalizando al comenzar el Vaticano II- a la complejidad de llevar a cabo publicaciones debido a las licencias eclesásticas y restricciones propias de la época anterior a este concilio.

<sup>278</sup> Cf. Ellacuría, «Introducción a la filosofía (1966)», 612-24.

una apertura a otros sistemas de pensamiento de tal forma que se pueda contrastar la verdad que aparezca en ellos. De esta manera,

[l]a filosofía, que ha hecho mucho daño a la teología cuando se ha pretendido que se convierta en su sierva, puede prestarle grandes servicios cuando como ciencia respete su propio ser autónomo, ahondando en los problemas de la realidad, ahondando en el ser del hombre y enriqueciendo a ésta más que con nuevas ideas, con nuevas formas y potencias de pensar.<sup>279</sup>

Finalizados sus estudios teológicos en Austria en 1961 y mientras estaba de vacaciones con su familia, Ellacuría trata de encontrarse personalmente con Xavier Zubiri en su casa de habitación, ya que no había logrado recibir respuesta mediante algunas cartas que le había hecho llegar. En ese encuentro Ellacuría le manifiesta sus intenciones de realizar su tesis doctoral en filosofía sobre sus ideas antropológicas, lo que será el inicio de una profunda relación de amistad y discipulado que perdurará hasta la muerte de Zubiri en 1983.

Ellacuría, que tenía un amplio conocimiento de los textos de *Naturaleza, historia, Dios* (1944) por sus estudios de filosofía y teología de años anteriores, le hizo saber del asombro que sentía por su “modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”<sup>280</sup> llevado a cabo. Este asombro se vio ampliado cuando a los pocos meses de este encuentro recibe una copia del último texto de su maestro, titulado *Sobre la esencia* (1962), del cual le deslumbra la novedad de su propuesta, en tanto considera que tiene una potencia tal para superar los modelos filosóficos de la época.

Así, encuentra en *Sobre la esencia* una propuesta filosófica que supera las expectativas de establecer una relación entre la escolástica y las nuevas formas de hacer filosofía; un planteamiento “meta-aristotélico y trans-escolástico” que con “absoluta originalidad creadora” ofrece una resolución a las cuestiones que la escolástica había dejado

---

<sup>279</sup> Ellacuría, «Introducción a la filosofía (1966)», 623.

<sup>280</sup> Ignacio Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1999), 26.

pendientes, al punto de presentar una *totalidad* que abarque el tema de la esencia de frente a los esfuerzos inconclusos del siglo XX y que desvele “la estructura misma de la realidad”<sup>281</sup>.

Bajo el influjo de esta novedosa obra que no obtuvo la aceptación esperada en distintos grupos filosóficos de la época, emprende la elaboración de su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, acerca de la principalidad de la esencia en Xavier Zubiri. En este sentido, a criterio de Girardi. “[l]a evolución del Maestro influyó determinantemente en el discípulo Ellacuría, y él, que lo había acercado para una tesis sobre la persona, terminó empeñándose a fondo sobre una muy amplia tesis de metafísica, convencido de que este ‘cambio’ no le iba a alejar de ‘su tema’, el hombre”<sup>282</sup>. Así, si bien la discusión de la temática a tratar en la tesis inicia antes de que Ellacuría conociera el texto de *Sobre la esencia*, su propuesta inicial<sup>283</sup> pretendía profundizar en esta comprensión no dualista de la realidad y del ser humano, que resultara en una superación de las categorías clásicas a partir de las cuales se ha desarrollado la filosofía occidental.

En 1965 defiende su tesis doctoral<sup>284</sup> no sin algunas complicaciones propias de las diferencias que suscitaba tanto la obra de Zubiri como el hecho de que se escribiera una

---

<sup>281</sup> Ignacio Ellacuría, «Carta de I. Ellacuría a X. Zubiri (23 de febrero de 1963)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 55-58.

<sup>282</sup> Girardi Stellin, «Ignacio Ellacuría o “La pasión por el hombre”», 475.

<sup>283</sup> A pesar de que Cardenal refiere que la primera discusión del tema de la tesis estaba en función de un tema antropológico “una base filosófica de mi posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo el hombre y además recreadora para uno mismo y para los otros”. Rodolfo Cardenal, «Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría», en *Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo* (Valencia: ADG-N Libros, 2012), 23, la referencia más bien corresponde a una carta de Ellacuría a Ángel Martínez en 1954, en la que Ellacuría menciona que se ha “lanzado a un seminario” que debió haberse llevado a cabo en Quito con las ideas que refiere la cita inicial. Ignacio Ellacuría, «Carta de I. Ellacuría a A. Martínez (Ecuador, julio de 1954)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 202. Tampoco se encuentra explicación a esta idea en este mismo texto ampliado de Cardenal, «De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros».

<sup>284</sup> Ignacio Ellacuría, «Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri» (Universidad Complutense de Madrid, 1965).

tesis acerca de un autor aún en vida. Es para estos años cercanos a la finalización de su tesis que inicia un marcado interés por profundizar en las ideas antropológicas de Zubiri. No obstante, son los textos de las conversaciones y la correspondencia entre estos pensadores<sup>285</sup> los que refieren la cantidad considerable de temáticas antropológicas que acostumbraban discutir, tanto desde la perspectiva teológica como filosófica. A esto se añade la insistencia de Ellacuría para que Zubiri publicara sus textos antropológicos.

Así, el vasco-salvadoreño deja de lado el interés por integrar la escolástica a filosofías modernas como el raciovitalismo, para iniciar una nueva etapa de su pensamiento en el que llevará a cabo una serie de escritos dedicados a la Antropología filosófica desde la propuesta de Zubiri. De esta manera aparece en 1964 la publicación del primer texto dedicado exclusivamente a profundizar en la antropología de Zubiri<sup>286</sup> en el que se puede determinar una progresión en la producción filosófica de Ellacuría, así como en la publicación de dos textos en los cuales es posible verificar esta nueva etapa filosófica: Reflexiones sobre la lógica estoica<sup>287</sup>, y Fundamentación de la metafísica<sup>288</sup>. En estos queda claro un distanciamiento más notorio de Ellacuría con las corrientes humanistas clásicas, con el naturalismo tomista y vitalismo orteguiano, así como una posición crítica de frente a aquellos autores que solían ser referentes directos de sus escritos.

Esta determinación cronológica de los textos antropológicos del filósofo de San Salvador, permite identificar el momento de un nuevo interés por plantear la Antropología filosófica desde una nueva perspectiva, que estará caracterizada por una

---

<sup>285</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Correspondencia con Zubiri», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velásquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1999), 53-70; Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri».

<sup>286</sup> Ignacio Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velásquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 71-148.

<sup>287</sup> Ignacio Ellacuría, «Reflexiones sobre la lógica estoica (1965)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 559-88.

<sup>288</sup> Ignacio Ellacuría, «Fundamentación de la metafísica (1965)», en *Escritos filosóficos Tomo I*, vol. 13, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1996), 589-92.

aproximación directa a la obra de Zubiri, así como el desarrollo de los conceptos más apegado a un análisis paleontológico y filogenético como punto de partida de comprensión de la realidad personal y social.

Entre 1965 y 1967, el jesuita vasco se encuentra llevando sus estudios doctorales en la Universidad de Comillas, los cuales nunca finalizó. En 1967 regresa por tercera -y definitiva- vez a El Salvador para colaborar en la recientemente fundada Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), ofreciendo cursos, fungiendo como miembro de la junta de directores y colaborando con la formación de los aspirantes a la orden. A pesar de que Zubiri llevó a cabo ingentes esfuerzos por solicitar que Ellacuría pudiera dedicarse a producir filosofía junto a él en 1968, la Compañía optó por permitirle viajes constantes en los períodos interlectivos a Madrid para colaborar con lo que requiriera, sin dejar la prioridad de la UCA. De aquí surge la idea de Ellacuría de llevar a cabo un Seminario Xavier Zubiri con reuniones periódicas para discutir en un grupo reducido junto al maestro sus propios escritos<sup>289</sup>.

En el ámbito académico en El Salvador, dictó cursos de filosofía desde 1967, y en 1972 fue nombrado director del Departamento de Filosofía de la UCA. En 1970 Comienza a involucrarse en la organización jesuítica; de ahí que fue designado encargado de la formación de los aspirantes de la Compañía de Jesús en Centroamérica y comenzó a dictar cursos de teología para seglares con un marcado influjo de la teología de la revolución, época en la que comienzan a aparecer sus escritos dedicados al tema de la teología<sup>290</sup>.

El marcado interés en los temas antropológicos también se evidencia en sus escritos teológicos en los que desde una profundización filosófica de los conceptos propios de

---

<sup>289</sup> Cf. Ignacio Ellacuría y Diego Gracia Guillén, «Presentación», en *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. I. Trabajos 1972-1973* (Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1974), 5-7.

<sup>290</sup> Uno de sus textos más relevantes y que suscitó numerosas discusiones será: Ellacuría, *Teología Política*.

ser humano, alma, espiritualidad, violencia, religación, utopía y liberación entre otros propone una teología historizada en función de la liberación de los pueblos oprimidos.

Además de estas tareas, los años entre 1968 y 1974 serán una época marcadamente compleja en lo que refiere a la política interna de los jesuitas en Centroamérica, así como de la relación con el gobierno de turno en El Salvador. El protagonismo de Ellacuría suscitó opciones fuertes, así como resquebrajamientos de las relaciones interpersonales que tuvieron implicaciones directas en el desarrollo de las actividades académicas de estos años, tanto en la UCA como en el Externado San José administrado por los jesuitas, y en la organización de la viceprovincia centroamericana.

Como consecuencia de lo anterior, se le prohibió a Ellacuría ejercer cargos de responsabilidad y formación de jesuitas en 1974, ocasión que le provocará un profundo pesar, pero que aprovechará para dedicarse a colaborar en el Centro de Reflexión Teológica de la UCA, recientemente fundado como consecuencia de los cursos para laicos.

### ***El influjo de Rahner en el proyecto antropológico de Ellacuría***

Si bien es cierto que desde los escritos juveniles es identificable una influencia de las ideas de Rahner, durante años posteriores de su producción filosófica se pueden determinar algunos elementos que subyacen a su propuesta filosófica en la que Ellacuría lleva a cabo un esfuerzo por configurar un proyecto de Antropología filosófica<sup>291</sup>. El influjo del pensamiento de Rahner ha evidenciado las particularidades en las que su producción filosófica y teológica asume las ideas de su maestro, las

---

<sup>291</sup>A pesar de los estudios sobre este tema que han estado centrados en el infujo que Rahner ha tenido en la teología de Ellacuría, aquí se pretende esbozar esta relación en la Antropología filosófica del vasco-salvadoreño. Martin Maier, «Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana*, n.º 155 (2005): 395-412; Martin Maier, «Karl Rahner, el maestro», en *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, vol. 96, Colección «Presencia teológica» (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 143-60; Martin Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 39 (1996): 233-55; Cf. Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)»; Lassalle-Klein, «La historización de la filosofía de la religión en Karl Rahner en Ignacio Ellacuría y Xavier Zubiri».

posiciona de manera privilegiada en el entramado de su teología y las aplica al contexto propio de violencia y opresión a los que le dedicó sus últimos años.

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

De lo anterior se desprende la necesidad apriorística del concepto de espíritu de frente a la materia en tanto esta no resulta reductible ni da cuenta de la complejidad y diversidad que supone la realidad. El espíritu -en tanto realidad propia, originaria y no derivable de ninguna otra cosa-, al incluir esencialmente una relación trascendental refleja de mejor manera la razón de todo lo que existe: “la realidad primitiva y originaria es esta unidad. Ella denota y afirma ya la íntima relación y ‘parentesco’ entre sujeto y objeto, dando también derecho a poner al sujeto y al objeto bajo un solo concepto y una palabra común”<sup>292</sup>.

Por lo tanto, el mundo material de frente al espíritu es un momento aposteriorístico que se encuentra imposibilitado de dar cuenta de la unidad de la realidad originaria; así como de saltar a grados superiores, pero que en último caso resulta perfeccionado en cuanto la perfección del espíritu se da en lo material. Más aún, desde esta perspectiva, el ser humano resulta ser comprobación directa de la unidad entre espíritu y materia. Como dirá Ellacuría respecto del pensamiento de Rahner: “[s]i la esencia del hombre es algo originario e indeducible de otras cosas y con todo un momento en la historia del

---

<sup>292</sup> Rahner y Overhage, *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*, 50.

mundo que tiene su origen dentro de la totalidad de este mundo, no puede entenderse espíritu y materia como dos magnitudes disparatadas”<sup>293</sup>. Hay, por tanto, en el ser humano un parentesco entre espíritu y materia como lo hay entre objeto y sujeto; una interacción inseparable que ve su máxima expresión en el hombre.

De esto se desprende que Rahner elabora un concepto de ser humano desde la ontología fundamental que se autocomprende como sujeto trascendental. Esta ontología fundamental debe ser entendida como “la analítica existencia de ‘este hombre concreto’, de este ‘existente’ de este ‘presente’. El Dasein, siguiendo la terminología de Heidegger”<sup>294</sup>. En el fondo, la propuesta ontológica es, por tanto, pregunta por el ser; de tal manera que la antropología tiene la tarea de preguntarse: “¿Qué clase de ‘ser’ es el hombre en cuanto que él mismo es el investigador del ser como tal y total? ¿Por qué el hombre al ser cognoscente de cualquier objeto debe volverse sobre sí mismo y sobre sus propias condiciones de posibilidad de ponerse él mismo esta pregunta, en lugar de ir directamente a los objetos del conocimiento?”<sup>295</sup>.

Y es que para Rahner el ser es preexistente en el conocimiento a cualquier cosa objetual y el ser humano está ligado directamente al ser, toda vez que el conocimiento depende tanto del objeto que se busca conocer, como “de la estructura esencial del sujeto cognoscente”<sup>296</sup>. Esto significa que hay una *versión* del sujeto que pregunta en objeto de la pregunta, lo que permite comprender este proceso ontológico fundamental a su vez como un proceso antropológico trascendental. De esta manera, el hombre está ordenado desde su constitución más interna hacia la autocomunicación con la divinidad, que más allá de un elemento superpuesto, pertenece a la estructura

---

<sup>293</sup> Ellacuría, «Hominización», 342.

<sup>294</sup> Karl Rahner. Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger, RSR, 30, 1940. Citado por Gustavo Baena Bustamante, «El método antropológico trascendental», *Theologica Xaveriana*, n.º 155 (2005): 359.

<sup>295</sup> Baena Bustamante, «El método antropológico trascendental», 360.

<sup>296</sup> Karl Rahner. Citado por Karl Heinz Weger, *Karl Rahner, Introducción a su pensamiento teológico* (Barcelona: Herder, 1982), 36.

intrínsecamente dinámica de la esencia humana, con lo que evita cualquier dualismo o sesgo entre naturaleza y gracia, constituyendo al hombre en un *existencial sobrenatural*, idea que Ellacuría asume y radicaliza desde la idea de historización que determinan la plenitud del hombre y del ser superior<sup>297</sup> para colocarla en función de seres humanos concretos, al punto de que la autocomunicación divina se da de manera preferencial en quienes están más desposeídos en tanto se vuelven signo más evidente de los tiempos<sup>298</sup>.

Así, lo trascendental radica en el condicionamiento entre lo apriorístico de la subjetividad y el objeto del conocimiento, al punto de que el proceso de aprehensión del sujeto que conoce es por tanto conocimiento de las estructuras metafísicas del objeto en sí, colocando lo trascendental por encima de la experiencia empírica, ya que “la subjetividad apriorístico-trascendental es, por tanto, la apertura del hombre -en cuanto sujeto trascendental- a Dios mismo”<sup>299</sup>.

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

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

---

<sup>297</sup> Cf. Maier, «Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación», 404.

<sup>298</sup> Cf. Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», 1996, 242-43.

<sup>299</sup> Baena Bustamante, «El método antropológico trascendental», 361.

De esta manera se puede inferir que “Ellacuría subordina el ‘existencial sobrenatural’ de Rahner dentro del horizonte más grande de la realidad histórica”<sup>300</sup>; pero, más aún, “traspone, pues, al nivel de la realidad histórica lo que para Rahner es el existencial sobrenatural al nivel de la subjetividad humana. Así trasciende el subjetivismo transcendental de Rahner en la dirección de la objetividad y de la realidad de lo histórico”<sup>301</sup>.

### ***El influjo de Zubiri en el proyecto antropológico de Ellacuría***

Ignacio Ellacuría escribe acerca de la configuración de la antropología de Zubiri y dedica ingentes esfuerzos por difundir esta temática, así como por encuadrarla dentro de las principales discusiones antropológicas de su época. Durante estos poco más de 12 años irá madurando y sistematizando cada vez de manera más concreta su propuesta de tal manera que el último texto que dedica a este propósito condensa mucho de lo que previamente había escrito, y la vez esboza la tendencia a llevar cada vez de manera más concreta a la realidad de los seres humanos esta reflexión, separándose en alguna medida, por consiguiente, del discurso zubiriano.

Su labor se reduce a dos tareas específicas: presentar ampliamente los temas en una explicitación de su “corriente antropológica”<sup>302</sup>, y mantener vivo el interés por publicar la antropología de Zubiri, tarea que logrará con la publicación póstuma de *Sobre el hombre*<sup>303</sup>. A juicio del vasco-salvadoreño, los abundantes textos escritos sobre el hombre por parte de su maestro permiten dar cabida a la necesidad de emprender un proyecto de configuración que requiere la tarea de ser puesta en marcha a pesar de que

---

<sup>300</sup> Lassalle-Klein, «La historización de la filosofía de la religión en Karl Rahner en Ignacio Ellacuría y Xavier Zubiri», 228.

<sup>301</sup> Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)», 175.

<sup>302</sup> Ignacio Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velásquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 287.

<sup>303</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Presentación», en *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri, ed. Ignacio Ellacuría (Madrid: Alianza Editorial, 2007), ix-xxiii; Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. Ignacio Ellacuría (Madrid: Alianza Editorial, 2007).

“[...] está inacabada bajo la modalidad de estar acabándose, de estar haciéndose”<sup>304</sup>. Esta condición dinámica de producción antropológica no le resta mérito a la labor sistematizadora en tanto resulta ser el corolario de la producción filosófica y resultado de la madurez de su trabajo.

La insatisfacción con las diferentes aproximaciones filosóficas al ser humano llevan a Ellacuría a la necesidad de construir una antropología a partir de las categorías que su maestro ha establecido en sus escritos. Así, la necesidad de inscribir el discurso zubiriano sobre el hombre como una antropología radica en el hecho de que considera necesario verlo como un conjunto teórico que debe ser articulado para que sea comprendido en su significación más profunda, en tanto:

[...] no se trata de un agregado de temas. No se trata, por ejemplo, en la sección segunda, de hacer biología, o en la tercera, de hacer sociología, o en la quinta de hacer ética. Se trata de algo distinto: ver la vida del hombre en el hombre y desde el hombre, ver su socialidad o su moralidad también desde sí y en sí mismo. Más aún, se trata de ver todas esas dimensiones entreveradas entre sí y, según los casos, sustentadas unas por otras. Por eso ha de hablarse de una 'antropología', de una 'filosofía del hombre' y no tan sólo de una colección de estudios antropológicos.<sup>305</sup>

De esta manera, Zubiri realiza el esfuerzo por concatenar e integrar todo aquello que sea posible afirmar sobre el hombre, a fin de evitar caer en la trampa de sesgar el objeto propio de la antropología. Es así como la orientación antropológica de Zubiri resulta ser manifestación de su rigor intelectual y la amplitud de sus pretensiones filosóficas.

El objeto de la antropología de Zubiri es: “el hombre como una realidad que, por su propia estructura, está abierta en sus problemas al problema esencial de qué va a ser

---

<sup>304</sup> Ignacio Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 72.

<sup>305</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 286.

de su propia realidad”<sup>306</sup>. Con esto, realiza una juntura profunda entre lo esencial y lo existencial del hombre, superando la banalidad del sesgo planteado por estos conceptos durante la historia del pensamiento occidental. Es por esto, que para el filósofo de San Salvador:

[f]rente a un tipo de antropología naturalista o sustancialista, que responde a una metafísica del logos predicativo y va a parar a una concepción del hombre como naturaleza o como sustancia, y, frente al tipo contrario de antropología, que responde a una ontología del análisis fenomenológico, y lleva a una concepción del hombre como existencia (historia, vida, etc), Zubiri construye una antropología realista, que responde a una metafísica de la inteligencia sentiente y conduce a una concepción del hombre entero como unidad estructural, que se despliega unitaria y necesariamente en múltiples dimensiones.<sup>307</sup>

De esta manera, la antropología de Zubiri posee la profundidad necesaria para, desde una crítica a las antropologías de su época establecer una propuesta que dé cuenta de la complejidad del abordaje de lo humano.

Zubiri se dedica a hacer metafísica antes que antropología<sup>308</sup>; pero en su búsqueda por la realidad, por la ultimidad de la realidad, llega de manera directa y decidida al ser humano, abordado en un primer momento desde categorías biológicas y genéticas, a partir de los conocimientos más novedosos de su época.

Ellacuría entiende a partir de esto que “su metafísica nueva, su nueva concepción de la esencia y de la realidad, da una magnífica e inmediata base para una consideración

---

<sup>306</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 298.

<sup>307</sup> Ignacio Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 515.

<sup>308</sup> Gracia Guillén, «La antropología de Xavier Zubiri», 148.

existencial del hombre”<sup>309</sup>, de tal manera que su discurso antropológico se puede identificar “al fin de su pensamiento, no al comienzo. Es decir, que sobre ella pesa un pensamiento sin el cual no es posible entenderla cumplidamente”<sup>310</sup>. De esta manera establece una continuidad en el pensamiento zubiriano en el que la antropología es constitutiva de su metafísica, no como una adenda ni como consideraciones aisladas, sino como corolario de su propuesta de realismo metafísico abierto.

Es en este mismo sentido que se puede comprender que Ellacuría finaliza las conclusiones de su tesis sobre la principialidad de la esencia en Zubiri hablando de la persona como esencia abierta, que al ser formal y constitutivamente suya se funda en la esencia; y en esta apertura “queda anclada la posibilidad de ver cómo esencialmente el hombre puede ser una realidad eventual y aún histórica” <sup>311</sup>, ya que en la búsqueda por la realidad en su sentido último, la realidad humana resulta ser el punto de llegada obligatorio.

Sin embargo, esta conclusión la llevará hasta el punto de considerar que “todo lo escrito y hablado filosóficamente por él tiene que ver con el hombre, sea porque lo humano se convierte en objeto inmediato de su reflexión sea porque lo humano queda iluminado al menos mediáticamente por ella”<sup>312</sup>; de tal manera que el punto de llegada acompaña las diferentes etapas de esta reflexión.

Esta exégesis ellacuriana de los textos de su maestro resulta ser auténtica, en el sentido en que buscará extraer las principales categorías antropológicas de la metafísica de Zubiri para realizar un andamiaje conceptual que le permita tanto sistematizar la

---

<sup>309</sup> Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri», 36.

<sup>310</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 71.

<sup>311</sup> Ignacio Ellacuría, «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri. Conclusiones (1965)» (Madrid, España, Universidad Complutense de Madrid, 1965), 53.

<sup>312</sup> Ellacuría, «Presentación», 2007, IX.

propuesta de su maestro como llevar a cabo a partir de esta su propia antropología. Se trata en efecto de un esfuerzo por presentar a un “Zubiri antropólogo”<sup>313</sup>.

Por otra parte, el interés por sistematizar sus ideas acerca del ser humano estaba fuera de las prioridades de Zubiri en la etapa de madurez de su pensamiento -como lo reconocerá el mismo Ellacuría<sup>314</sup>-; este reducido interés no se debía a la ausencia de presupuestos antropológicos en su prolífica obra oral y escrita, sino al establecimiento de algunas prioridades que el propio Zubiri consideró más importantes en los últimos años de su vida.

En este sentido, la correspondencia publicada entre Ellacuría y Zubiri da cuenta en primer lugar de la preocupación del jesuita para que su maestro sistematizara su pensamiento antropológico. Ya en un documento del año 1963 relata el seguimiento que le da al tema de la persona en los escritos de Zubiri<sup>315</sup>, y a finales de este mismo año comenta que “[...]quisiera reunir todos los temas antropológicos que han andado dispersos por sus cursos y, una vez reunidos, ensamblarlos en una verdadera unidad. (no le gusta seguir la moda y vivir al día y por eso no se apresura a escribir tal antropología que tantos le piden, porque en esa petición va la persuasión de que la vida humana es puramente decurso y no realidad)”<sup>316</sup>.

Sin embargo, la cantidad de textos escritos por Ellacuría acerca de la antropología de su maestro, así como la profundización en estas categorías a partir de sus textos dan cuenta no solo del interés de Ellacuría para que él pudiera sistematizar su obra en vida, sino también para participar de este proyecto *inacabado*, en el sentido en que está llevándose a cabo. El mismo Zubiri reconoce en 1967 la importancia del aporte de

---

<sup>313</sup> Carlos Molina Velázquez, «Presentación», en *Escritos Filosóficos Tomo II* (San Salvador: UCA Editores, 1999), 16.

<sup>314</sup> Ellacuría, «Presentación», 2007, XII.

<sup>315</sup> “[...] lo de la persona parece que todavía no lo tiene para inmediata publicación”. Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri», 39.

<sup>316</sup> Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri», 45.

Ellacuría en su obra: “No tengo ninguna idea ‘sublime’ de mi labor; pero sea ella lo que fuere, sin Ud., sin su colaboración, crítica, sugerencias y ánimos... esta masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología”<sup>317</sup>.

De esta manera, Ellacuría se ha propuesto llevar a cabo una antropología a partir de los textos y conferencias de su maestro; con la clara conciencia de que emprender el proyecto de colaborar en la organización de la antropología de Zubiri, requiere “un gran margen de audacia”<sup>318</sup>. De ahí que muchos de los textos de esta etapa estén enfocados en explicitar esta antropología de Zubiri como uno de sus temas más importantes.

Es al finalizar esta etapa e iniciar la de madurez que ocurre la redacción de Filosofía de la realidad histórica: un texto cargado de análisis acerca del ser humano y de su relación con la realidad al que Ellacuría dedicará múltiples esfuerzos<sup>319</sup>. Sin embargo, este interés por hacer antropología a partir de su maestro no se acabará con la redacción de Filosofía de la realidad histórica. Los textos subsiguientes de su etapa de madurez seguirán profundizando en estas categorías antropológicas con la clara intención de explicitar su metafísica como proyecto de liberación de las mayorías populares, como se verá en otro capítulo de este trabajo.

Los argumentos antes explicados permiten comprender la originalidad y novedad de la propuesta ellacuriana en lo que a su producción antropológica compete, a la vez que permitirán escudriñar la impronta zubiriana que en Filosofía de la realidad histórica adquiere matices relevantes. Durante estos años, de manera más significativa los escritos de Ellacuría se fundamentan en el análisis de lo que él mismo ha llamado *la antropología zubiriana*: una fundamentación metafísica de la antropología que supera las antropologías naturalistas e historicistas, y que parte de los datos de la ciencia

---

<sup>317</sup> Ellacuría, «Correspondencia con Zubiri», 61.

<sup>318</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 71.

<sup>319</sup> Desafortunadamente se trata de un texto inconcluso por parte de Ellacuría, lo cual no impide determinar la organización de las ideas antropológicas de la componente personal y social de la historia, apartados que logró finalizar probablemente a mediados de los años 70.

contemporánea para comprender al ser humano en un primer momento como animal de realidades, pero desde una perspectiva trascendental como esencia abierta.

Para Ellacuría, ya desde Naturaleza, Historia, Dios, pero principalmente desde Sobre la Esencia, su maestro ha planteado una reflexión antropológica que permite adentrarse en la singularidad cualitativa del ser humano sosteniendo las diferencias estructurales que existen entre los demás seres vivientes y el humano.

En los textos correspondientes a esta época es posible identificar que Ellacuría extrae de los textos de Zubiri las temáticas antropológicas fundamentales, las sistematiza, sustenta y justifica; a la vez que las ubica dentro de las principales temáticas de la Antropología filosófica de la época y sus representantes. De esta manera, y principalmente en los textos más maduros de esta época, realiza una síntesis antropológica de su maestro hasta el punto de considerarla una *metafísica de la realidad humana* que frente a los extremos de las antropologías del siglo XX soluciona -no media ni concilia- los extremos de las corrientes de pensamiento que entre los diferentes sistemas la Antropología filosófica del siglo XX ha propuesto.

Pero ha sido efectivamente la lectura del texto de Sobre la esencia la que ha marcado la hoja de ruta del nuevo proyecto filosófico del jesuita vasco salvadoreño con la publicación de su primer libro sobre la obra zubiriana, bajo la dirección de su propio maestro<sup>320</sup>. En efecto, ha sido la publicación de Sobre la esencia la que a juicio de Ellacuría ofrece “una magnífica e inmediata base para una consideración existencial del hombre, cosa que no ocurre con la escolástica”<sup>321</sup>, iniciando con esto un nuevo horizonte en el pensamiento de Ellacuría<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> Se trata del ya varias veces mencionado texto: Ellacuría, *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*.

<sup>321</sup> Ellacuría, «Conversaciones con Zubiri», 36.

<sup>322</sup> A pesar de que en sus textos de 1958 Ortega, existencia desligada (1958), y Sobre la irreligiosidad (1958-1959) se puede identificar un fuerte andamiaje conceptual de los textos de Zubiri, así como un seguimiento pormenorizado de sus tesis, es *Sobre la esencia* un punto de inflexión en su producción académica, en tanto “Ellacuría tuvo la certeza de que esta obra representaba el aporte más grande y original de la reflexión zubiriana a la historia de la filosofía” Carrera Umaña, «Sobre la esencia y

Si bien en la totalidad de la basta labor intelectual escrita de Ellacuría es posible identificar algunas obras que siguen textualmente las ideas de Zubiri con la pretensión de resumir o sistematizar algunas de sus publicaciones como por ejemplo los Índices, o El hombre: lo real y lo irreal <sup>323</sup>; también es claro que la mayoría de los escritos del jesuita vasco salvadoreño hay una pretensión de redimensionar estas categorías desde una nueva perspectiva. Así, partir de la interpretación de que los textos de Ellacuría de esta época resultan ser una suerte de divulgación o transcripción de las ideas de Zubiri sin ningún aporte significativo deviene en un menoscabo de su contribución al pensamiento centroamericano.

De esta manera es importante señalar que en este capítulo no se pretende llevar a cabo una lectura de cotejo entre ambas propuestas, sino que se busca identificar las motivaciones que Zubiri ofrece a Ellacuría para que llevara a cabo un desarrollo antropológico-filosófico en el que desde las categorías zubirianas fuera posible una Antropología filosófica, a pesar de la reticencia de su maestro por abordar este tema.

## **2. La Antropología filosófica**

### ***Los giros antropológicos***

Desde una perspectiva cronológica, en la historia del pensamiento occidental es posible determinar una serie de hitos que han marcado la discusión acerca del ser humano, los cuales, si bien no necesariamente corresponden específicamente a lo que se tratará más adelante de definir como Antropología filosófica, se han convertido en categorías que hasta la actualidad marcan la discusión que esta disciplina desarrolla. Es por esto por lo que han sido denominados giros antropológicos en tanto han transformado la interpretación propia de su época y han materializado una perspectiva, novedosa sí,

---

Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría», 49.

<sup>323</sup> Ignacio Ellacuría, «El hombre: lo real y lo irreal», en *El hombre: lo real y lo irreal*, de Xavier Zubiri, ed. Jesús Conill Sancho (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 199-221.

pero principalmente más prolija y rigurosa de lo que puede comprenderse como ser humano.

La característica de estos giros es la generación de una serie de repercusiones en el futuro al punto de que muchos de ellos siguen siendo un punto de partida obligatorio en esta reflexión. Se trata, por tanto, de acontecimientos que siguen marcando significativamente la reflexión muy a pesar de que el desarrollo progresivo del conocimiento humano haya logrado elucubrar en tiempos posteriores definiciones y caracterizaciones más precisas. Esto conlleva en algunos casos el peligro de reproducir visiones antropológicas sesgadas que en lugar profundizar en lo específico del ser humano, terminen presentando una visión que responde más a la interpretación antropológica de una época en particular que a lo que el ser humano en realidad es. De ahí la necesidad de realizar una interpretación problematizadora de estos presupuestos en tanto sea posible identificar lo que esclarece al ser humano.

### ***Los orígenes de la Antropología filosófica***

La Antropología filosófica<sup>324</sup> como disciplina perteneciente a la filosofía occidental, se ha desarrollado a partir de la primera mitad del siglo XX, principalmente en el ámbito de la filosofía alemana. “Su planteamiento básico consistía en estudiar filosóficamente las ciencias naturales y las ciencias humanas para tratar de identificar las características del hombre como especie, y situarlo en el mundo, específicamente en el entorno de los reinos mineral, vegetal y animal”<sup>325</sup>.

En este sentido, si bien se reconoce la complejidad de delimitar el campo de acción de esta disciplina en el pensamiento filosófico occidental, se pretende, además, esclarecer

---

<sup>324</sup> Se asume en esta presentación de manera crítica la distinción entre filosofía del hombre, antropología científica y Antropología filosófica. Esta última requiere, para ser validada como tal, al menos tres criterios; a saber: el presupuesto humanista, la dimensión dialógica o comunitaria del humanismo y el enfoque solidario y liberador, a fin de obtener un estatuto crítico ideológico que la sustente. Cf. Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2009), 281-325.

<sup>325</sup> Francisco Márquez, «La antropología filosófica y el problema del hombre». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LVI, n°144 (2017):104.

las preguntas relacionadas con el ser humano, su génesis, su relación con el resto de la realidad y principalmente responder la pregunta acerca de lo que el ser humano es dentro de lo que distinguimos como real y los elementos que le constituyen como tal.

De esta manera, ya no se trata solamente de un estudio del ser humano dentro de un entramado de elementos que componen la realidad, sino que se coloca al ser humano como centro de la reflexión filosófica, como propuesta para resolver la pregunta por cuanto existe, como fin último de la pregunta por la realidad.

A partir de lo anteriormente expuesto, la configuración de la Antropología filosófica en tanto disciplina resulta ser uno de los giros más importantes del siglo XX. Si bien no todos los autores están de acuerdo en identificar con claridad el momento preciso de esta fundación, sí es posible ofrecer una caracterización de los elementos que la fueron constituyendo como tal.

El surgimiento de la Antropología Filosófica contemporánea como disciplina hace aproximadamente un siglo ha tenido como punto de partida el abordaje del ser humano desde la teoría del conocimiento, y a partir de ahí, poco a poco se fue desarrollando desde una perspectiva metafísica: “Con ello se abrió el camino no solo para una metafísica del hombre, sino también a una metafísica del mundo”<sup>326</sup>.

Así históricamente se evidencia la necesidad por elucubrar una comprensión del ser humano como algo diferente a la naturaleza, que se escapa de ella y que la supera, que desde la filosofía antigua ha sido propio del pensamiento occidental, y que seguirá siendo una constante en la Modernidad con el desarrollo del humanismo, pero también en la Época Contemporánea con la diferenciación entre naturaleza y libertad de Kant, el espíritu de Max Scheller, la posicionalidad excéntrica de Helmuth Plessner, o la descarga posibilitada por la acción de Arnold Gehlen.

---

<sup>326</sup> Michael Landmann, *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y el presente* (México D.F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana UTEHA, 1961).

De esta manera, la búsqueda del ser de lo humano ha adquirido diversos matices, que van desde un esencialismo estático que lo propone como algo ya terminado siguiendo la lógica escolástica de la racionalidad como característica fundamental, hasta la difuminación e inclusive la aniquilación del análisis de lo que le constituye, en función de proveer insumos prácticos para dotar a la especie humana de mejores herramientas para subsistir, como es el caso de los transhumanismos. En el primer caso, estamos ante una noción petrificada del ser que no permite comprender los cambios que acaecen al ser humano y a la especie, y en el segundo caso la noción de vida cobra una radical preponderancia, a la vez que subsume el ser de lo humano y lo diluye en función de la prioridad que tiene la técnica en la pervivencia de la especie.

Sin embargo, abordadas desde este espectro, ni el esfuerzo por una comprensión de lo humano como diferente de lo natural ni una comprensión estática o subordinada resuelven la complejidad de la significación de lo humano; sino que, por el contrario, termina siendo una aproximación reductiva, o, por otra parte, una utopía que relega o pospone la problematización de la comprensión de los límites de lo humano.

De ahí que la tarea de la antropología consiste en asumir la compleja problematización del trasfondo de lo humano, de los seres humanos como conjunto y del ser humano concreto<sup>327</sup>, de suerte que se pueda superar en algún modo la distancia entre la generalidad del análisis de lo humano con el ser humano concreto, desvelando su profundidad y complejidad. Tal como lo menciona Löwith: “la generalidad humana no es ni planicie ni abismo existencial, sino que afecta al ser humano como tal y lo hace todavía aquejar la separación entre ‘estar’ y ‘existencia’ y, en consecuencia, independientemente de una posible ‘trascendencia’”<sup>328</sup>.

Los rasgos principales que definen este giro hacia una Antropología filosófica permiten comprender que esta disciplina apunta a cambio de paradigma en el abordaje del ser

---

<sup>327</sup> Cf. Ernst Tugendhat, «Antropología como filosofía primera», *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º 39 (2007): 39-47.

<sup>328</sup> Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, ed. Adan Kovacsics (Barcelona: Herder, 1998), 26.

humano, pero también de la sociedad y del mundo. En este caso, en primer lugar, se puede verificar un doble distanciamiento de la reflexión sobre el ser humano, tanto de la metafísica tradicional escolástica como de la ciencia natural matemática propios de la modernidad. Así, “(e)ste doble distanciamiento equivale a la orientación hacia una filosofía del mundo de la vida, que como tal es la primera condición de la necesidad y de la progresiva importancia de la Antropología filosófica”<sup>329</sup>.

Sin embargo, no todos los autores posteriores al siglo XX que compartan esta orientación sobre la centralidad del ser humano y sobre la relevancia del mundo de la vida cabrían necesariamente en esta nueva disciplina, sino más específicamente quienes además de este primer rasgo han logrado elucubrar una filosofía de la *naturaleza* del ser humano más allá del marco de una filosofía de la historia, en tanto desde esta aproximación al ser humano posee radical importancia la integración de los datos que las ciencias naturales han dado a la comprensión de la evolución humana y su relación con el resto de seres vivos. Así se evita cualquier metafísica espiritualizada, así como filosofías de la historia que proclaman a un ser humano abstraído de sus condiciones naturales como ser vivo.

En este sentido es necesario recalcar que no se trata de un rechazo a las filosofías de la historia por sí mismas, ya que la historia y el análisis filosófico de esta es efectivamente parte constitutiva de una antropología que quiera denominarse filosófica de acuerdo con las coordenadas ya esbozadas, sino de aquellas filosofías de la historia que excluyen, olvidan o dejan de lado la condición natural o biológica del ser humano, lo que constituiría un grave sesgo en la búsqueda del análisis de la completud de lo humano.

### ***La Antropología filosófica latinoamericana***

Sin embargo, la Antropología filosófica, por sus raíces históricas de la matriz moderna que comparte con el humanismo renacentista del binarismo y la homogeneización de

---

<sup>329</sup> Gabriel Amengual Coll, *Hitos históricos de la antropología filosófica* (Granada: Editorial Comares, 2020), 4.

saberes no escapa de la urdimbre iniciada con los presupuestos de la modernidad y generada a partir de la crítica que ejercen los grandes pensadores de esta época.

En palabras de Hinkelammert, “[q]ue el ser humano sea sujeto es una determinación, que surge con la modernidad. Pasa por el pensamiento moderno y con el desarrollo de la modernidad hasta hoy el mismo sujeto es negado”<sup>330</sup>. Así, la consideración de lo humano en la actualidad se diluye en el discurso, de tal manera que la relación sujeto – objeto que resultaba ser uno de los principales pilares de la modernidad, ha decantado en la utilización del sujeto de manera instrumental, y con el concurso de los sistemas económico-políticos el sujeto se diluye en el ámbito de la praxis, pasando con esto de un sujeto trascendental al mismo nivel de un objeto.

Así, la Antropología filosófica ha discurrido en una búsqueda por llevar a cabo una deconstrucción de la ontologización y universalización de estos conceptos, es decir, una decolonización del campo epistemológico, que:

requiere de un diálogo de saberes, como experiencias de conocimiento, de reconocimiento, de democracia, de trabajo y comunicación y desde aquí articular una ‘teoría crítica’ en la que la realidad se presenta como ‘un campo de posibilidades’, ‘más allá de lo empíricamente dado’, porque atiende a las alternativas frente a lo que resulta criticable (y en un sentido ético, ‘indignante’).<sup>331</sup>

Desde este punto de partida se pueden establecer diferentes recorridos históricos que pretenden partir de este entramado que genera la noción de universalidad cultural, pero que a fin de cuentas no permite resolver la pregunta fundamental de la Antropología filosófica sino a partir de conceptos dicotómicos. En el caso de América Latina, esto se evidencia a partir de la segunda mitad del siglo XX, en coincidencia con

---

<sup>330</sup> Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (La Habana: Caminos, 2006), 499.

<sup>331</sup> Arpini y Ripamonti, «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía», 80.

un momento de madurez del pensamiento latinoamericano que según Dussel ha asumido esta “germinal región filosófica” de la Antropología filosófica, integrando cuestiones que se encontraban dispersas en diferentes disciplinas filosóficas, y que tiene como cometido la ruptura con una antropología dualista, así como una integración del análisis del contexto en la situación propia del ser humano con el concurso de otras disciplinas del conocimiento, que resultan ser en último término una superación idealista de la comprensión del sujeto<sup>332</sup>, tal como se puede identificar en las propuestas de autores como Bartolomé de las Casas (1474 o 1484-1566), José Martí (1853-1895), Arturo Ardao (1912-2003)<sup>333</sup>, Rodolfo Kusch (1922-1979)<sup>334</sup>, Enrique Dussel (1934-2023)<sup>335</sup>, Osvaldo Ardiles (1942-2010)<sup>336</sup>, y en el caso centroamericano particularmente Ignacio Ellacuría, al cual se dedica este trabajo.

Esta antropología parte de una concepción del ser humano concreto en el cual se deben vincular su pasado y su presente, a fin de que tome conciencia de sí <sup>337</sup>. De esta manera,

---

<sup>332</sup> Cf. Enrique Dussel, «Situación problemática de la Antropología Filosófica», *Nordeste. Revista de la Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste*, n.º 7 (1965): 101-30.

<sup>333</sup> Cf. Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia* (Montevideo: Biblioteca de Marcha- Fundación de Cultura Universitaria, 1993); Cf. Rubén Tani y María Gracia Nuñez, «La filosofía antropológica de Arturo Ardao: el puesto de la inteligencia en el cosmos.», *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n.º 20 (2003): 37-53.

<sup>334</sup> Cf. Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires: Editorial Fundación Ross, 1978); Rodolfo Kusch, «El “estar siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana», en *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*, vol. II (Buenos Aires: Suramericana, 1973), 575-79; Rodolfo Kusch, «El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico», *Revista de Filosofía Latinoamericana* IV, n.º 7/8 (diciembre de 1978).

<sup>335</sup> Entre otros: Enrique Dussel, *Lecciones de antropología filosófica. Para una de-strucción de la Historia de la Ética (1968)* (Buenos Aires: Editorial Docencia, 2012); Dussel, «Situación problemática de la Antropología Filosófica».

<sup>336</sup> Tal como lo ha presentado Orlando Lima, Ardiles lleva a cabo un desarrollo antropológico desde la filosofía de la liberación que permite comprender una antropología de la historia desde la memoria de los vencidos que han sido encubiertos por una historia de dominio. Cf. Orlando Lima Rocha, *El temor de los vencidos: Filosofía de la memoria desde nuestra América*, vol. 37, Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023); Osvaldo Ardiles Couderc, *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2.ª ed. (Córdoba: Ediciones Sils-María, 1989).

<sup>337</sup> Cf. Arnoldo Mora Rodríguez, *La filosofía latinoamericana. Introducción histórica* (San José: EUNED, 2005), 379-380.

la Antropología filosófica latinoamericana ha buscado cribar aquellas propuestas de pensamiento que escapen de la realidad concreta de los seres humanos, de tal manera que los conceptos de los que parta la reflexión no se encuentren vaciados de contenido o adulterados con el pasar de los años.

La referencia de estas propuestas al contexto alude al lugar histórico en el que se encuentra el ser humano en tanto consideración epistemológica que permite el acceso a la realidad circundante, de tal manera que la ruptura con el dualismo refiera al lugar ontológico que tiene el ser en la discusión antropológica; es decir, el ser del ser humano. Estas temáticas en las que se mueve la reflexión antropológica latinoamericana que para esta época estará llevando a cabo un proceso de constitución de sus elementos teóricos serán también parte de los componentes con los que Ellacuría fragua su proyecto antropológico.

La tarea, por tanto, de la Antropología filosófica latinoamericana no es menor, y los desafíos que tiene en su horizonte requieren un abordaje profundo, sistemático y contextualizado del problema humano.

### ***El estatuto de la Antropología filosófica***

Ahora bien, teniendo en consideración los múltiples abordajes llevados a cabo acerca del ser humano por parte de disciplinas tan diversas como la epigenética, la psicología, la antropología cultural o la embriología, resulta necesario preguntarse si existe por sí misma y de manera independiente a otras disciplinas una Antropología filosófica, y si esta aporta algo distinto y específicamente filosófico a lo que se pueda decir sobre este en otras disciplinas.

Es por esto que dada la amplitud de la pregunta por lo humano, y el campo de acción propio de la filosofía, que pretende llegar a lo fundamental de la pregunta por la realidad y el ser humano, es necesario afirmar que dentro del espectro de disciplinas que configuran el conocimiento filosófico de la realidad, la Antropología filosófica centra su reflexión en el estudio del ser humano, principalmente desde aquellos elementos que constituyen su realidad y que van más allá de lo que otras disciplinas

puedan decir de este. Se trata de manera más concreta, entonces, en una reflexión sobre la realidad del hombre.

Así, a partir de lo anterior, la Antropología filosófica tiene como cometido desvelar el ser de lo humano desde dos preguntas fundamentales: “qué tipo de saber es la antropología (filosófica)” y la pregunta por lo humano<sup>338</sup>, en el entendido que la pregunta por el tipo de saber de esta disciplina permitirá la desvelación de la realidad humana. Esta disciplina, por tanto, tiene la compleja tarea de proponer un saber unitario que dé cuenta de la complejidad del ser humano desde una perspectiva filosófica.

De esta manera,

[l]a Antropología filosófica, en lo que tiene de Antropología, pretende ser un saber científico acerca del hombre, recogiendo todo lo que las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas nos aportan sobre él. Y en lo que tiene de filosófica, late la pretensión de no renunciar a la hermenéutica profunda, a la búsqueda del sentido último de los datos que las ciencias nos presentan. Pretende, por tanto, ser un saber que conjugue adecuadamente la ciencia y la filosofía.<sup>339</sup>

Lo hasta acá mencionado permite comprender de buena manera que existe una aparente dialéctica en la delimitación de esta disciplina, la cual tendería entre la necesidad de partir de datos concretos, científicamente determinables -lo cual a su vez permitiría partir de un ser humano concreto, contextualizado y determinable-, de frente a la necesidad que tiene de llevar a cabo una aproximación aparentemente metafísica que buscaría el desvelamiento de la trascendentalidad de lo humano como tarea etérea e indeterminable de manera apodíctica. Sin embargo, esta aparente tensión encuentra

---

<sup>338</sup> Beorlegui Rodríguez, «El problema antropológico desde la óptica de la liberación», 98.

<sup>339</sup> Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros, urdimbre solidaria y responsable, Mayéutica* (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2000), 226.

su resolución a partir de la comprensión de la primariedad de la realidad de frente al ser, tal como la pensó Zubiri, ya que para el filósofo vasco:

[...]la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y [...], porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es 'respectivamente'; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad.<sup>340</sup>

Por lo tanto, lo más radical que capta la capacidad cognitiva del ser humano no es el ser, sino la realidad, de ahí que, insistirá Zubiri que "El hombre no es un comprensor del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es 'animal de realidades'"<sup>341</sup>.

### ***Xavier Zubiri y la Antropología filosófica***

Dentro de la amplia producción escrita de Zubiri, resulta más que evidente la preocupación por llevar a cabo una sistematización del ser humano que permita una comprensión superadora de los paradigmas de aquellas propuestas filosóficas y científicas que bien terminarían instrumentalizando este concepto para propósitos específicos, o bien ofreciendo visiones sesgadas del ser humano.

Así, desde sus primeros escritos resulta tarea ineludible de la filosofía, en su pretensión de radicalidad, tanto la integración de un análisis sobre el ser humano dentro del conjunto de la realidad, como la búsqueda de una respuesta a la pregunta de qué es el hombre. Es en esta búsqueda en la que ha llegado a la conclusión de que: "[s]ólo la filosofía puede dar el punto de vista adecuado en el que sea posible situarse para preguntar qué es el hombre"<sup>342</sup> en tanto tiene la tarea de orientarse directamente a resolver esta pregunta, ya que:

---

<sup>340</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 453.

<sup>341</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 452.

<sup>342</sup> Xavier Zubiri, *Cursos universitarios volumen I* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 455.

[a] esta cosa dotada de propiedades psíquicas es a la que se dirige la filosofía, pretendiendo encontrar un problema filosófico. ¿En qué consiste, supuesto este carácter radical de inmediatez? Parece difícil que quede lugar a la filosofía desde que ese sujeto es una cosa del universo del que hay una esencia experimental. Últimamente se ha pretendido hacer una antropología filosófica, y lo más grave no es que no se sepa lo que hay en ella, sino en qué estriba su carácter filosófico. Mientras tanto tiene razón la filosofía al decir que es un perpetuo moverse en el vacío. Para ello hace falta una filosofía en la que se filosofe sobre el hombre. Entonces solamente ocurre el problema del conocimiento.<sup>343</sup>

Por esto resulta un poco más problemático colocar esta sistematización filosófica sobre el hombre como una Antropología filosófica, en tanto que se trata de una noción poco aludida en sus escritos. Las veces que refiere a este concepto lo hace para colocarlo en el pensamiento de algún otro autor o bien para criticar la forma en la que esta disciplina ha llevado a cabo sus interpretaciones del ser humano.

Su crítica radica en el hecho de que esta disciplina no ha sido capaz de abarcar la complejidad filosófica que implica asumir la pregunta por lo humano, y en su intento por resolverla, ha generado una suerte de distorsión en la radicalidad de lo que este tema comporta. Así: “[n]o es lo grave de una antropología filosófica lo que nos diga del hombre, sino que no sabemos en qué consiste este preguntar por el hombre (la psicología y la lógica han interpretado las más de las veces, como en el caso de Scheler, el desarrollo del verdadero pensar filosófico)”<sup>344</sup>.

La claridad con la que Zubiri aborda la Antropología filosófica le impele a tomar una posición crítica ante aquellos discursos antropológicos que desplazan la pregunta acerca del ser humano, por cuanto relegan el hacer filosófico a un ámbito reductivo y

---

<sup>343</sup> Zubiri, *Cursos universitarios volumen I*, 487.

<sup>344</sup> Zubiri, *Cursos universitarios volumen I*, 454-55.

simplista, y tomando a su vez al medio como fin, al punto de que esta disciplina podría ser considerada un camino inadecuado para llegar a la radicalidad de la realidad.

No obstante, el filósofo vasco no discrepaba absolutamente de que su filosofía se inscribiera dentro de esta disciplina a pesar de que esto pudiera devenir en una reducción que debía ser matizada y clarificada, de suerte tal que quede evidente el talante de radicalidad que compone esta comprensión:

[s]e dirá que esto es una Antropología. Sí. Pero yo tendría que decir que esto no es una Antropología simpliciter por una razón bien clara. Y es que la Antropología, en tanto que Antropología, es decir, en tanto que estructura del hombre, concierne justamente a la talidad del hombre. A que el hombre es tal, a diferencia del chimpancé o de una ameba.<sup>345</sup>

De esta manera, la Antropología, a su juicio, constituía un apartado de su filosofía acerca del ser humano, que, si bien no tenía los insumos suficientes para llegar al ámbito más radical de la trascendentalidad, sí podía aportar significativamente a esta reflexión. Dicho de otra manera, el distanciamiento de Zubiri a este ámbito del conocimiento consistía específicamente a la eventualidad de que sus ideas se quedaran en el nivel de lo superficial, rompiendo con esto una de sus más insistentes pretensiones, como lo era la de la radicalidad de la filosofía. Por tanto, la *antropología simpliciter* en el dado caso de quedarse en este nivel, no solamente resultaba incompatible con la filosofía, sino que esta debería estar en función de erradicar aquella.

A pesar de lo anterior, mientras que algunos autores proponen que el discurso sobre el hombre en Zubiri más que una Antropología filosófica resulta ser una filosofía del hombre, esto es, un discurso amplio sobre el ser humano que no necesariamente pretende sistematizar de manera concreta la reflexión sobre lo humano desde los

---

<sup>345</sup> Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. Fundación Xavier Zubiri (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 243.

parámetros propios que esta disciplina históricamente hubiera llevado a cabo<sup>346</sup>, ha sido campo común de varios de los seguidores más directos del pensamiento zubiriano identificar la propuesta filosófica de su maestro sobre el hombre como una Antropología filosófica<sup>347</sup>.

En este sentido, Diego Gracia ha propuesto que colocar el pensamiento zubiriano sobre el hombre dentro del ámbito de la Antropología filosófica es un proceso creativo en el que se evidencia que la profundidad de su pensamiento permite distintas maneras en las que puede enriquecer esta disciplina. De esta manera, más allá de las divergencias que pudo haber considerado a este respecto, la posibilidad de enmarcar su discurso sobre el hombre dentro de esta disciplina no solamente resulta plausible, sino que puede ser entendido como un camino viable para desarrollar y profundizar estas ideas, desde un marco interpretativo que va más allá de lo que el mismo Zubiri hubiera pensado.

Desde esta perspectiva, Ignacio Ellacuría en primer lugar lleva a cabo un esfuerzo para asimilar el discurso antropológico de Zubiri con la Antropología filosófica y para presentarla como una *antropología primera* de la cual le fue posible generar propuestas concretas de lo que él ha denominado *antropología segunda*. Así, se parte de la idea que la novedad de Ellacuría en este sentido radica en dos aspectos: en lo que compete a la antropología primera, a pesar de que sigue de manera directa las ideas de Zubiri, Ellacuría lleva a cabo un desarrollo filosófico en función de señalar con precisión un marco interpretativo de esta filosofía radical como Antropología filosófica, y en cuanto

---

<sup>346</sup> Cf. Jordi Corominas Escudé, «Presentación», en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006).

<sup>347</sup> Esta propuesta podría ser efectivamente viable, con la consideración de que en Zubiri la noción de “filosofía del hombre” resulta ser casi inexistente (solamente en dos ocasiones en sus obras publicadas) y de manera más genérica. En este sentido, para Zubiri filosofía del hombre y Antropología filosófica son utilizados de manera análoga. Cf. Francisco Javier Conde, «Introducción a la antropología de Xavier Zubiri», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 67 (1953); Pedro Laín Entralgo, «Sobre la persona», *ARBOR* CLVI, n.º 613 (enero de 1997): 9-24; Gracia Guillén, «Zubiri en los retos actuales de la antropología»; Gracia Guillén, «La antropología de Xavier Zubiri»; Además, si bien no se trata de un autor de la época de Zubiri, resultan relevantes a este respecto los escritos de Carlos Pose: Pose, *La antropología de Xavier Zubiri: una perspectiva actual*; Pose, «La idea de persona en Xavier Zubiri».

antropología segunda, la consecución de espacios de concreción que desde la realidad histórica esta antropología puede verse reflejada en tanto praxis que permita la transformación de las acciones humanas.

### ***El proyecto filosófico-antropológico de Ellacuría***

Dentro de este marco de comprensión antropológica la propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría a partir de la primera mitad de los años 60 puede ser comprendida como un proyecto antropológico que responde al contexto de su época y que puede ser enmarcado en el ámbito de la Antropología filosófica en tanto se enfoca en estas temáticas, aportando una estructura teórica capaz de superar algunos escollos propios de esta disciplina.

Al referir a un proyecto, se propone, tal como lo pensaba Heidegger y el existencialismo, una anticipación de posibilidades hacia las que se tiende (*Ent-wurf*)<sup>348</sup>, es decir, un lanzamiento proyectivo capaz de ofrecer de manera planificada algunos criterios orientadores con prospección hacia el futuro. Así, el proyecto no es solo un plan tentativo de opciones, sino que tiende hacia la constitución de lo ya constitutivo; de tal forma que más que construcción se trata de una actualización futurible de lo dado, anticipando posibilidades e integrando lo ya previamente ofrecido por quienes han aportado significativamente en momentos históricos anteriores.

Históricamente, Ellacuría encuentra en sus maestros una fuente de temáticas antropológicas que confluyen en la búsqueda del ser de lo humano. Así, Ellacuría asume las categorías antropológicas de sus maestros y con estas va conformando un proyecto antropológico que lanzará hacia el futuro, y en los últimos años pondrá a dialogar con contextos particulares, historizándolas metodológicamente hablando y ofreciendo características novedosas.

---

<sup>348</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago: Editorial Universitaria, 1997), 169.

En el caso de la época a la que refiere este capítulo, es el pensamiento de Zubiri el derrotero principal como punto de partida. Así, Ellacuría asume la antropología de Zubiri que termina como un esfuerzo conjunto en el que el discípulo -bajo la orientación y revisión constante de su maestro- especifica, organiza, sistematiza y lleva a otros escenarios los fundamentos de la Antropología filosófica.

### ***La especificidad de la Antropología filosófica para Ellacuría***

A fin de determinar la pertinencia de la naciente Antropología filosófica, el jesuita considera necesario preguntarse sobre las posibilidades y la interpretación de esta disciplina. Esto partiendo de la consideración metodológica del análisis crítico de la filosofía como forma de rigurosidad en el ejercicio del pensamiento. Por tanto, es una pregunta en la búsqueda de una antropología verdaderamente filosófica.

Para que el análisis del ser humano hurgue en lo realmente constitutivo; se requiere en un primer momento de la reconstrucción cronológica de los orígenes de la especie<sup>349</sup> humana, así como los datos de los procesos evolutivos<sup>350</sup> que permitieron la existencia

---

<sup>349</sup> El concepto zubiriano de especie -y que es utilizado por Ellacuría- requiere una profundización aparte; sin embargo, para efectos de esclarecer lo que se explicará sobre el proceso evolutivo en un apartado posterior valga aclarar que: “el esencialismo de Zubiri conceptúa la especie como un ‘momento’ del organismo individual. Por ello, su concepto de especie se distingue del concepto de especie como tipo, como población y como individuo histórico. Veíamos esta diferencia en un ejemplo imaginario: si existiera un único ser vivo, no se perdería la especie porque, para Zubiri, la especie es el momento ‘especial’ del organismo individual, es un momento de su esencia. Ello no ocurre en los otros conceptos de especie ya mencionados. Por último, la especie como ‘momento’ esencial del organismo individual es conceptuada como interna y fundante de sus demás notas constitutivas y que posee un esquema (phylum) cuyas notas (especie) son heredables y modificables (evolución). Ello manifiesta que el concepto de especie de Zubiri representa un tipo especial de esencialismo que, a diferencia de otros tipos de esencialismo como el tipológico, sí permite la evolución entendida como el cambio en la especie, es decir, como macroevolución” Vargas, «El concepto de especie en Zubiri: aportes al debate contemporáneo sobre el problema ontológico de la especie», 516.

<sup>350</sup> A pesar de que en su primera etapa Ellacuría utilizó un concepto de evolución más teilhardiano, y por tanto, más restrictivo y biologicista, para este momento desde la perspectiva de los autores que estamos siguiendo tiene un significado más amplio que el utilizado por las ciencias positivas: “la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico: desde el punto de vista de una metafísica intramundana, la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo, y la tienen precisamente porque en su contenido constitutivo son inalterables”. Zubiri, *Sobre la esencia*, 256. Desde esta perspectiva, el concepto metafísico de evolución incluye el concepto *positivo* de evolución.

del hombre tal como lo conocemos hoy en día. De esta manera, las ciencias positivas se constituyen en un apoyo crítico para que esta antropología sea efectivamente filosófica en tanto punto de partida para un saber que pretende ser efectivamente real. Esto no significa que la filosofía pueda ceder su espacio a los datos que las ciencias puedan arrojar con respecto al ser humano, ya que solamente constituye el punto de partida para una reflexión metafísica.

Se trata, por tanto, de una propuesta realista que otorga una función específica de la inteligencia frente a la realidad, en tanto supone que el ser humano no solo puede acceder a la realidad desde un plano meramente talitativo<sup>351</sup>, sino porque desde esta, se puede acceder, además a la realidad humana, al ser del hombre desde un planteamiento rigurosamente filosófico a partir del análisis trascendental, como se explicará más adelante.

Ellacuría ha dedicado ingentes esfuerzos en delimitar, justificar y articular el ámbito de estudio de la Antropología filosófica, así como su especificidad. Busca preguntarse si es posible y cómo debe entenderse<sup>352</sup>. Para Ellacuría esta disciplina tiene como objeto “[m]ostrar que tras ese ‘mí’ está una realidad que por su propia estructura está abierta en sus problemas al problema esencial de qué va a ser su realidad”<sup>353</sup>; por tanto se orienta hacia “el estudio de la realidad del hombre, en tanto que realidad y como principio de todo lo que es realmente y de las dimensiones todas de su ser”<sup>354</sup>; y en su quehacer debe responder las preguntas fundamentales que esto implica: En un primer momento desde lo que denomina antropología primera, que se enfoca en la dilucidación

---

<sup>351</sup> Para Zubiri la realidad puede considerarse desde dos aspectos esenciales: la talidad y la trascendentalidad. El primero de ellos refiere a que algo *sea tal*; esto es, “aquello según lo cual lo real está constituido físicamente e individualmente en tal realidad, en virtud de notas que primariamente son notas-de, en unidad coherencial primaria” Zubiri, *Sobre la esencia*, 473.

<sup>352</sup> Ignacio Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 556.

<sup>353</sup> Ignacio Ellacuría, «Curso de Antropología I: el problema del hombre (1966)» (Documento inédito manuscrito, Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1966), 4.

<sup>354</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 584.

de las preguntas más radicales, como por ejemplo: ¿cómo aparece el ser humano desde la dimensión de apertura a la realidad? ¿Qué es el ser humano trascendentalmente considerado? <sup>355</sup> ¿Cómo trasciende el ser humano en la animalidad? <sup>356</sup>.

Pero a su vez tiene la tarea de responder las preguntas fundamentales del hombre concreto, en el sentido en que tiene el imperativo de abordar, entre otras, "(...) la más seria de las preguntas antropológicas: ¿qué va a ser de mí?" <sup>357</sup>. En este campo, el filósofo de San Salvador dedicará no pocos esfuerzos para contextualizar de manera concreta y desde la realidad propia del país que lo acogió hasta su muerte estas propuestas antropológicas.

En este sentido, la complejidad de las preguntas propias de esta disciplina genera una situación problemática en el sentido en que el hombre que pregunta por su realidad efectúa un desdoblamiento no exento de subjetividades ni de generalizaciones que tienden relativizar estas cuestiones fundamentales. Así, proponer que el hombre es un yo, o cuerpo y alma o bien un individuo de frente a la sociedad plantea más preguntas que respuestas en un discurso que se torna ambiguo e ineficaz para los propósitos de la Antropología filosófica.

Esta situación problemática de la temática que engloba las preguntas por lo humano otorga una complejidad tal que resulta menester de la filosofía avocarse a ofrecer una respuesta que logre la integración de todos los elementos conceptuales y concretos que hagan posible un abordaje totalizador del hombre y su realidad.

### ***La historia de la Antropología filosófica***

En términos históricos y conceptuales, Ellacuría remite las raíces de la Antropología filosófica al giro antropológico operado por Sócrates en el mundo antiguo, en tanto

---

<sup>355</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 526.

<sup>356</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 590.

<sup>357</sup> Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 547.

supera la cosmología que los presocráticos estaban llevando a cabo<sup>358</sup>, así como en la modernidad a “la primacía de la subjetividad creadora”<sup>359</sup> de Descartes, y a la posibilidad de acceso al conocimiento de la naturaleza humana en la Antropología en sentido pragmático de Kant.

A juicio de Ellacuría tanto Descartes como Kant dejan un rastro común en la reflexión antropológica; ya que el primero plantea un dualismo antropológico en la consideración de la sustancia pensante y sustancia material del ser humano; y el segundo hace oscilar la antropología entre dos corrientes que poseen características al menos distintas tanto en sus contenidos como en su manera de aproximarse al ser humano: lo que “pudiéramos llamar ‘mundo de la naturaleza’ y ‘mundo de la libertad’”<sup>360</sup>, en tanto ha planteado que la parte práctica de la antropología caracteriza al ser humano en primer lugar como producto diferenciado de la naturaleza, y en segundo lugar como ser libre<sup>361</sup>.

Y si bien es cierto que la Antropología filosófica y sus principales autores lo han propuesto en términos de una “bidimensionalidad íntimamente entrelazada”<sup>362</sup>, esto ha generado dos corrientes de pensamiento a juicio del filósofo vasco-salvadoreño irreconciliables. En primer lugar, una antropología naturalista, que parte de concepciones del ser humano en que la fuerza de las leyes biológicas tiene preeminencia sobre la realización de la persona dentro de su especie y de frente a las

---

<sup>358</sup> Cf. Ellacuría, «Curso de Antropología I: el problema del hombre (1966)», 1-2 El texto aquí referenciado es uno de los documentos de Ellacuría con más valor en lo que compete al tema antropológico, que debido a que ha quedado inédito no ha tenido ningún tipo de estudio hasta el momento. En este escrito, el filósofo lleva a cabo un recorrdio por los principales autores que han ofrecido aportes a la Antropología filosófica en la historia del pensamiento occidental.

<sup>359</sup> Ignacio Ellacuría, «El concepto filosófico de tecnología apropiada (1979)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 234.

<sup>360</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 578.

<sup>361</sup> Immanuel Kant, *Antropología pragmática*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid: Tecnos, 2007), 3.

<sup>362</sup> Rafael Alvear, «Reconstruyendo la antropología filosófica: entre naturaleza y cultura», *Veritas*, n.º 47 (2020): 128.

otras especies del reino animal. De esta manera, a la vez que se encuentra potenciado por las condiciones materiales de su naturaleza, también se encuentra limitado por estas, en tanto de alguna manera condicionan sus potencialidades; por lo cual, se entiende como superior de frente al resto de seres.

Valga mencionar en este sentido que aunque pareciera disímil, esta corriente también anida las propuestas antropológicas esencialistas en las que lo real se explica desde una concepción de la naturaleza como una esencia siempre acabada y terminada; así desde conceptos como el de dignidad se lleva a cabo un discurso sobre la grandeza de la persona, pero que en general impide adentrarse en lo específicamente humano; sea porque estas categorías poseen un alto grado de idealización, o bien porque están sustentadas en categorías extra-humanas <sup>363</sup>.

En segundo lugar, se encuentran quienes desde el método fenomenológico hacen énfasis en las vivencias intencionales de la conciencia, dejando por fuera muchos elementos que están fuera de lo intencional; comprendiendo así al ser humano desde una consideración cultural que supone que las expresiones sociales e históricas se superponen a la consideración natural de sus facultades. Desde esta perspectiva, el hombre no es lo condicionado por sus facultades naturales, sino que se va construyendo en el decurso de la historia de la sociedad, que resultará ser su propia historia.

Ante estas dos corrientes que transversan la Antropología filosófica del siglo XX, el filósofo de San Salvador considera necesario gestar una propuesta antropológica que, más allá de conciliar o emparente las propuestas ya mencionadas en una suerte de “soldadura epistemológica”<sup>364</sup> proponga una concepción de ser humano unitiva e integradora <sup>365</sup>; ya que el hombre:

---

<sup>363</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 515.

<sup>364</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 579.

<sup>365</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 589.

no es sólo naturaleza, porque cuenta con algo más que potencias y potencialidades; pero tampoco es solo historia (existencia, vida), porque las posibilidades radican en potencias y la apertura en un determinado 'en sí'. El hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, donde ambos términos no están yuxtapuestos, sino que están intrínsecamente co-estructurados.<sup>366</sup>

Así, lo biológico resulta uno de los momentos fundamentales de la historia<sup>367</sup> y los individuos que forman parte de un grupo social se ven biológicamente constreñidos a forjar la historia. Esta será una de las tesis fundamentales que desarrollará profusamente en el primer capítulo de su *Filosofía de la realidad histórica* dedicado a la materialidad de la historia, en el que, desde una explicación filogenética de los procesos de la inteligencia humana, plantea lo biológico como momento básico de la historia, y establece “la perfecta continuidad entre lo biológico y lo psíquico, entre la naturaleza y la historia”<sup>368</sup>. Esta continuidad se verifica en los saltos de una especie a otra en los que aparecen nuevas formas de realidad gracias al proceso de constitución genética que tiene la posibilidad de efectuar procesualmente la generación, ya sea en la posibilidad de *repetir*, *engendrar* u *originar*. Esta última es la que puede ser denominada evolución en tanto permite comprender tanto la continuidad que se da dentro de la especie como la diferenciación entre individuos.

Este momento histórico específico de la aparición del ser humano en el planeta como *homo sapiens* a partir de homínidos no humanizados da primera y fehaciente prueba de este dato: si el inicio de la historia se da gracias a la creación, utilización y transmisión de instrumentos para la caza, esto supone una posibilitación biológica del organismo para lograr este cometido. Es así como intervienen de manera positiva e inmediata la naturaleza y la historia:

---

<sup>366</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 533.

<sup>367</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 101.

<sup>368</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 86.

[s]in un determinado desarrollo del volumen craneal y de la estructuración del cerebro, sin una posición erecta y la liberación de brazos y manos, sin la urgencia de un medio inhóspito y de una lucha biológica por la supervivencia, sin una primera agrupación fundamentalmente biológica, la historia no hubiera comenzado. Esto sin insistir en el carácter biológico del trabajo y de la creación de los instrumentos. Si la primera función de la inteligencia, como tantas veces ha sostenido Zubiri, es biológica, esto quiere decir que es por exigencias biológicas por lo que ha aparecido este animal singular que llamamos hombre.<sup>369</sup>

La propuesta ellacuriana, por tanto, tiene la tarea de sostener la codeterminación de ambos momentos, tanto en el ámbito de la realidad como en la realidad humana, ya que, así como todo lo biológico es psíquico y todo lo psíquico es biológico en el ser humano, también todo lo natural es histórico y todo lo histórico es natural <sup>370</sup>.

### ***La superación de los escollos de la Antropología filosófica***

En lo que compete a los elementos particulares, Ellacuría deja en claro que la preeminencia de la Antropología filosófica de su maestro frente a otras antropologías que históricamente se han constituido en el ámbito de la filosofía se debe a que ha tenido la posibilidad de superar una serie de escollos que a la vez ha venido arrastrando esta disciplina. En este sentido hay cinco ámbitos en los que se pueden identificar los aportes de Zubiri a este respecto.

En el criterio de Ellacuría, Zubiri ha tenido la novedad de ofrecer una teoría capaz de conectar dos sentidos tradicionalmente desconectados: el análisis de la generalidad del hombre que se podría sintetizar en la pregunta ¿qué es el hombre? y la realidad del hombre concreto y sus situaciones vitales. De ahí que para Ellacuría, este ser genérico del hombre trae consigo problemas esenciales que resultan autónomos de las

---

<sup>369</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 81.

<sup>370</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 86.

decisiones contingentes como su historicidad, su vida, su socialidad, pero que refluyen sobre la realidad del hombre.

De ahí Ellacuría va a afirmar que “[a] la realidad del hombre le compete 'esencialmente' tener problemas” <sup>371</sup>, en tanto la consitución dinámica de su realidad y sus situaciones vitales tendrán la capacidad de tocar el ámbito de lo vital y superar el sesgo de la abstracción en la antropología tradicional planteado desde los filósofos de la modernidad ya mencionados. Por eso, la antropología de Zubiri debe ser entendida como una solución que pretende superar las visiones científicas y fenomenológicas para ofrecer una perspectiva que desde la aprehensión de la realidad pueda hablarse del hombre concreto “[...] como realmente es y no como se piensa idealmente” <sup>372</sup>. En esto consiste su furtiva crítica a la posición de Heidegger hacia las antropologías occidentales, en tanto, al suponer la abismal separación del hombre con otros seres vivos por la presencia de lo que ha llamado *la ex-sistencia del ser humano*, ha suscitado una idealización del hombre concreto. De esta manera, Zubiri supera la crítica de Heidegger al proponer una antropología que incorpora estructuralmente el carácter de animalidad del hombre y que al mismo tiempo propone una noción dinámica de naturaleza.

Otro de los escollos de la antropología es el de la digregación entre el sentido psicofísico de la vida (*Zoé*) y los eventos de la trama de vida de cada hombre (*Bíos*), y Zubiri lo resuelve planteando que la vida humana -que está en un movimiento espontáneo y constante- tiene como constitución intrínseca la sustantividad, que es la pertenencia del cuerpo y el alma en movimiento. De ahí que vivir sea autoposeerse en sustantividad; y este vivir tiene una triple dimensión: principal, fundamental y y estructural: “[p]rincipal, porque sin Zoé no habría Bíos; fundamental, porque si el Bíos existe, no es

---

<sup>371</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 289; Ellacuría, «Curso de Antropología I: el problema del hombre (1966)», 3.

<sup>372</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 590.

como añadido a la Zoé [...]; estructural, porque la vida misma, en su Bíos, no sería en buena parte lo que es si no le perteneciera formalmente a la estructura de la Zoé”<sup>373</sup>.

De esta manera, no solamente se establece la intrínseca unidad de la vida genérica de frente a los elementos de la vida del individuo, sino que propone una estrecha codeterminación en la que no es necesaria una anulación de la Zoé para llegar al Bíos.

En tercer lugar, a juicio de Ellacuría queda resuelta desde la propuesta de Zubiri la escisión entre naturaleza y libertad a partir de la comprensión de la vida simultáneamente como naturalidad y liberalidad, en donde la naturaleza trae consigo una liberación que se da desde las formas sensitivas hasta incluso en su enfrentamiento con la realidad cuando se contrapone tanto con la realidad de las cosas como con la realidad de sí mismo, al punto de que:

La divinización de la naturaleza biológica como determinación de la conducta racional tiene supuestos insostenibles [...]; el curso biológico es uno de los datos, pero no el único. Es un dato natural que debe ser subsumido en la totalidad de la persona; el concepto de persona incluye el concepto de naturaleza, pero lo supera, pues la intervención racional y libre o racionalmente libre sobre la naturaleza es un derecho y un deber de la persona, tomada en su totalidad.<sup>374</sup>

Esto le permite al hombre llevar a cabo un proceso de volición en el ámbito de la realidad, en tanto lo real precontiene en sentido de posibilidades la voluntad que hace de la determinación del hombre una cuasicreación, que a su vez se encuentra perfilado por lo deseable. De esta manera se verifica una incorporación física de la decisión al deseo que permite una suerte de *naturalización de la libertad*. Es por esto que la vida es

---

<sup>373</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 309.

<sup>374</sup> Ignacio Ellacuría, «Aspectos éticos del problema poblacional (1974)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velásquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 19-63.

una creación natural que permite refluir la decisión libre del hombre y concretarlo de manera natural.

Otro de los aspectos resueltos por Zubiri será el de la dinámica individuo-sociedad, toda vez que la individualidad del hombre al estar montada sobre la suidad, es estricta individualidad, distinta a la de las cosas y los animales, pero en relación con otros hombres, de suerte que sea una individualidad diferencial, porque se trata de un individuo respecto de otros absolutos, que es la “determinación del ser humano por la diversidad filética, específica” <sup>375</sup>, y por tanto una diversidad formal. De tal manera que si bien para Zubiri el ser del hombre descansa en la realidad humana, la socialidad es una dimensión que posibilita la versión a la realidad y la convivencia social <sup>376</sup>.

Esto para dejar en claro una de las bases de la antropología tanto de Zubiri como de Ellacuría: “[...] el hombre, aún biológicamente, es un ser que constituye su substantividad individual en cuanto está vertido a los demás” <sup>377</sup>. o como dirá Zubiri: “[...] en cierto modo [...] cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás”<sup>378</sup>, lo cual se verifica en tres caracteres metafísicos; a saber; “[c]ada esencia es algo en sí respecto de los demás, de modo que ser en sí, como contradistinto a los otros, es el primer carácter del modo de llevarlos dentro de sí; tiene un esquema constitutivo recibido; y consecuentemente, tiene algo en común con las demás” <sup>379</sup>.

Ellacuría evidencia en esta organización un valor antropológico en tanto se trata de una propuesta que permite integrar el mundo material, el reino animal y su propia especie; es decir, se trata de una integración de la naturaleza y la historia que tiene como punto de partida los procesos biológicos y evolutivos desde la substantividad individual. Aquí,

---

<sup>375</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 192.

<sup>376</sup> Cf. Carrera Umaña, «La componente social de la historia en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos».

<sup>377</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 88.

<sup>378</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 318.

<sup>379</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 88.

queda claro para Zubiri que la socialidad no es ni una totalización abstrata, ni una digregación absoluta de los individuos: es gracias a que el ser del hombre es un ser común que es posible la socialidad en tanto dimensión estructural de la realidad humana.

En último lugar, hay en Zubiri una marcada búsqueda por conciliar la escisión entre antropología científica y Antropología filosófica, que según Ellacuría deviene en una metodología que se lleva a cabo en cuatro pasos, los cuales se encuentran concatenados a la vez que bien delimitados. El primero de ellos consiste en una reflexión filosófica sobre la positividad de las ciencias para conocer la talidad de la realidad humana; dado que un acercamiento real a las cosas remite a las ciencias positivas, resulta parte integrante del conocimiento de lo humano. Esto permitirá tener un punto de partida físico para que los datos que se pueda obtener de disciplinas como la paleontología o la biología hagan posible una comprensión concreta y precisa de lo que se entiende por hombre y los elementos que condicionan su realidad.

El segundo paso consiste en un estudio filosófico de la talidad humana; dado que la determinación de la talidad es un estudio metafísico, esto requiere de un punto de partida físico que le ofrezca rigor científico de los datos que se hayan podido obtener en el paso anterior. En tercer lugar, el estudio de la trascendencia humana, análisis de la función trascendental de la talidad humana, que pretende una profundización que va más allá de su talidad, ya que pretende analizar en cada cosa real *su* realidad, abriendo el campo a un estudio metafísico. Este tercer paso requiere de los anteriores, ya que la realidad humana en cuanto realidad tiene como punto de partida obligatorio la comprensión de los elementos positivos que el análisis de la talidad aborda. Por último, el estudio de carácter trascendental dinámico de la realidad humana. Es la etapa en la que se puede verificar en el hombre la conexión entre la talidad y la trascendentalidad<sup>380</sup>.

---

<sup>380</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 593; Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 516-17.

Este esquema metodológico posee una gran potencialidad, ya que a juicio de Ellacuría ha traído consigo una distinción muy precisa de lo que constituye al ser humano para ensayar desde ahí un recorrido en el que se pueda comprender la complejidad de lo que esto implica.

### ***La unidad de la realidad***

Para Ellacuría el objeto de la metafísica en Zubiri es la estructura dinámica de la realidad, en la que se encuentran imbricados el ser humano, la historia y la sociedad. De esta manera, el ser humano, como forma suprema de realidad, resulta ser reflejo de lo que sucede en el cosmos entero, en el sentido en que, así como el cosmos es un sistema constituido por notas, las cuales están en formal respectividad, así el ser humano en su sentido micro resulta ser también un sistema de notas que se encuentran en respectividad unas de otras. Así unitariamente comprendido, tanto el cosmos como las realidades abiertas, que por su estructura constitutiva poseen esta respectividad pueden ser analizadas sin recurrir a argumentos dualistas o monistas. En este sentido, Ellacuría insiste en la ruptura directa que hace Zubiri con el dualismo:

Esta unidad es tan real que ni siquiera puede hablarse del hombre sin verlo en y desde su dimensión social y su dimensión histórica. Pensar que se puede realizar una antropología, cuyo objeto fuera la persona humana de suerte que la dimensión social y la dimensión histórica pertenecieran a disciplinas distintas, llámense como se llamen -filosofía de la sociedad y filosofía de la historia, por ejemplo-, es, desde el comienzo un despropósito. Y lo es [...] porque tanto el hombre como la sociedad y la historia entran de lleno en lo que es una metafísica de la realidad sin más”.<sup>381</sup>

Esta metafísica está en función de procurar la unidad del cosmos como sistema, que posee un dinamismo interno en el que las notas que lo constituyen son siempre notas-

---

<sup>381</sup> Ignacio Ellacuría, «Persona y comunidad (1974)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 68.

de, o constitutivas, en las que la respectividad es formalmente dinámica, dado su dinamismo respectivo.

### ***La Antropología filosófica como filosofía primera***

Habida cuenta de la novedad de Zubiri en la resolución de los principales escollos en los que la Antropología filosófica se ha visto anclada desde los distintos paradigmas llevados a cabo en el decurso del pensamiento occidental, el jesuita realiza una búsqueda de integración de esta antropología dentro del conjunto de la filosofía. Sus primeras aproximaciones al discurso antropológico de Zubiri le llevaron a proponerla como una “metafísica del hombre”<sup>382</sup>, categoría que posteriormente cambiará por identificarla como una “metafísica de la realidad humana”<sup>383</sup>. Pero, ¿qué entiende Ellacuría por esto?

En palabras de Zubiri: “[l]a realidad humana es algo en sí, que en sí misma es abierta. Donde la apertura, por consiguiente, representa y constituye un modo del en sí” <sup>384</sup>. Por tanto, la consideración de la realidad humana trae consigo una superación del enclausamiento antropológico que supone tanto la somera descripción del hombre como la reducción de este a un elemento específico como la corporalidad, o la intelección, dejando por fuera la radical apertura a las cosas, su enfrentamiento y la dinámica de que de esto deviene. Esta apertura a las cosas implica necesariamente un posicionamiento que trastoca la noción misma de filosofía: “porque es lo físico de la realidad lo que de verdad le importa, lo físico que se convierte en metafísico en cuanto queda enfocado como real y en tanto que real; de la realidad humana, porque es la

---

<sup>382</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 76.

<sup>383</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 515, 524; Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 538; Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 593, 617, 618, 664.

<sup>384</sup> Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 208.

realidad en tanto que realidad, lo que es principio de todo lo que el hombre es y de todo lo que en el hombre ocurre”<sup>385</sup>.

Pero en Zubiri según el Ellacuría más joven estos datos acerca de lo que el hombre es están “[...] purificados y esencializados. Sobre todo trascendidos”<sup>386</sup>, principalmente a partir de la superación de los escollos anteriormente descritos con el propósito de desvelar de manera más precisa todas las dimensiones del ser humano. De esta manera, “[t]oda la antropología de Zubiri va regida por el afán de encontrar la unidad estructural del hombre para mostrar cómo se despliega en lo que son las distintas dimensiones unitarias de lo humano” <sup>387</sup>.

Y en esta metafísica intramundana, lo metafísico no puede interpretarse como opuesto a lo físico, en el sentido en que las cosas en tanto estructuras formales y últimas de realidad pueden cumplir una consideración metafísica, y en tanto que reales son objetos de consideración *positiva* en tanto científica. Así: “[...] lo físico-positivo puede dar paso y debe dar paso a una consideración de lo físico-metafísico”<sup>388</sup>. De esta manera, existe, a juicio del autor, una estrecha interacción entre antropología y metafísica, en tanto una requiere de la otra para explicitar sus contenidos<sup>389</sup>.

Hay, entonces, una interacción entre metafísica y antropología que se da en el ámbito propio de lo trascendental, toda vez que:

[s]us categorías metafísicas han sido establecidas, si no aposteriorísticamente, sí factualmente, teniendo muy en cuenta lo que sobre la realidad nos enseña la realidad humana. Pero las categorías antropológicas han sido estructuradas

---

<sup>385</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 618-19.

<sup>386</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 74.

<sup>387</sup> Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 537.

<sup>388</sup> Ignacio Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975)», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 2 (1975): 566-67.

<sup>389</sup> Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 538.

teniendo muy en cuenta lo que le compete al hombre por ser realidad, es decir, por entrar en el campo de lo trascendental. De ahí que si puede reconocerse un cierto carácter humano en su metafísica, no puede menos de verse un claro carácter metafísico en su antropología.<sup>390</sup>

Así, al partir de la realidad del hombre es posible llegar a su ser, su esencia. Pero no se trata de una esencia universal ni abstracta, como ya se ha explicado, sino una búsqueda del ser del hombre desde su realidad a fin de llegar a las distintas dimensiones de su ser. Y es por la radicalidad de este objeto que esta antropología debe ser denominada “[...] antropología fundamental o mejor, antropología primera” <sup>391</sup>. En palabras del jesuita vasco-salvadoreño:

[...] la antropología primera pertenece sin más a una filosofía primera, por la sencilla razón de que la realidad humana no es un caso particular de una realidad general, sino una realidad en el ámbito estructural del todo de la realidad. Sin embargo, en la determinación de lo que es la realidad humana no es fácil, metodológicamente, tener que recurrir a discursos metodológicos, que son más propios de antropologías segundas. <sup>392</sup>

Así, a la Antropología filosófica primera le compete explicar la forma en la que se da la trascendencia en el hombre, en el entendido de que para Zubiri, la esencia no pertenece al ámbito de lo predicativo ni de lo lógico, pero tampoco al de lo descriptivo: “[d]ecir de algo aquello en que es diferente de todo lo demás, no es decir lo que es, sino una parte de lo que es y una parte, que, además, corre el gravísimo riesgo de ser malinterpretada”<sup>393</sup>. Para evitar este extravío -que Ellacuría atribuye a una interpretación estrictamente lógica de la noción de esencia quidditativa- estructura la

---

<sup>390</sup> Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 538.

<sup>391</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 584.

<sup>392</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 585.

<sup>393</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 590.

comprensión del hombre teniendo como punto de partida los términos físicos en los que la animalidad física primariamente unida a la inteligencia permite de manera exigencial una apertura a la realidad, desde los cuales es posible comprender la trascendencia como un *definirse-en* y un *trascender-en*. En esto juega un papel preponderante el cuerpo humano que, en tanto principio de constitución es punto de partida para una afirmación biológica de su ser, y en cuanto principio de actualidad efectúa una trascendencia de la animalidad, ya que posee características esencialmente distintas a los de otros seres, en la que se imbrica de manera constitutiva la inteligencia sentiente.

Es en este sentido que Savignano ha apuntado que:

[p]or un lado, puede pensarse que la filosofía de Zubiri es, ante todo, una metafísica trascendental de la realidad. En esta perspectiva, las consideraciones sobre la realidad humana formarían parte, sin duda una parte de suma importancia, del estudio filosófico más general de las distintas realidades que conforman el mundo. Desde este punto de vista, los estudios de Zubiri que pudieran enmarcarse bajo el epígrafe de ‘antropología filosófica’ constituirían algo así como una ‘metafísica especial’, la cual a su vez se integraría en una ‘metafísica general’ de la realidad. Naturalmente esta metafísica general sería la ‘filosofía primera’ de Xavier Zubiri. Se puede decir que esta lectura del pensamiento zubiriano fue la más usual a partir de la publicación de su libro *Sobre la esencia* (1962). Y posiblemente sea Ignacio Ellacuría el representante más conspicuo de esta interpretación.<sup>394</sup>

Así, pueden comprenderse los niveles en los que la filosofía primera puede integrar esta metafísica especial denominada por Ellacuría como Antropología filosófica, la cual debe orientarse a la búsqueda de nuevas formas de constituir la radicalidad de lo humano en

---

<sup>394</sup> Armando Savignano, «La filosofía de la liberación. El testimonio de Ignacio Ellacuría», *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 47 (2014): 322, <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/46549/43729>.

el discurso filosófico, toda vez que es imposible sustituir o erradicar la relevancia de la antropología para la filosofía primera.

Esta clarificación de la Antropología filosófica dentro de la filosofía primera verá su desarrollo particular y creativo en un nivel subsiguiente que denominó como antropología segunda, en la que los contenidos propios de la teorización desde el ámbito de la realidad hacen posible llevar a cabo acciones concretas que tienen a la transformación de las condiciones en las que los hombres han sido relegados y constreñidas sus condiciones de vida. En esta filosofía segunda que será desarrollada en el siguiente capítulo de este trabajo es posible identificar con claridad el aporte novedoso y original a la antropología de Zubiri, en tanto comprende la necesidad de que esta sistematización antropológica tenga una aplicación concreta en la realidad de los seres humanos, que se verá reflejado de manera más directa en el desarrollo de su filosofía madura, pero también en su análisis político, económico, social de la realidad histórica del contexto propio de El Salvador y América Latina.

### **3. Las dimensiones personal y social de la antropología ellacuriana**

Habida cuenta de la armazón conceptual llevada a cabo por el filósofo vasco-salvadoreño para enmarcar las ideas de su maestro en el ámbito de la Antropología filosófica, así como para ofrecer una ruptura con los desvíos de las concepciones clásicas de la antropología del siglo XX, el siguiente paso en este tema consiste en el desarrollo sistemático y pormenorizado de los contenidos que permiten una aproximación al ser humano desde la perspectiva de Zubiri.

Valga mencionar que en este caso Ellacuría seguirá de manera muy precisa los contenidos de su maestro y tratará de exponerlos con la mayor fidelidad del caso, teniendo como punto de referencia, además de Sobre la esencia, los cursos que dictará durante la década de los 60, principalmente el que fue publicado posteriormente como Estructura dinámica de la realidad, que en realidad se trata de unas conferencias del año 1968. En este caso, se evidencia un Ellacuría más preocupado por la minuciosidad y

fidelidad a los contenidos que de estos textos se pueden extraer que por ofrecer contenidos originales o novedosos.

No obstante, los escritos antropológicos dan cuenta de algunas particularidades en las que es posible evidenciar la orientación que el filósofo vasco salvadoreño iba dando a los contenidos zubirianos, tales como un marcado interés por priorizar y dotar de mayor vigor y correlación a la dimensión social del hombre<sup>395</sup>, así como poner en diálogo el pensamiento de Zubiri con algunos autores contemporáneos de distintas disciplinas desde Marx y Schelling, hasta Morin, Tarde o Durkheim.

### ***La dimensión social del hombre***

La vida, tal como se muestra, resulta ser una forzosa co-determinación y convivencia, lo que hace posible la sociedad. El ser humano, por sí mismo, dada su apertura a la trascendencia está “vertido a los demás”<sup>396</sup> en una co-situación de realidad, ya que los demás están ya metidos en la vida mía antes de que lleguen a mí. Este encuentro se convierte en humanización, y por consiguiente el mundo se convierte en un mundo humano. Este mundo hace en un primer momento que los otros sean *míos* (mi padre, mi madre), es decir, pertenecientes a mi individualidad, en un mínimo de alteridad. Y a su vez la alteridad, al generar convivencia, hace posible la aparición del tú, pero en términos de alteridad cada vez más profunda.

Así, el humano, en esta alteridad, que le constituye, envuelve a los demás desde su comunalidad, es decir, lo que hay de común entre los humanos que se relacionan. De esta manera, en la socialidad de la comunalidad, el grupo de humanos se torna sociedad. Pero este es también el principio de impersonalización: no en que el otro se convierta

---

<sup>395</sup> En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría propone un macro apartado con dos temas profundamente desarrollados; a saber, la componente social y la componente personal de la historia, los cuales por razones de organización del texto publicado de manera póstuma fueron separados en dos capítulos distintos. Sin embargo, esta consideración sirve para ilustrar la prioridad de lo social en la comprensión del hombre, tema que Zubiri no desarrolló de manera tan profusa y que relegó a un segundo orden, después de lo individual.

<sup>396</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 381.

en objeto, sino que el otro se convierte en una realidad impersonal, “con lo cual se cae en un círculo de progresiva alienación y deshumanización, de desvirtuación de lo humano”<sup>397</sup>.

Por lo tanto, es necesario que esta comunalidad propicie un proceso positivo de personalización, entendido como “afirmación del carácter absoluto en lo que tiene de absoluto, afirmación de la propia realidad como propia, afirmación de la propia intimidad que remite del propio ser a la realidad propia”<sup>398</sup>. De ahí que este animal de realidades, que es la persona, no posee una alteridad primero individual y luego social, sino una realidad diversa, con todo lo que realidad significa para el autor.

Este proceso de personalización se convierte en la razón primaria por la que la amistad y el amor serán realizaciones plenas del reconocimiento del otro, en la medida en la que los demás puedan transformar mi entorno en términos de afirmación.

Para Ellacuría lo social y lo personal son componentes medulares de la historia, a la vez que están estrechamente unidos en su pensamiento; esto en el sentido en que la posibilidad de constituir una especie es un dinamismo propio y exclusivo de determinados individuos que producen otros, no sólo numéricamente distintos sino cualitativamente distintos<sup>399</sup>, lo que constituye un *phylum*, en el que la unidad física de la especie no anula la individualidad de los organismos; quedando así evidente la estrecha unidad entre individuo y especie: “el individuo emerge del *phylum*”<sup>400</sup>, al punto de que tanto la especiación como la individualización resultan ser “un solo proceso con términos distintos”<sup>401</sup>, que pertenecen a la esencia constitutiva de cada individuo, pero que al mismo tiempo se da de manera procesual, tanto filogenética como

---

<sup>397</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 390.

<sup>398</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 391.

<sup>399</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 148.

<sup>400</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 149.

<sup>401</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 150.

ontogenéticamente, ya que en el primer caso el proceso de generación humana no deviene en repetición numérica (otro uno), sino en una alteración que constituye alteridad (un *otro*) de manera diferenciada y diversificada; mientras que en el segundo caso la esencia constitutiva del individuo es procesual y alterable por interferencias externas que se puedan dar en el sistema constitutivo.

En este sentido se nota una distinción particular de la propuesta de Ellacuría en lo que compete a la estructura de lo social; ya que si bien sigue las ideas principales de Zubiri en su texto del curso oral del 1953-1954 *El hombre, realidad social*<sup>402</sup>, evade la consideración de que este texto establece una relación directa entre los seres humanos y las cosas, mientras Zubiri inicia su texto afirmando que “el hombre además de hacer su vida con cosas la hace también con otros hombres”<sup>403</sup>. Por otra parte, en el apartado de *La dimensión social del ser humano* de 1974<sup>404</sup>, es posible identificar que las ponderaciones biológicas y filogenéticas de esta dimensión están apenas mencionadas, de tal manera que el autor ha dado prioridad a un análisis más metafísico de la dimensión social del ser humano. En ambos textos queda evidente, además, que lo individual es punto de partida para una comprensión de lo social en el ámbito propio del ser humano.

Así, Ellacuría prefiere desarrollar sus argumentos desde consideraciones biológicas de la especie o bien de otros seres vivos, permitiendo con esto prioridad cronológica y biológica de lo social sobre lo personal, ya que si bien la relación que existe entre individuo y sociedad es muy estrecha, la versión a los otros es un proceso biológico, en el sentido en que el ser humano necesita biológicamente de los demás, y se siente vertido a los otros, de tal modo que “el hombre comienza por estar vinculado a ellos,

---

<sup>402</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 223-340.

<sup>403</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 223.

<sup>404</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 37-69.

comienza por tener a los demás dentro de sí"<sup>405</sup>, en un primer momento de forma estimulante y vivencial que parte de las estructuras biológicas, y luego de forma real, al punto de que la versión a los otros resulta ser una versión biológica como hecho específico primario<sup>406</sup>.

### ***La dimensión personal del hombre***

Ellacuría hace hincapié en la necesidad de realizar un ejercicio teórico de definición de la persona. En este sentido plantea dos pretensiones: "por un lado, resaltar la importancia que la acción personal tiene en la marcha de la historia y, por otro, lograr una cierta claridad sobre lo que es la persona humana"<sup>407</sup>. Ahora bien, la sociedad y la historia hacen posible, en términos prácticos la realización del individuo humano, sin embargo, existiría una reductibilidad al estudiar al individuo como tal. Es así como se hace necesario comprenderlo como persona, lo que permitiría una amplitud en el ámbito de su análisis de frente a los componentes de la historia ya mencionados, en el sentido en que precisamente lo personal se convierte en una de las componentes de la historia.

El humano se presenta como real, colocado en la realidad, entre las cosas, pero al mismo tiempo diferente de las cosas. Éstas van modificando el estado vital y al mismo tiempo mueven, suscitan al viviente afectando su entorno. De tal manera que no se puede estudiar al ser humano como individuo aislado, fuera del conjunto de las relaciones sociales o de la historia que lo determina. Tampoco se le puede separar del reino animal al que pertenece intrínsecamente ni del conjunto del universo cósmico<sup>408</sup>. De ahí que sea necesario identificar que el ser humano pose tres planos que le

---

<sup>405</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 212.

<sup>406</sup> Cf. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 168.

<sup>407</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 316.

<sup>408</sup> Cf. Ellacuría, «Persona y comunidad (1974)», 69-70.

constituyen, y al mismo tiempo le diferencien del resto de las cosas: el de las acciones, las hábitos y las estructuras.

### *Las acciones*

La apertura de esta realidad humana se encuentra en un constante movimiento que va de la suscitación a la afección dirigiéndose hacia nuevos estados. Esta actividad se desarrolla en dos sentidos. El primero es el de dar a las cosas que le suscitan, las que al mismo tiempo le afectan y a las que tiene que dar respuesta. En esta, el viviente está situado hacia un comportamiento, que es la relación entre suscitación, afección y respuesta. En el comportamiento el viviente es, independiente de las cosas y al mismo tiempo las controla.

El segundo es el de dar a sí mismo en forma de dirección hacia sí, autoposeyéndose, independientemente del medio, controlándolo. De ahí que esta autoposesión se encuentre constituida por la independencia y el control. Así las cosas, comportamiento y autoposesión son dos ámbitos de una unidad que mutuamente producen transformación de la realidad humana: la autoposesión se mediatiza en el comportamiento por las cosas y el comportamiento hace que la persona se autoposea.

Si bien es cierto el ser humano comparte con el animal la aprehensión de estímulos, esta sucede en una dinámica diferente, ya que esa aprehensión determina los estímulos como realidades: “porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos sino haciéndose cargo de que son reales. No está en situación puramente estímúlica, sino en situación ‘real’ [...]. Haciéndome cargo de la realidad, atemperado a ella, determino lo que quiero en realidad”<sup>409</sup>. De ahí que constantemente el ser humano lleve a cabo este movimiento entre suscitación y respuesta de frente a la realidad, lo que trae consigo que el humano aprehenda estímulos, y los convierta en realidades.

---

<sup>409</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 318-19.

## *Las hábitos*

Si las acciones, en tanto comportamiento, remiten a los estímulos, las hábitos, en tanto suscitación y respuesta remiten a las cosas como un enfrentamiento. “Hábitud no es costumbre o hábito. Una hábitud es un modo de habérselas con las cosas. Un modo primario de habérselas con ellas [...]. Y este modo de habérselas con ellas es aquello dentro de lo cual se inscriben todos los mecanismos de suscitaciones y de respuestas de un ser vivo”<sup>410</sup>. De ahí que exista una formalidad, entendida como carácter de las cosas, actualización; de modo que, ante las cosas, el ser humano no sólo se comporta, sino que se enfrenta, en términos de establecer una relación hábitud-formalidad. Este enfrentamiento hace en el ser humano comprender las cosas como realidades, las cuales quedan como formalidad física, aprehendida y distinguida, lo que hace que se abra al mundo, y trascienda del carácter personal al estimulante, y del estimulante al real.

La inteligencia, por lo tanto, es hábitud, no en el sentido de capacidad cognitiva, como regularmente se supone de forma reductiva, sino en el sentido de enfrentamiento, aprehensión de las cosas en tanto que realidades. Esta aprehensión no deja de lado los estímulos; por el contrario, los utiliza como punto de partida y los trasciende al campo de la realidad. Es por esto por lo que: “[t]odas las acciones del hombre como su hábitud radical muestran no sólo su carácter de animal y de inteligente, sino la intrínseca unidad que esos dos caracteres tienen en lo que el hombre es. La novedad de Zubiri está en la interpretación de la animalidad: estímulo, de la inteligencia: realidad, de su unidad: inteligencia sentiente”<sup>411</sup>.

De esta manera, la interrelación inteligencia-sensibilidad hace posible la intelección sentiente en tanto “aprehensión impresiva de lo real”<sup>412</sup>, convertida en

---

<sup>410</sup> Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 173.

<sup>411</sup> Ignacio Ellacuría, «Esquema antropología de Xavier Zubiri» (Documento inédito manuscrito, San Salvador, 1968 de 1967), 15, Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J.

<sup>412</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 322.

trascendentalidad, de nuevo, por el paso a lo real. De ahí que se deba sostener que “la trascendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión”<sup>413</sup>.

Unido a esto, el humano, al determinar en tendencia constante la realidad que quiere, va más allá al tender a aquello que quiere ser en realidad: “[e]n la volición no sólo trascendemos de lo tendiente a su realidad, sino que trascendemos a una de la realidad apetecible al campo entero de lo real”<sup>414</sup>.

En esta constitución humana se unen, entonces, la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante de forma constitutiva e intrínseca en tanto se trata de tres momentos de una sola acción<sup>415</sup>, lo que permite probar la animalidad del comportamiento humano trascendido siempre a la realidad. En este sentido, la persona es un animal de realidades. Es la apertura a la realidad lo que lo convierte en un animal trascendental; lo cual sería imposible sin la animalidad, cual sustrato que le permite su apertura. Animal en el sentido en que la realidad, al tener un carácter procesual y ascendente permite una comprensión compleja de lo que existe, ya que: “los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operativos en los dinamismos de la vida, y los dinamismos de la vida en los de la animalidad, y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica”<sup>416</sup>.

Y este animal es *de* realidades como un posesivo absoluto, en términos de lo que compete en su totalidad. No se menciona un animal de *realidad* ya que sería un reduccionismo pensar en la realidad como un todo absoluto, cuestión abordada por Ellacuría y resuelta desde el inicio de su texto.

---

<sup>413</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 323.

<sup>414</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 323.

<sup>415</sup> Cf. Carrera Umaña, «El enfrentamiento del hombre con la realidad: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante en Xavier Zubiri», 19.

<sup>416</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 39.

### *Las estructuras*

La habitud se encuentra fundada en una realidad humana, unidad de sustantividad, es decir la interrelación de una diversidad de notas. Esto es llamado estructura. En palabras de Zubiri: "es la unidad de un constructo en la diversidad de sus notas"<sup>417</sup>, unidad que implica "[...] la totalidad de los momentos constitutivos de una realidad en su precisa articulación, en unidad coherencial primaria"<sup>418</sup>, y no las partes.

Estas notas constituyen la esencia física de cada cosa real. Por lo tanto, se debe de determinar la sustantividad de este sistema humano en su constitutividad y unidad coherencial, la cual no se encuentra ni en lo orgánico ni en lo psíquico, ya que uno sin lo otro no constituye dicha sustantividad en tanto sistema.

En realidad sólo hay un sistema total. En él, todas y cada una de las notas psíquicas son 'de' las notas orgánicas, y todas y cada una de las notas orgánicas son 'de' las notas psíquicas. De ahí que el hombre no 'tenga' organismo 'y' psique, sino que 'es' psico-orgánico, es una sustantividad psico-orgánica, es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad, es la unidad intrínseca, formal y estructural de lo psíquico y de lo orgánico. <sup>419</sup>

El humano, entonces, a partir de estos tres planos se convierte en el animal que trasciende su organicidad, su animalidad. Si trascender es ir de la estimulidad a la realidad, la vida humana es transcendencia a sí misma, en el organismo; y esto en dos momentos: en primer lugar, tiene como objetivo trascender en la animalidad; lo que significa que no se trata de salirse de lo orgánico, sino quedarse en ello. Y en un segundo momento trascender a su propia realidad.

---

<sup>417</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 58.

<sup>418</sup> Xavier Zubiri, «El hombre, realidad personal», en *Siete ensayos de antropología filosófica* (Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982), 61.

<sup>419</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 326.

Por esto, el ser humano es un animal de realidades, y lo que lo constituye como persona posee una trascendentalidad irrenunciable: "La persona no es persona por tener unas u otras notas, sino que es formalmente persona por lo que es en tanto que realidad. No son dos consideraciones ajenas la una a la otra, pero sí son dos consideraciones distintas"<sup>420</sup>.

### ***Lo humano como persona***

Si la realidad humana es un sistema psico-orgánico abierto a la trascendencia, la realidad de este sistema se convierte inevitablemente en *su* realidad, una realidad formalmente *suya*, en forma de suidad. La definición de la persona primariamente se da en esta suidad: "El hombre no es sólo un tipo de sustantividad distinto, sino que es distinta su forma misma de realidad. Y esa forma distinta de realidad, definida como suidad es la persona"<sup>421</sup>.

De esta manera, "el ser humano aparece así dotado de elementos vitales y de condiciones esenciales de posibilidad para inventar su propia vida, dotado, por tanto, de potencias y facultades específicas que le posibilitan realizar actos estrictamente humanos"<sup>422</sup>. Esto le permite al autor determinar que la persona no es en un primer momento un *yo*, ya que la oposición objeto-sujeto o sujeto-sujeto parte de esta autoposesión de lo humano, de la apertura formal a la realidad y como realidad distinta: la suidad.

*Yo* es una expresión radical y firme que le corresponde a la persona de frente a la realidad, pero lo que le permite actualizarse como un *yo* es la realidad personal constantemente autoposeyéndose, ya que: "[l]a realidad humana, ya de por sí actual, reafirma o reactualiza esa actualidad real. La realidad humana que, en virtud de su enfrentamiento consigo misma como realidad se actualiza como *suya*, reactualiza esa

---

<sup>420</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 328.

<sup>421</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 338.

<sup>422</sup> Samour, *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*, 62.

suidad frente a todo lo demás y se constituye así en Yo”<sup>423</sup>. Dicho de otro modo, saberse *yo* por parte del humano no es una oposición frente a todo lo que no es ese *yo*, sino una actualización de sí mismo, en tanto que realidad.

La persona sería, entonces “esencia abierta, que en razón de su apertura, se autoposee formalmente, es reduplicativamente suya”<sup>424</sup>. Esta persona establece una serie de relaciones que siempre están fundadas en la respectividad que ella tiene con el mundo<sup>425</sup>, de modo que constantemente actualiza la propia realidad. En este mismo sentido, *ser* denotará la actualidad de lo real en términos de respectividad de lo real.

Por lo tanto, realidad y ser distinguirán al ser del hombre como ser sustantivo, ya que la realidad sustantiva la abarca en su sustantividad. Al mismo tiempo, lo distinguirán la personeidad de la personalidad: personeidad resulta ser la realidad propia del hombre, mientras que personalidad será el ser del hombre específicamente en su forma de *yo*.

El *yo* es la afirmación, actualización de la realidad propia de frente al resto de la realidad, de modo que cada *yo* posea particulares dimensiones de la realidad; estas dimensiones particulares afectan *mi* dimensión de realidad, pero no por negación sino por codeterminación de los demás, en términos de conexión real. De esta última presencia, la comunicación y el diálogo se apoyarán para establecer sus interconexiones.

El cuerpo humano desde esta perspectiva es un organismo animal, y como tal definido desde la sensibilidad como función biológica, con una configuración que establece un tipo propio de sustantividad, no en razón de sus componentes, sino en razón de sus estructuras materiales, que se encuentran hipertextualizadas en relación al organismo

---

<sup>423</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 339.

<sup>424</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 342.

<sup>425</sup> Este mundo es entendido en el mismo sentido de Zubiri: como respectividad trascendental de lo real: “Al quedar aprehendido algo como estímulo real, quedamos, pues, instalados en la realidad de todo lo que es real, en el campo entero de la realidad, sea o no estimulante. A este campo de la realidad es justo a lo que he llamado mundo”. Zubiri, *Sobre el hombre*, 26.

animal. Sin embargo lo que conocemos como ser humano no es solo estructura material, sino que trasciende la simple descripción de sus partes, y a su vez una configuración estrictamente orgánica: “La viabilidad y sustantividad biológica del cuerpo humano no es posible sin un hacerse cargo de la situación, función que define la esencia misma de la inteligencia”<sup>426</sup>.

A partir de lo anterior debe comprenderse que para explicar al ser humano no basta con describir sus vivencias, sino que se debe explicar su estructura. En el caso del hombre, identificar los diversos sistemas bioquímicos que componen el organismo, a la vez que adjuntar la capacidad racional, no da cuenta de que esta sea una realidad; por lo tanto, tampoco sería este un criterio de distinción. Por eso, al ser corpóreo y mental, el ser humano no es una unión de estos elementos, sino una unidad radical y primaria.

#### **4. El dinamismo de lo humano en la Antropología filosófica**

Para Zubiri la realidad es dinámica; esto es, que es activa por sí misma. Y en esta actividad el universo es una estructura interna e intrínseca que está constituido por otras realidades, que a su vez son constitutivamente estructuras, las cuales se encuentran en respectividad intrínseca con las estructuras de las otras realidades sustantivas. Es en esta respectividad en la que operan algunos dinamismos, que afectan a las estructuras, como es el caso de la variación, el cual permite que se susciten otros dinamismos, ya que consiste en dar de sí, afectando las mismas estructuras. De la variación surge otro dinamismo que permite la producción de sustantividades nuevas: el de la transformación.

Estos dinamismos están *organizados*, apoyados unos sobre los otros y dándole el carácter de unitariedad, pero principalmente constituyen una *unidad metafísica estricta* que se va diversificando en sus innovaciones cuando comienza estando en puro carácter activo por sí mismo en forma de *mismidad*; a partir de ahí se abre a sí misma para ser suya (*suidad*); la cual permite otro momento que se constituye en común: la

---

<sup>426</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 293.

*comunidad*; dando como aspecto superior el dinamismo *histórico* que en último término resultaría ser la constitución de un nuevo mundo <sup>427</sup>.

Por su parte Ellacuría siguiendo esta línea argumentativa plantea tanto el movimiento de la materia inanimada como la evolución de los seres vivos, a los cuales les compete un dinamismo muy particular: el de la vida biológica, constituido por la materia misma dinámicamente considerada, que posee una potencialidad intrínseca determinada de manera precisa que permite el proceso evolutivo. Mediante la evolución, se ejecuta un proceso de continuidad entre la vida animal y la vida humana, y entre los distintos tipos de humanidad, ya que hay un “esquema constitutivo transmitido por generación”<sup>428</sup>, un *phylum* que se evidencia en la inteligencia y la evolución genética que se da en ella.

En este sentido, en la evolución se llevan a cabo una serie de procesos en equilibrio dinámico y reversible que a su vez *desgajan* procesos que hacen entrar en acción una serie de notas que se van reclamando secuencialmente y a su vez hacia otras que podrían ser denominadas *superiores* al punto tal que todas esas notas son tales en y por su unidad exigencial con las demás. La reclamación es, por lo tanto, “un momento de la constitución intrínseca completa de la nota en cuestión” <sup>429</sup>. Este proceso hace que el ser humano a partir de su funcionamiento bioquímico tenga que hacerse cargo de la realidad por la exigencia de una nueva función que es irreductible a la anterior.

Este desgajamiento de cada función, mediante un desarrollo procesual de estabilización de la actividad biológica, permite que se lleve a cabo la *liberación*<sup>430</sup> de una función

---

<sup>427</sup> Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 322-27.

<sup>428</sup> Xavier Zubiri, «El origen del hombre», en *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. Germán Marquinez Argote (Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982), 27-54.

<sup>429</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, 363.

<sup>430</sup> En la obra filosófica de Ellacuría son claramente distinguibles dos momentos de la noción de liberación. En primer lugar, se da un momento biológico, en el que el autor fundamenta desde el pensamiento de Zubiri que la liberación es un proceso natural de la realidad; y en segundo lugar, se puede hablar de liberación en un sentido práxico, en el que se evidencia una producción propia del autor muy arraigada en el contexto desde el cual llevó a cabo su labor como académico y activista social. Estos dos momentos están relacionados de manera directa, por lo que no es posible hablar de dos nociones de

superior, que consiste primariamente en un proceso de liberación de la naturaleza, en tanto:

[l]a historia como condición de lo político implica, en definitiva, un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilitación mayor de una vida personal. Es aquí donde la filosofía tiene su campo propio como las ciencias positivas tienen su campo en lo que es paso a la liberación por la dominación de la naturaleza. En esta tarea, la filosofía no es la única instancia, pero sigue siendo una instancia insustituible.<sup>431</sup>

En este sentido, así como la historia es creación positiva de posibilidades, puede dar paso a distintos tipos de humanidad, y distintos modos de ser, se convierte ella en principio de personalización. De esta manera, es en la historia en la que pueden converger “[...] modos de ser muy distintos, cuya mensura trascendental debe hacerse con los criterios de individualización y de liberación; en definitiva, con criterios de personalización”<sup>432</sup>.

La liberación, por lo tanto, no es un fin el sí mismo ni una fuerza independiente de la naturaleza, sino un hecho que ocurre en su configuración cósmica, al punto de que permite abarcar y asumir todos los estadios anteriores de la realidad humana, y a partir de ellos, superarlos, generando con esto nuevas formas de realidad: es el comportamiento libre que refluye sobre la propia naturaleza, al punto de que así como se da una liberación de la naturaleza, hay forzosamente por tanto una naturalización de

---

liberación sino más bien de dos momentos de esta noción, que con el pasar del tiempo fue adquiriendo matices distintos. En este capítulo se presentará el momento más teórico de esta idea que corresponde con la época que acá se analiza, y en el tercer capítulo se explicará el momento práxico, dadas sus implicaciones para la etapa de madurez de Ellacuría.

<sup>431</sup> Ignacio Ellacuría, «Filosofía y Política (1972)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, ed. Rodolfo Cardenal, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 47-61.

<sup>432</sup> Ellacuría, «Persona y comunidad (1974)».

la libertad<sup>433</sup>, en el sentido en que “la libertad no es un valor estático, sino un proceso integral. La libertad implica fundamentalmente un proceso de liberación [...]”<sup>434</sup>.

Esta superación de funciones inferiores por otras superiores se da a partir de lo que en la función inferior reclama o exige la función superior: “[c]omo para estabilizar la función inferior es menester que aparezca otra distinta, ésta, en algunos casos al menos, no sólo posibilita la normalidad de la antigua, sino que, en su novedad, tiene un ámbito más amplio de funcionalidad, que queda así liberado, esto es, no ceñido a aquello de donde fue desgajado exigitivamente”<sup>435</sup>. Así, se da una *subtensión dinámica* de unas funciones por otras. De esta manera, la inteligencia como función biológica queda asegurada y al mismo tiempo liberada para ejercer su labor, permitiendo con esto la viabilidad individual del ser humano.

Así entendida, esta dinámica de desgajamiento exigitivo- liberación –subtensión dinámica<sup>436</sup> permite comprender la manera en que lo natural se hace presente en lo histórico, a la vez que también explica las primeras fases de la vida del ser humano (automorfismo) <sup>437</sup>, en la que se potencian las estructuras somáticas y psíquicas hacia formas superiores; además, el tiempo humano <sup>438</sup>, que por su estructura unitaria de naturaleza y libertad permite abarcar y superar lo natural; también los procesos políticos y económicos como el capitalismo, “donde la necesidad natural y las

---

<sup>433</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 418. 527; Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 311-13; Ellacuría, «Esquema antropología de Xavier Zubiri».

<sup>434</sup> Ignacio Ellacuría, «Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo III*, ed. Rodolfo Cardenal, vol. 27, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 1487-1531.

<sup>435</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 96.

<sup>436</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 89-90; Ignacio Ellacuría, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri (1974)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 476-78; Ellacuría, «Antropología de Zubiri (1975)», 541; Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 110-15; Zubiri, *Sobre la esencia*, 364-65.

<sup>437</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 322.

<sup>438</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 330.

tendencias naturales, en sus múltiples y variadas formas, quedan asumidas por las leyes que rigen los procesos capitalistas, pero no quedan anuladas[...]" <sup>439</sup>; y la organización de la sociedad humana.

Así, la primera constatación de la que parte este análisis es el hecho de que la materia posee por sus propias características un dinamismo intrínseco que genera "un progresivo crecimiento de unidad"<sup>440</sup>. Y en el plano evolutivo este crecimiento se desarrolla desde un movimiento por el que se ha pasado de la estabilización de la materia, a la vitalización de esta materia estable, la animalización del ser vivo y la inteligización de la animalidad <sup>441</sup>; proceso que opera una combinación funcional<sup>442</sup> que da como resultado un tipo novedoso de sustantividad con características y posibilidades muy diferentes del resto de la materia.

Este novedoso ser vivo está situado entre las cosas, las cuales le *suscitan* una *respuesta* a fin de que, al mantener un equilibrio vital, estas cosas que le rodean queden actualizadas (como *habitud*); que en el caso del viviente animal se denomina sentir. Dicho de otro modo, el ser vivo animal gracias a sus células nerviosas, tiene una *tendencia* a responder biológicamente como *estímulo* a las impresiones que sus sentidos perciben y al sentirse *afectado*, resulta impulsado a responder.

Así, el cerebro animal tiene la posibilidad de percibir las impresiones como signos objetivos mediante la función biológica de formalizar. De esta manera mantiene la posibilidad de sobrevivir en tanto sus propias estructuras biológicas le ofrecen

---

<sup>439</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1991, 129.

<sup>440</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 517.

<sup>441</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 529.

<sup>442</sup> "La combinación funcional [...] es ciertamente una combinación, pues en ella se produce también algo específicamente nuevo, pero la novedad no afecta a la índole formal de los elementos del sistema, sino tan sólo al modo como éstos funcionan acoplados en sistema, esto es, al sistema funcional en cuanto funcional". Zubiri, *Sobre la esencia*, 149.

respuestas adecuadas antes las diversas situaciones que pondrían en peligro su subsistencia.

Pero hay otro tipo de ser vivo, un “curioso animal”<sup>443</sup> en el que este proceso es más complejo, en tanto, al poseer un mayor desarrollo cerebral, la formalización supera la respuesta biológica de supervivencia, se diversifica y se convierte en un abanico de múltiples opciones que lo colocan en cierto estado de indefensión de frente al medio, que se denomina hiperformalización: es la riqueza de las posibilidades que pone en riesgo su subsistencia. De ahí que como lo estímulo no le asegura la respuesta adecuada para sobrevivir, se articula un proceso dinámico-evolutivo del que se *desgaja* una función en la que se enfrenta a los estímulos como realidades; esto significa que las respuestas de este ser vivo por la hiperformalización ya no están biológicamente condicionadas, sino que se enfrenta a la indeterminación de los estímulos como realidades, haciéndose cargo de la situación. Así, desde una positividad talitativa el ser humano es el *animal de realidades*, como ya se ha explicado.

Además, y unido a lo anterior, el hacerse cargo de la realidad conlleva la aprehensión de la realidad como un proceso sistemático en el que participan tanto la actividad cerebral (orgánica) como la intelectual (psíquica): es desde el ámbito talitativo una unidad sistemática y estructuralmente psico-orgánica; de tal manera que no es posible dividir lo propio de las notas orgánicas o de las notas psíquicas. La estructura de este sistema posee una serie de notas en donde las notas psíquicas son siempre notas *de* las orgánicas, y las notas orgánicas son notas *de* las psíquicas<sup>444</sup>, lo que da razón de comprender la unidad esencial del ser humano.

Por otra parte, considerado trascendentalmente, el ser humano es una sustantividad abierta, lo que significa que está abierto a la realidad, pero también a su propia realidad, ya que “[l]os distintos aspectos de toda acción del hombre son aspectos de una acción

---

<sup>443</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 631.

<sup>444</sup> Cf. Ellacuría, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri (1974)», 484-86; Ignacio Ellacuría, «La idea de filosofía en Xavier Zubiri (1970)», en *Escritos filosóficos Tomo II*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 15, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2007), 416.

única, que es la acción de ejecutarse como hombre, de realizarse como animal de realidades”<sup>445</sup>, de ahí que las acciones abiertas que ejecute le permiten su realización, ya que la apertura en tanto inconclusión es la que permite que cada quien configure su propia sustantividad, autoposeyéndose. Así, el autoposeerse del ser humano, la realidad se convierte en *su realidad*, en *suidad*; y esto es lo que constituye la persona como *realidad del ser humano*.

Lo dicho hasta acá permite sostener que el ser humano es resultado de un proceso dinámico en el que tanto desde una perspectiva filogenética como ontogenética se puede sostener un proceso en el que el movimiento resulta ser el factor común: “[n]o hay nada quieto ni inconexo en la realidad cósmica”<sup>446</sup>, en el entendido de que realidad y dinamismo están directamente relacionados; más aún, la realidad es constitutivamente dinámica, y por esto mismo el ser es flexible (en el decurso temporal) y dinámico.

Y es aquí donde se entiende para Ellacuría la dinamicidad constitutiva del hombre: el ser del ser humano solo es, siendo:

[e]l ser del hombre es gerundialmente abierto. Su ser no es, sin más, un ‘curso’ temporal, sino la figura de un ser temporal. Soy la totalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo, y esto no porque mi ser sea como el precipitado de mis proyecciones y decisiones, sino porque mi ser se queda determinado por lo que es mi propia realidad, en la realización que le compete ‘de suyo’. Mi personalidad no es la sucesión de distintas formas de ser, sino la figura temporal, procesual y concreta de mi ser sustantivo [...]. En esta unidad gerundial ontodinámica se va constituyendo el ser sustantivo del hombre desde una fase en que es ‘naturalmente sido’ hasta la fase reduplicativamente personal por la que es ‘personalmente-esente’: el hombre se va abriendo por su propio dinamismo

---

<sup>445</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 643.

<sup>446</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 653.

interno, por la estructura misma de su apertura, desde el ser-sido hacia el ser-esente<sup>447</sup>.

Así, la comprensión onto-dinámica del ser está delimitada por su propia realidad a partir de las condiciones biológicas e históricas, y no deja de ser el núcleo de lo que ha sido, evitando con esto una idealización del ser y extralimitando sus posibilidades. Es, por lo tanto, la apertura dinámica de su propio ser la que lo constituye pero a la vez lo catapulta proyectivamente hacia nuevas formas de realidad.

Así, el ser sustantivo posee la flexividad constitutiva, física y dinámica del tiempo: un camino por el que se va constituyendo lo *entero* de mi ser, y en el que se conserva todo lo que fui. Es por esto que el hombre, para conocer las profundidades de su propio ser da muchas vueltas al entrar en sí mismo, pero al mismo tiempo “cada instante puede poner en juego la personalidad entera; en cada instante puedo definir lo que ahora estoy queriendo ser y la manera de reasumir todo lo que hasta ahora he sido” <sup>448</sup>; es decir, *ser* es cuestión de cada día, ante lo que el humano tiene una misión para consigo mismo, pero también un compromiso.

De esta manera, vivir es poseerse y pertenecerse en tanto apropiación durante el transcurso de su existencia en tres momentos específicos en los que el ser humano se hace cargo de su propia realidad: “es agente: ejecutor de la continuidad del hacer; autor: decididor de proyectos; actor: cumplidor del curso destinacional” <sup>449</sup>. Por eso puede determinar sus actos en libertad en tanto independencia de sus impulsos biológicos y en tanto proyectividad de lo que se quiere ser.

Por último, el dinamismo de la realidad humana impele a comprender la situación del ser humano en una co-situación, en la que los otros se encuentran vertidos. Esta socialidad dinámica es prospección, es decir, una transmisión de vida como tradición,

---

<sup>447</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 654.

<sup>448</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 656.

<sup>449</sup> Ellacuría, «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)», 532.

lo que rebasa el ámbito de lo social e integra lo histórico en tanto posibilidades sociales de realización.

## 5. Síntesis de hallazgos

Lo esbozado en este capítulo permite comprender la manera en la que Ellacuría modela y articula un proyecto creativo de Antropología filosófica a partir de la explicitación de sus principales características, así como la identificación de aquellos escollos que permitirían a la antropología superar los sesgos que históricamente había acarreado. De esta manera, el filósofo de San Salvador realiza un esfuerzo por adentrarse en la metafísica zubiriana, así como por acondicionarla para, a partir de ahí llevar a cabo un proyecto con la suficiente robustez conceptual para proponer esta nueva antropología.

De su preocupación por el hombre, por una filosofía que fuera ante todo antropología, Ellacuría, siguiendo los pasos de su Maestro Zubiri, se comprometió a fondo a preguntas específicamente metafísicas, para volver a la antropología con un instrumental noético amplio y plenamente dominado. Brevemente: ha sido por antropólogo que Ellacuría se hizo profundo metafísico, conduciendo sus análisis reflexivos a niveles aún inexplorados.<sup>450</sup>

Hay en Ellacuría un paso en la hermenéutica que realiza sobre la antropología de Zubiri, que va de una antropología esencial a una antropología primera. Esto es lo que se puede denominar como el paso de una filosofía del hombre a la Antropología filosófica. Este paso -que no necesariamente se da en Zubiri- le permite al jesuita vasco-salvadoreño plantear nuevos esenarios antropológicos en los que se evidencia la originalidad de su antropología.

Mientras que en Zubiri “la sociedad parece situarse en un plano muy secundario respecto a las cuestiones filosóficas primordiales”<sup>451</sup>, en Ellacuría sucede una inversión de estas categorías, dándole más bien una preponderancia al hecho social como

---

<sup>450</sup> Girardi Stellin, «Ignacio Ellacuría o “La pasión por el hombre”», 476.

<sup>451</sup> González Fernández, «La diferencia específica».

fundamento de la humanidad, como hecho primario o primigenio; es decir, considerado desde una perspectiva evolucionista. Esto es lo que Ellacuría desarrolla en Filosofía de la realidad histórica, al presentar las componentes social y personal de la historia.

De esta manera, la articulación de este entramado le permitirá llevar a cabo su pretensión de llevar al ámbito de la filosofía primera la *metafísica de la realidad humana* de su maestro de una modo diferente al que plantearon autores de su época como Scheler o Heidegger<sup>452</sup>, para en un momento posterior llevar a cabo un profuso desarrollo de la antropología segunda, en la que realiza un aporte significativo y creativo, como se explicará posteriormente.

La propuesta antropológica de Ignacio Ellacuría pretende desde la discusión entre naturaleza e historia ofrecer un replanteamiento del ser del hombre desde una metafísica de la realidad humana, en el que pueda sostenerse la unidad radical ontodinámica que le constituye de frente a la totalidad de la realidad. No se trata aquí de sostener una interpretación biologicista de la historia que la interprete como un macroorganismo que responde estrictamente a las leyes propias de la naturaleza, ya que, además de suponer una interpretación mecanicista de la vida, este reduccionismo evita la distinción más que necesaria entre historia y evolución. Tampoco sería posible suponer una radical independencia idealista entre la historia y la evolución como si la historia pudiera evadir las leyes de la naturaleza y la voluntad de los que la forjan. Ambos extremos constituyen una falsificación de la historia que se aleja de la concepción estructural del ser humano.

En este sentido va esbozando un proyecto antropológico que evita las interpretaciones reduccionistas y simplistas del ser humano, y a la vez aquellas antropologías que se debaten entre los polos de lo natural y lo histórico, y que en último término sesgan una adecuada profundización de la realidad humana. Por esto el ser humano no es solo

---

<sup>452</sup> Cf. Antonio González Fernández, «El hombre en el horizonte de la praxis», *ECA Estudios Centroamericanos*, n.º 459-460 (1987): 57-87, <https://www.surgimiento.org/bibliografía/el-hombre-en-el-horizonte-de-la-praxis>.

inteligencia -características que en Ellacuría tiene una modesta función biológica-, ni posee una superioridad de frente al resto de seres vivos.

De esta manera, sienta las bases para forjar en una etapa posterior una propuesta crítica de frente a la matriz moderna de la Antropología filosófica que parte de una comprensión universalista del sujeto humano como ser racional, dejando al margen la corporalidad, los acontecimientos, la historia y las diferencias que se pueden identificar entre los seres humanos, y tendiente a superar lo que Santiago Castro-Gómez ha denominado la *hybris del punto cero*, la cual, “equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa o metafísica sobre el hombre, para verlo en su facticidad pura”<sup>453</sup>.

Este planteamiento novedoso y a nuestro entender poco conocido posee una gran potencialidad para, a partir de una comprensión unitiva del ser humano, plantear los grandes retos de la sociedad actual de frente a los paradigmas emergentes de la Antropología filosófica en el entendido de que:

al destacar de forma muy precisa la centralidad del trabajo y de la técnica en la convergencia de naturaleza e historia, Ellacuría estaría perfectamente preparado para asumir la categoría central que desde el presente intenta estudiar las relaciones entre la historia de los humanos y la historia de la naturaleza: la categoría de Antropoceno <sup>454</sup>.

---

<sup>453</sup> Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 27.

<sup>454</sup> Villacañas Berlanga, «Ellacuría: reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la historia», 261.

**LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO METAFÍSICA DE  
LA MARGINALIDAD**

## 1. Aspectos bio-bibliográficos

Los convulsos acontecimientos de la vida interna de los jesuitas a los inicios de los años setenta, en los que el protagonismo de Ellacuría supuso la consiguiente prohibición de su participación en la toma de decisiones de la Compañía estuvieron sucedidos por una dedicación mayor del jesuita al Centro de Reflexión Teológica en las diferentes comunidades, mientras se visualizaba una cada vez mayor agitación y polarización del escenario social de El Salvador<sup>455</sup>, así como en ataques cada vez más directos y violentos en contra de la UCA a partir de 1975<sup>456</sup>. Esto conlleva que la controversial figura del vasco-salvadoreño vaya adquiriendo matices cada vez más protagónicos en el ámbito social salvadoreño, en el que, a partir de sus escritos y alocuciones llevaba a cabo un análisis de la situación para ofrecer seguidamente una interpretación de los fenómenos sociales.

En este sentido, resulta relevante mencionar el caso particular de su injerencia en la discusión referente a la fracasada reforma agraria salvadoreña de 1976, proceso inicialmente apoyado por Ellacuría desde el Consejo Superior Universitario de la UCA, en el sentido en que visualizaba un camino adecuado para resolver el problema de la tenencia de tierra en este país centroamericano. La participación de Ellacuría en este tema mediante sus decisiones políticas desde la UCA<sup>457</sup> y desde sus escritos será el

---

<sup>455</sup> En 1970 se da la conformación de las Fuerzas populares de Liberación y en 1972 el Ejército Revolucionario del Pueblo, así como con la masacre de un grupo de estudiantes que realizaban una manifestación pacífica el 31 de julio de 1973 que devino en la conformación del Bloque Popular Revolucionario.

<sup>456</sup> En esta época, habrá un protagonismo y complejidad mayor por parte de Ellacuría, pero en lo que compete a asuntos externos de relación con el gobierno y las fuerzas sociales de la época, que puede establecerse a partir de 1973, cuando los jesuitas, a fin de implementar los cambios suscitados por el Vaticano II, desarrollaron un nuevo plan de estudios del Externado San José, institución de enseñanza primaria y secundaria en función de ofrecer una formación sensibilizadora de las problemáticas sociales: “[a] través de recorridos por barriadas pobres, los estudiantes podían contemplar cómo vivía la mayoría de los salvadoreños. Algunos estudiantes participaron en campañas de alfabetización” Marta Doggett, *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*, trad. Pedro Armada, 4.<sup>a</sup> ed., vol. 8, Colección Testigos de la historia (San Salvador, 1994), 49. Esto trajo como consecuencia ataques directos contra los jesuitas que generarán un contexto más recrudescido que llegará a su culmen con el asesinato de Ellacuría y sus compañeras y compañeros.

<sup>457</sup> El tema de la propuesta filosófica de Ellacuría en torno a la reforma agraria salvadoreña ha sido objeto de análisis en los últimos años principalmente en Argentina. Cf. Silvana Graciela Montaruli, «Filosofía y

primer ámbito en el que Ellacuría llevará a cabo un protagonismo particular en la sociedad, pero al mismo tiempo esbozará un cambio en la manera de llevar a cabo su reflexión académica<sup>458</sup>.

Este proceso de transformación agraria iniciado con el Primer Congreso Nacional de Reforma Agraria de El Salvador por parte de la Asamblea Legislativa en 1970 -en el que Ellacuría tuvo una participación relevante- y que deviene en la creación del Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria y en la creación de un proyecto de transformación agraria propuesto por el gobierno del presidente Arturo Armando Molina Barraza (1972-1977) impulsa a Ellacuría a llevar a cabo un análisis profundo del contexto particular en función de orientar una adecuada distribución de los territorios. De esta manera, Ellacuría desde 1973 y hasta 1976 -año en el que el proyecto termina desviándose a favor de las clases económicamente más poderosas- llevará a cabo profundos análisis en los que pretende ofrecer ámbitos de comprensión desde una perspectiva filosófica del tema de la tenencia de la tierra<sup>459</sup>, abordaje que

---

Política: fundamentos teóricos de la Reforma Agraria en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Algarrobo-MEL*, n.º 6 (marzo de 2017): 1-20, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/mel/article/view/1191/914>; Matías Nahuel Oberlin Molina, «La concepción antiimperialista de la reforma agraria en la obra del jesuita Ignacio Ellacuría (1970-1979)», *América Latina Hoy*, n.º 93 (2023): 1-16, <https://doi.org/10.14201/alh.26916>.

<sup>458</sup> Valga mencionar a este respecto que desde los inicios de los años 70 Ellacuría dedicará escritos a temas políticos de gran relevancia para la sociedad, como por ejemplo la guerra con Honduras, la huelga de educadores de 1971, las elecciones de 1972, sin embargo en el abordaje de la reforma agraria del 76 confluyen varios elementos principalmente académicos en los que es posible visualizar una producción académica de Ellacuría con matices diferentes. Cf. Ignacio Ellacuría, «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política (1969)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 501-20; Ignacio Ellacuría, «Estudios ético-político del proceso conflictivo ANDES-ministerio (1971)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 523-56; Ellacuría, «Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972».

<sup>459</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria (1973)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 567-86; Ignacio Ellacuría, «La transformación de la ley de Instituto de Reforma Agraria (ISTA) (1976)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 629-48; Consejo Superior de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», «El primer proyecto de transformación agraria», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 559-66; Ignacio Ellacuría, «La historización del concepto de propiedad como principio

exige la necesidad de integrar diversas disciplinas en función de una aproximación más comprensiva de la realidad concreta del pueblo salvadoreño<sup>460</sup>.

Como consecuencia de este sesudo análisis con Ellacuría a la cabeza, y a pesar de que se trataba de una iniciativa del gobierno de la época con fuertes opositores en el ámbito social, la UCA decide apoyar al presidente en este proyecto, situación que a los pocos meses se modifica en función de los grupos más adinerados con la colaboración del ministro de Defensa y próximo presidente Carlos Humberto Romero Mena (1977-1979), dejando a la universidad en una situación de desventaja de frente a la opinión pública. Ante este contexto, Ellacuría -recientemente nombrado director de la revista ECA<sup>461</sup>- elabora un fuerte editorial<sup>462</sup> que genera una tensión cada vez más fuerte con el gobierno al punto de que se le retira la subvención económica para la universidad.

Para el final de 1976 Ellacuría realiza su regular viaje a Madrid a colaborar con Zubiri, y el 22 de febrero de 1977 se le exilia junto a otros seis sacerdotes, lo que le impide regresar a El Salvador. En este tiempo de exilio, que durará hasta agosto de 1978<sup>463</sup>

---

de desideologización (1976)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 587-628; Ellacuría, «La transformación de la ley de Instituto de Reforma Agraria (ISTA) (1976)».

<sup>460</sup> “[...]podemos reconstruir que la UCA había adoptado una estrategia interdisciplinaria para abordar la problemática de la reforma agraria a partir del Primer Congreso Nacional de Reforma Agraria en 1970. Este abordaje tenía –por lo menos– tres líneas disciplinares llevadas adelante por distintos sacerdotes jesuitas, a saber: un abordaje teórico-filosófico emprendido por Ellacuría, uno sociológico-económico por Montes y uno psicológico desarrollado por Martín-Baró”. Cf. Oberlin Molina, «La concepción antiimperialista de la reforma agraria en la obra del jesuita Ignacio Ellacuría (1970-1979)».

<sup>461</sup> La revista ECA, que había sido trasladada desde el Externado a la UCA en 1969 ya en 1975 había sido objeto de un bombardeo que se había atribuido a un texto del recién llegado jesuita Jon Sobrino dedicado al Jesús histórico. Cf. Teresa Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, vol. 14, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2006), 133.

<sup>462</sup> Ignacio Ellacuría, «A sus órdenes, mi capital (1976)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 649-56.

<sup>463</sup> “Una complicada operación, planificada por Segundo Montes, los llevó a El Salvador, desde Honduras. Ingresaron por uno de los puestos fronterizos más apartados, pero en el momento en que había más gente, en uno de los días de las fiestas de agosto de 1978, cuando había más tráfico”. Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, 14:215.

dedicará su tiempo a avanzar en la redacción de su Filosofía de la realidad histórica, como él mismo lo habría comentado<sup>464</sup>, y a su regreso dedicará muchos de sus esfuerzos a darle mayor fuerza a la proyección social de la UCA.

Posteriormente, en medio del proceso de golpe de estado del año 1979, en el que los jesuitas tuvieron una cuota de participación y que genera un recrudecimiento de la violencia en el contexto social y de polarización de los diferentes grupos sociales y políticos que se visualizaba en los bombardeos a objetivos específicos; así como las masacres hacia civiles, agentes religiosos y grupos organizados, asuntos también dirigidos hacia la labor académica de los jesuitas y la UCA; Ellacuría asume en noviembre el cargo de rector, labor que no lo alejará de su producción académica escrita, sino que por el contrario lo convertirá en una de las voces más relevantes y polémicas de la política salvadoreña. Así, entre marzo de 1980 y abril de 1982 nuevamente debe salir de El Salvador debido a un plan orquestado para asesinarlo<sup>465</sup>.

Es también a inicios de los años ochenta cuando dedicará varios de sus escritos a una profundización del tema de la inteligencia sentiente de Zubiri, quien estaba en el proceso de publicación de los libros de su trilogía, pero que con certeza ya había sido discutido profusamente en el ámbito del Seminario y revisada, además por el mismo Ellacuría. Los textos escritos por el jesuita vasco-salvadoreño<sup>466</sup> tienen la intención de esbozar la

---

<sup>464</sup> Marquinez Argote señala que en 1977 Ellacuría le responde una carta mencionando que se encontraba elaborando “una filosofía de la historia que tengo muy avanzada y que es posible esté preparada para la imprenta en diciembre de este año, sobre todo si sigue mi exilio forzado”. Marquinez Argote, «Actualidad de Zubiri en América Latina», 85; Germán Marquinez Argote, «Presentación», en *El compromiso político de la filosofía en América latina*, de Ignacio Ellacuría (Santafé de Bogotá: El Buho, 1994), 7-9.

<sup>465</sup> Cf. Doggett, *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*, 8:60-62.

<sup>466</sup> Ignacio Ellacuría, «Inteligencia sentiente, nueva obra de Zubiri. Libro actual, original y riguroso (1980)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 279-82; Ignacio Ellacuría, «Un tema filosófico capital (1980)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 283-90; Ignacio Ellacuría, «Una nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente (1980)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 297-318; Ellacuría, «Una nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente (1980)»; Ignacio Ellacuría, «La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana (1983)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 333-42; Ignacio

novedad de la temática desarrollada en su *segunda gran obra filosófica* después de *Sobre la esencia*<sup>467</sup> e invitar al lector a adentrarse en la radicalidad de la intelección como actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

En septiembre de 1983, mientras Ellacuría se encontraba en Roma en la XXIII Congregación General de los jesuitas, muere en Madrid su maestro y amigo Xavier Zubiri, e inmediatamente comenzará la publicación de una serie de textos dedicados a recordar su memoria, en los que trata de ofrecer una visión de conjunto de su obra, así como de hacer resaltar su aporte a la filosofía del siglo XX<sup>468</sup>. Así, emprende la tarea de finalizar *El hombre y Dios*, texto que Zubiri tenía sobre su escritorio al momento de su

---

Ellacuría, «La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana (1983)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 343-52.

<sup>467</sup> Queda claro, después de la lectura de estos textos que para Ellacuría la trilogía de la inteligencia sentiente debe comprenderse no solamente a la luz sino en continuidad con *Sobre la esencia*, que será el punto de partida obligatorio para acercarse a la obra zubiriana. Estos dos textos conforman un *entramado último y radical* del pensamiento de su maestro.

Valga mencionar como nota perimetral en este sentido que Ellacuría identificó algunos indicios que eventualmente podrían hacer caer en idealismo la propuesta zubiriana de la trilogía, principalmente con la preeminencia que adquiriría la noción de *actualidad* en lugar de la de *sustantividad*, ya desarrollada en *Sobre la esencia*, al punto de que de los textos de la inteligencia sentiente no es posible llegar a una metafísica de la realidad sin caer en cierto idealismo, en tanto “desde la noología existe el peligro de recaer en el principio cartesiano de que el conocimiento es, en primer lugar, conocimiento de ideas. Y sospecha también que las realidades allende la aprehensión acaben siendo reducidas a objetos para un sujeto”. Juan Antonio Nicolás Marín y Raúl Linares Peralta, «La noología realista de Xavier Zubiri», *Gazeta de Antropología* 3, n.º 37 (2021): párr. 9, <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5533>.

<sup>468</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri (1983)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 365-94; Ignacio Ellacuría, «Zubiri, el filósofo más importante de España (1983)», en *Escritos Filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 359-63; Ignacio Ellacuría, «Dios, el gran tema de Zubiri (1983)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 357-58; Ignacio Ellacuría, «Zubiri sigue vivo (1983)», en *Escritos Filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 353-55; Ignacio Ellacuría, «Zubiri y los vascos (1984)», en *Escritos Filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 395-98; Ignacio Ellacuría, «Zubiri, cuatro años después (1987)», en *Escritos Filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 399-402.

muerte, y que se publica en 1984<sup>469</sup> tratando de seguir las orientaciones de su maestro<sup>470</sup>.

Posteriormente, continuará sus esfuerzos por lograr lo que en muchas ocasiones intentó que su maestro lograra en vida: la sistematización de su antropología. De ahí que llevará a cabo esfuerzos por recopilar los manuscritos revisados por el mismo Zubiri, de tal manera que el punto culmen de este proyecto de Ellacuría será la publicación póstuma de *Sobre el hombre* en 1986<sup>471</sup>, quien en la presentación del texto realiza un recuento de su insistente preocupación por organizar en un solo libro todas estas ideas, así como una amplia explicación de la organización del texto de acuerdo con lo que él considera sería la antropología madura de Zubiri<sup>472</sup>.

Toda esta labor académica para llevar a buen término las obras póstumas de Zubiri las llevó a cabo Ellacuría sin dejar de lado la cada vez más convulsa situación de El Salvador. De sus notas meticulosamente desarrolladas en cuadernillos se desprenden 273 reuniones con líderes políticos entre 1984 y 1989<sup>473</sup>, así como la organización de la Cátedra de Realidad Nacional que fundó en 1985 unido a sus labores como rector y vicerrector al mismo tiempo; actividades que desarrolló hasta el 16 de noviembre de 1989, fecha en que fue asesinado junto a otros cinco jesuitas y dos mujeres que les acompañaban, de espaldas y en un jardín de la UCA, porque como él mismo lo habrá escrito: "los verdugos 'humanos' suelen preferir no ver el rostro personal de sus

---

<sup>469</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1984).

<sup>470</sup> Ignacio Ellacuría, «Presentación», en *El hombre y Dios*, de Xavier Zubiri (Madrid: Alianza Editorial, 1984).

<sup>471</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. Ignacio Ellacuría, 2da reimpr (Alianza Editorial, 2007).

<sup>472</sup> Ellacuría, «Presentación», 2007.

<sup>473</sup> Cf. Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, 14:370-71.

víctimas, no sea que la reacción personal pueda poner en peligro y tal vez en permanente escrúpulo su carácter y su actividad de funcionamiento social”<sup>474</sup>.

Los responsables del asesinato han sido recientemente identificados de manera más clara por parte de la justicia española, y en el lugar de su asesinato se conserva un jardín que recuerda a cada uno de ellos. Ya desde sus primeros textos espirituales de juventud había dedicado algunos renglones a pensar en su muerte, los cuales adquieren un significado especial en función de su compromiso con la realidad salvadoreña:

Pero queda el paso decisivo: la muerte voluntaria de los hombres ante el reino de Jesús. No pienso que sea muy difícil la muerte del cuerpo ante la cuchilla del verdugo. Mas pienso con terror y lágrimas de angustia en la muerte del alma por mi propia mano. Vivir lo que ya dijo Thompson con adivinación que cobra un matiz macabro de martirio íntimo:

“Ah! is Thy love indeed  
a weed, albeit an amaranthine weed  
Suffering no flowers except its own to mount?”<sup>475</sup>

### ***Las influencias de Ellacuría en esta etapa***

Durante estos años de producción académica, el filósofo de San Salvador seguirá teniendo como derrotero innegable la filosofía de Zubiri, la cual trabajará sin cesar en sus escritos. Esta fidelidad a su maestro se encuentra matizada por el interés de tomar *distancia* y llevar a cabo algunas *prolongaciones*<sup>476</sup> en el ámbito de la teología, en tanto tenía la pretensión de construir una filosofía más original e independiente.

---

<sup>474</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:390.

<sup>475</sup> Ellacuría, «Diario de reflexiones espirituales I (1953)», 7; Cf. Francis Thompson, «The Hound Of Heaven. Poem», s. f., <http://www.houndofheaven.com/poem>.

<sup>476</sup> En un comentario de Carmen Castro de Zubiri acerca de Ellacuría confiesa que: “en la dedicatoria del ejemplar de su libro *Violencia y Cruz* a Xavier, escribió: a Xavier a quien estas páginas, de tema tan distante a los suyos deben tanto como las mías. En 1984 ya no está Xavier. Mi ejemplar de su libro *Conversión de la Iglesia al reino de Dios* tiene por dedicatoria estas palabras: Carmen, aquí tienes algunas

No obstante, se evidencia un interés por poner en diálogo las ideas de su maestro con algunos otros autores desde distintas perspectivas, como es el caso algunos filósofos de la tradición hegeliano-marxista. Algunos de estos intereses de análisis están en función de llevar a cabo sus cursos universitarios o apuntes de clase, pero principalmente hay una tendencia a conformar una propuesta filosófica más independiente y madura a partir de esta discusión.

Dentro de este amplio espectro de autores abordados merece la pena resaltar el interés por una crítica al pensamiento de Heidegger (un asunto constante durante casi toda su producción académica), los textos de Hegel<sup>477</sup> y Marx<sup>478</sup> en relación con el materialismo y el devenir dialéctico de la realidad, así como el desarrollo de algunos autores de la Escuela de Frankfurt<sup>479</sup>, entre los que destaca la crítica social en el pensamiento de Herbert Marcuse<sup>480</sup>. Así,

[d]e Marcuse le interesa su perspectiva de introducir la historicidad en el ser y al ser en la historicidad, siguiendo a Heidegger; el humanismo liberador de la alienación de Hegel y Marx, releídos uno desde el otro; la revolución no como la negación de la razón en lo absoluto, sino como una determinada forma de razón no necesariamente irracional; y de Freud la contraposición entre alienación y

---

prolongaciones un tanto heterodoxas de Xavier. Pero así quería él que fueran estas cosas". Martialay, *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo*, 32.

<sup>477</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Hegel y el método dialéctico (1973)», en *Cursos universitarios*, ed. Luis Alvarenga y Héctor Samour, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 41-112.

<sup>478</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Curso de metafísica (1974)», en *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 143-252.

<sup>479</sup> A este respecto resultan relevantes los textos incluidos en este libro: Tamayo Acosta y Alvarenga, *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*.

<sup>480</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «El hombre unidimensional, de Herbert Marcuse (1970)», en *Cursos Universitarios*, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 21-40.

liberación, desde la proyección que el individuo hace de sus frustraciones, objetivando en lo social su propia alienación.<sup>481</sup>

Y a partir de estos, Ellacuría tomará también como punto de referencia los planteamientos de Ernst Bloch, entre los que es posible mencionar la relación entre utopía y metafísica, en tanto establece una correspondencia entre la historización como concreción de la realidad y la utopía en tanto horizonte mediado por las posibilidades históricas concretas de un contexto determinado<sup>482</sup>.

## **2. El cuerpo en la antropología ellacuriana**

Habida cuenta de la sistematización de un proyecto de esta magnitud, el filósofo vasco-salvadoreño dedicará esta última etapa de su producción académica en la constitución y desarrollo de una serie de categorías que den cuenta del talante práctico de la Antropología filosófica, así como de las implicaciones que esta disciplina pueda tener para la sociedad de su época. Es por esto que aparecerá con más énfasis en estos años un conjunto de contenidos que pretenden articular una antropología más aplicada a las condiciones de vida.

En este sentido, hay un abordaje en sus obras acerca de la corporalidad, y la manera en la que esta se integra con la socialidad y la alteridad que abre paso para comprender al sujeto encarnado.

### ***El cuerpo como organismo***

El punto de partida para la comprensión de la corporalidad para Ellacuría es la materia y la complejidad de lo que puede entenderse por esta; así, siguiendo a Zubiri, quien trata de superar la noción utilizada por la filosofía clásica y por otros autores posteriores, y

---

<sup>481</sup> Javier López de Goicoechea Zabala, *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología-política de Ignacio Ellacuría*, vol. 86, Filosofía hoy (Granada: Comares, 2021), 19.

<sup>482</sup> Un exhaustivo análisis de la relación entre Bloch y Ellacuría se encuentra en: Juan José Tamayo Acosta y José Manuel Romero Cuevas, *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2019), 198-226.

a la vez tratando de incorporar los aportes de la ciencia moderna, propone una aproximación metafísica y sistémica, en tanto que:

la materia es la esencia misma de las cosas materiales, entendidas éstas como estructuras de notas, y lo que determina formal e inmediatamente la materia es la unidad del sistema mismo, su carácter estructural junto con el contenido de todas las notas que pertenecen a la cosa material. Aquellas notas últimas, fundantes de todas las demás y determinantes de lo que éstas son, en su primaria unidad, son la materia misma<sup>483</sup>.

De esta forma, las cosas materiales que se presentan a los sentidos son unidades sistemáticas intrínsecamente dinámicas constituidas por notas, que bien podrían ser adventicias, constitucionales o constitutivas. Estas últimas son la esencia misma de cada cosa en tanto dan origen a este sistema.

Entonces, cuerpo y materia son dos conceptos diferentes y no identificables de manera directa. El cuerpo es una forma de específica materia<sup>484</sup>, y luego de la materia elemental, se puede identificar la materia corpórea, de la cual se desprende posteriormente la materia biológica que da paso a la materia viva o a un organismo<sup>485</sup>. Es dentro de esta última categorización corporal que puede comprenderse el cuerpo humano como una forma de materia particular, ya que resulta ser un nuevo tipo de sustantividad con una combinación funcional en tanto independiente del medio, pero a la vez tiene un control específico sobre él<sup>486</sup>.

El cuerpo, todo cuerpo, en un primer momento es un organismo; “una materia perfectamente organizada molecular y energéticamente”<sup>487</sup>, que “se distingue de los

---

<sup>483</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:53.

<sup>484</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:40.

<sup>485</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:52.

<sup>486</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 291.

<sup>487</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 142.

demás por una determinada configuración de los materiales que la componen, una configuración que, por serlo, posibilita propiedades sistemáticas nuevas”<sup>488</sup>. Pero más específicamente, es un organismo animal en tanto tiene la función biológica de la sensibilidad causada por las estructuras materiales que lo constituyen. Sin embargo, la sustantividad biológica del cuerpo humano la hace diferenciarse de otros cuerpos animales, no en tanto sus componentes sean diferentes, sino porque es diversa su estructura.

Así, el cuerpo humano posee una sustantividad biológica constituida por unas estructuras materiales que no le permiten asegurar su viabilidad dentro del conjunto de los seres vivos, de no ser porque ha podido hacerse cargo de las situaciones que los estímulos le suscitan para dar una respuesta adecuada, convirtiéndolos en realidades. Así, el interés por el cuerpo humano adquiere dimensiones radicales para la filosofía, en tanto el origen y la explicación del ser humano pasan por el cuerpo, y esta explicación sobrepasa los límites y pretensiones de la ciencia.

A partir de lo anterior, si la sustantividad biológica del organismo humano queda asegurada por la hiperformalización en tanto actividad que es psíquica, pero a la vez orgánica, entonces es posible comprender la intrínseca unidad del ser humano. Es esta unidad la que permite replantear las nociones de alma y cuerpo tal como han sido desarrolladas por el pensamiento occidental.

En el ser humano, entonces, ya desde su célula germinal está constituida su integralidad<sup>489</sup> no por adición, sino por una creación *ab intrínseco* o creación *envolvente*, en la que todos los elementos constitutivos de su ser se encuentran integrados y asumidos, a la vez que los procesos evolutivos permiten la constitución de nuevas formas desde las anteriores.

---

<sup>488</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 291.

<sup>489</sup> Cf. Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 116.

Por esto, “el alma es corpórea desde sí misma”, y la “psyche es alma por su corporeidad”<sup>490</sup>, así como el cuerpo es *estructuralmente anímico* que forma una única estructura y sustantividad en tanto se exigen mutua, numérica e idénticamente y sus elementos se co-determinan mutuamente. Por esto es que el ser humano no es poseedor de cuerpo y alma desde una consideración instrumental, sino que es cuerpo y alma en tanto unidad coherencial primaria.

### ***La conciencia colectiva***

El ser humano está rodeado de fenómenos sociales, los cuales tienen, según Ellacuría, un carácter intelectual, ya que prolongan la actuación de la actividad psíquica del ser humano, que, al recibir una cierta publicidad pueden convertirse en fenómenos sociales, o bien en el mismo sentido estos fenómenos sociales son resultado de la actividad humana.

Además, estos fenómenos sociales son representación de una visión predominante, indistintamente si se quiere seguir o rechazar este marco normativo. De aquí se desarrollan las propuestas sociales, educativas y políticas de las sociedades, de las cuales también se desprenden las rupturas que a lo largo de la historia aportaron al desarrollo intelectual de los grupos sociales. Sin las propuestas no hubieran sido posibles las rupturas.

Todas estas creencias e ideas de los grupos sociales, a juicio de Ellacuría superan la dinámica individual, y al hacerse presente en los individuos tienen una dinámica propia que ofrece un sistema de posibilidades preciso que decantan en consecuencias definidas. Así:

[...] existe un elemento estrictamente social, al cual se le deben atribuir caracteres no orgánicos ni puramente naturales. No cabe llamarlo unívocamente conciencia, espíritu, etc., porque estos términos están tomados de las existencias

---

<sup>490</sup> Ellacuría, «Antropología de Xavier Zubiri (1964)», 135.

individuales y en éstas tienen ciertas características, de las cuales carece el elemento social [...]. Mucho de lo que ocurre en los comportamientos individuales y grupales depende de él y trabajar sobre él estructuralmente es trabajar de modo muy eficaz sobre los individuos y sus comportamientos<sup>491</sup>.

De esta manera, Ellacuría trata de explicar la manera en que las posibilidades operan en la colectividad, teniendo en cuenta que si bien es un sistema abierto que responde a diferentes contextos y situaciones, opera de manera relativamente proporcionada, en tanto de alguna manera opera por encima de los comportamientos individuales y colectivos. Esto explica, por tanto, la correlación existente entre los diferentes acontecimientos sociales, así como las implicaciones que las acciones individuales e impersonales tienen en el decurso de la vida social.

Los individuos, al ocupar su protagonismo en la historia, permiten comprender que la historia tiene una estructura individual en la que cada uno de estos individuos se encuentra con diferentes posibilidades que les permiten optar de una u otra manera, inclusive en lo que compete a los elementos naturales de su propia constitución; y en el grupo social se trata más bien de un sistema de posibilidades. El cambio en este sistema resulta ser el momento en que “la historia cambia de edad y los hombres empiezan a vivir a otra altura de los tiempos”<sup>492</sup>. Este campo de toma de opciones social en tanto proceso de realización que se orienta en función de la transformación de la realidad es lo que Ellacuría denomina praxis<sup>493</sup>, como se acotará en un apartado posterior con más detalle.

---

<sup>491</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:295.

<sup>492</sup> Ignacio Ellacuría, «El sentido del hacer histórico (1974)», en *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 133.

<sup>493</sup> Ignacio Ellacuría, «Curso de ética (1977)», en *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 266.

Hay, por tanto, a juicio del jesuita vasco-salvadoreño, una suerte de conciencia colectiva, que va más allá de lo que Zubiri había llamado “cosituación de convivencia”<sup>494</sup>, en la que la vida del individuo es parte formal de la vida de los demás, a fin de superar la oposición de lo personal con lo social. Para Zubiri lo social es lo convivencial; mientras que Ellacuría coincide más bien con Fichte, en tanto la conciencia colectiva tiene un mecanismo que propicia un carácter de fuerza que si bien implica la libertad, debe ser cuidado de manera colectiva; es, entonces, una “intersubjetividad de convivencia [que] expresa -desde cada sujeto- la composibilidad de las libertades individuales que se ejercen en una esfera común”<sup>495</sup>. Zubiri a este respecto establece la *monadización del ego*, en tanto que lo social es principio y no resultado; mientras que para Ellacuría lo social es principio a la vez que resultado.

### ***Corporalidad social y alteridad***

Dentro de esta configuración unitiva, el ser humano, vertido a las cosas físicas en tanto realidad, puede hacerse cargo de estas, pero además hay una versión psicofísica por la inteligencia sentiente<sup>496</sup> a los demás seres humanos, los cuales intervienen constitutivamente en mi vida: están vertidos en mi vida antes de que yo mismo tenga conciencia de mi propia vida, al mismo tiempo que yo vivo *con* ellos<sup>497</sup>. De esta manera, el realismo ellacuriano comprende que no es la historia la que hace a los individuos, sino el individuo el que hace la historia. El cuerpo social no es un individuo idealista o idealizado<sup>498</sup>. Por tanto, “[l]a historia surge de los individuos personales en cuanto

---

<sup>494</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 224.

<sup>495</sup> Juan Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto* (Navarra: EUNSA, 2003), 23.

<sup>496</sup> Merece la pena recordar que para Zubiri, la distinción clásica entre inteligencia y sensibilidad como facultades que producen actos de distinta naturaleza deviene en una escisión dualista de la comprensión del inteligir humano; de ahí que establezca que tanto el inteligir como el sentir humanos sean dos formalidades de un mismo acto que se lleva a cabo por la facultad unitiva de la *inteligencia sentiente*.

<sup>497</sup> Ellacuría, «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)», 330.

<sup>498</sup> Ellacuría, «Curso de ética (1977)», 274.

forman un cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie y con ella tienen una real prospección filética”<sup>499</sup>.

En este sentido, los otros quedan inmersos en el ámbito de mi propia realidad de una manera decisivamente específica, en tanto configuran mi propio ser. Esta versión de realidad a realidad es una estrecha vinculación física de alteridad que me determina y me constituye como yo; y por lo tanto, los grupos sociales poseen un carácter constitutivo de unidad que va más allá de una descripción sociológica por cuanto tiene una configuración real. Por esto, la sociedad es cuerpo social y la socialidad es corporeidad social, pero desde una perspectiva muy clara: “Lo social no es así meramente una dimensión del ser humano, ni siquiera un carácter de la realidad humana; es una forma de realidad, es algo que tiene cuerpo y cuerpo estructural”<sup>500</sup>.

### ***Campalidad de la realidad social***

El ser humano es una realidad primariamente social: “lo otro humano, el haber humano es el dato primario, a través del cual el hombre comienza a humanizarse”<sup>501</sup>. Si a partir de esto, los actos humanos -al ser actualización de una mismidad social y tener un carácter necesariamente social- son extraídos de la realidad social; esto significa que hay una dimensión colectiva de la conciencia individual, que es el ámbito de lo impersonal.

De esta manera, Ellacuría considera la noción de *campo de realidad*<sup>502</sup> como algo intrínseco de lo real, un *más* que no es añadido, sino fundado en lo real como un

---

<sup>499</sup> Ellacuría, «El sentido del hacer histórico (1974)», 121; Héctor Samour, «Introducción», en *Cursos Universitarios*, de Ignacio Ellacuría (San Salvador: UCA Editores, 2009), 13.

<sup>500</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:249.

<sup>501</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:296.

<sup>502</sup> Esta noción de campo de realidad también la asume de Zubiri, quien propone el campo de realidad como “un momento físico de lo real en su actualidad (...). Y en este campo en que ya estamos por la aprehensión primordial, es donde campalmente inteligimos lo que una cosa es en realidad”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 27; Xavier Zubiri, *El Hombre: lo real y lo irreal*, ed. Fundación Xavier Zubiri (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 22.

*excedente constitutivo*: “el momento de respectividad que concierne a cualquier cosa real, por el cual todas ellas forman un solo mundo”<sup>503</sup>. Así empleando esta precisión en el ámbito de lo social para establecer que lo social excede constitutivamente al individuo, es posible explicar el momento de respectividad de cada cosa real en el que el ser humano fluye como centro, pero con las cosas, con otros seres humanos y con su propia realidad. Así, la fluencia llegaría al ámbito de lo impersonal con implicaciones sociales, toda vez que es la impersonalidad la que permite la comunicabilidad, comunalidad y colectividad frente al hecho de que lo personal por su carácter íntimo es intransferible: “si lo personal es de por sí propio e intransferible, incluso en la relación interpersonal, lo impersonal es, al contrario, común y comunicable. Y de esto queda constituido el ámbito de la dimensión colectiva de las personas y, en su caso, de las conciencias”<sup>504</sup>.

Así, *la campalidad impersonal de la conciencia*, radicada en cada individuo permite esa estricta correlación entre lo individual y lo social, un ciclismo, un vaivén entre momentos con su propia autonomía. De esta manera, la conciencia colectiva de los seres humanos puede ser considerada como una dimensión impersonal de la conciencia individual, sin que por ello sea constituida como un sujeto aparte. En este sentido, Samour acota:

que el cuerpo social sea el sujeto de la tradición social no significa, sin embargo, que sea una especie de macrosujeto, pues las acciones las siguen haciendo los individuos; solo significa que los individuos operantes lo hacen como integrantes del cuerpo social, vinculados a los otros en tanto que otros y no en tanto que personas. Esto es precisamente lo que hace que lo histórico tenga un formal carácter impersonal.<sup>505</sup>

---

<sup>503</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:297.

<sup>504</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:297.

<sup>505</sup> Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, 92.

Evidentemente para Ellacuría, la tendencia a la solidaridad como punto de partida obligatorio para la comprensión del cuerpo social está mediada y explicada más por una concepción *realista* de la conciencia colectiva, que por un impulso vital biológico, ya que:

[l]o que una sociedad o un grupo social valore máximamente, y no tanto mediante declaraciones verbales como mediante praxis gratificantes, será así uno de los condicionantes máximos de comportamiento individual. Lo cual prueba hasta qué punto existe algo, a la vez fuera y dentro del individuo, que opera consciente o inconscientemente sobre él, sin que su carácter de inconsciente anule lo que se quiere decir al hablar de conciencia colectiva.<sup>506</sup>

Así, tanto la cultura con sus normas de orientación y ordenación, como la ideología en tanto sistema de creencias que busca la integración de la colectividad, serían ejemplos del carácter ético de esta conciencia colectiva operante en la realidad social.

### ***Sociedad y cuerpo social***

Estas ideas resultarían problemáticas en un primer momento, en tanto la consideración de la sociedad como estructura orgánicamente articulada partiría de una comprensión idealizada y en cierta medida unificadora de la diversidad de individuos que integran los grupos sociales, también diversos. Al menos en el sentido descriptivo, un grupo social no puede identificarse con un organismo viviente. Por eso el autor de marras considera que profundizar en esta noción de cuerpo permitiría comprender de manera analógica tanto al individuo como a la sociedad.

La sociedad desde esta consideración no debe ser comprendida como un organismo vivo: Lo que hace que un cuerpo sea cuerpo no es la condición de ser vivos, en tanto hay cuerpos así considerados que no tienen esta condición (cuerpos celestes o cuerpos inorgánicos, como ya se ha mencionado), ya que para Ellacuría, la sociedad no es una

---

<sup>506</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:300.

suprarrealidad, una sustancia que flota por encima de los individuos, sino solo un momento estructural de los individuos en cuanto vertidos filéticamente unos a otros dentro de la especie<sup>507</sup>.

Organización, solidaridad y corporeidad son los tres momentos que componen la índole estructural de la unidad primaria del constructo psico-orgánico, del sistema. Organización en tanto cada nota tiene una significación precisa, a la vez que una posición estructural; solidaridad porque las notas tienen una única unidad sistemática, según la cual cada una de ellas repercute estructural y funcionalmente en las demás y en interdependencia; y corporeidad ya que la sustantividad toma cuerpo en la organización solidaria de sus notas, haciéndose presente en la sociedad. Así es como para Ellacuría esta conceptualización de la sociedad como cuerpo evita, por una parte, comprender la sociedad de manera estrictamente organicista, y por otra el espiritualismo e idealismo social e histórico. De esta manera, la corporeidad social posee una serie de caracteres que la constituyen como tal.

En primer lugar, la corporeidad propia de una especie biológica determinada, en tanto especie, es decir, el *philum*, como realidad física genera individuos físicamente individuales, pero simultáneamente pertenecientes a esa “unidad solidaria”<sup>508</sup>. Esta generación, en el caso de los humanos se constituye en alteración: la constitución de *un otro* (no *otro uno*) condicionado por la configuración de las realidades biológicas al punto de que “cada individuo tiene cierta unidad cuasi-coherencial con todos los demás de su especie”<sup>509</sup>. De esta manera, la corporalidad social no es una superación sino una manifestación de la *especificidad* del *philum* y de lo biológico.

En segundo lugar, los miembros de esta especie mediante su organización solidaria permiten que la sociedad asuma una corporeidad concretamente evidenciada en su

---

<sup>507</sup> Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, 79-80; Cf. Zubiri, *Sobre el hombre*, 2007, 310 ss.

<sup>508</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:247.

<sup>509</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:247.

capacidad de organización, producción y creación, que, desde la autonomía que cada individuo ejerce, evidencia una realidad estructural, la cual, lejos de ser espiritual, se expresa y se actualiza constantemente de manera física en el intercambio con la naturaleza y los otros miembros de la especie. Esta *corporeidad somática* pretende evitar una conceptualización espiritualizada de la sociedad en tanto, más que permitir la independencia de los individuos en su toma de decisiones, propondría una unicidad de los individuos y su supeditación a una voluntad espiritual que carecería de todo fundamento.

Lo humano, también, se encuentra positivamente restringido a un ámbito en el que se realizan, a la vez que se condicionan las realidades sustantivas. Esta frontera de la alteridad permite la vivencia de la sociedad como cuerpo y a su vez la existencia de los individuos que la constituyen; pero también explica la organización del cuerpo social en sociedades diversamente constituidas, las que no siempre poseen los mismos límites y requisitos: se trata de la *circumscripción*.

Por otra parte, lo social, por su dinamismo y estructura corporalizada resulta independiente de lo que los individuos y los grupos sociales tomen por opción; esta afirmación de lo humano en tanto que otro, permite el reconocimiento de la voluntad inmanipulable de quien debe ser reconocido desde una perspectiva personal como uno mismo, pero también desde la perspectiva social como algo impersonal: “[...] lo social tiene su propia realidad, su propia independencia de las voluntades de las personas, precisamente por su carácter formal de *alteridad*, aunque esta alteridad no es plenamente ajena a lo personal, pues responde al juego positivo de la impersonalidad de las personas”<sup>510</sup>. Así, se hace corporal el dinamismo de lo humano, en el que hay una implicación directa entre la realización del individuo y de la especie.

En quinto lugar, la vinculación de los anteriores puntos da como corolario la comprensión de un cuerpo social unitario, con realidad y autonomía propias, en el que intervienen múltiples factores materiales y producciones propias del ser humano a

---

<sup>510</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:251.

partir de sus propios dinamismos. Resultado evidente de esta *unitariedad* del cuerpo social es su independencia de los organismos individuales y las leyes biológicas que lo rigen, de tal manera que no se trata de un sistema monolítico, ya que algunos subsistemas pueden resultar diferenciados debido a su capacidad de organización, sin que esto suponga dejar de pertenecer al sistema que lo engloba.

De lo anterior se desprende la *sistematicidad* estructural del cuerpo social, en el que las realidades individuales forman parte de subsistemas que a su vez constituyen el sistema total, en el que las esencias abiertas actualizan su carácter estructural, evitando con esto la reducción de este proceso a una pura intersubjetividad.

Por último, toda realidad es intrínsecamente dinámica en tanto como estructura asume la dinamicidad de los componentes que la integran, al punto de que esta dinamicidad le permite dar siempre más de sí: “[...] el dinamismo intrínseco de la sociedad es un *dinamismo procesual* y estructural, que implica la unidad del cuerpo social, la totalización de los subsistemas en un único sistema estructural, y el dinamismo procesual y totalizante de este todo unitario que es el cuerpo social”<sup>511</sup>.

De esta manera, se puede evidenciar en la antropología de Ellacuría una marcada tendencia a llevar a cabo un desarrollo articulador de la dimensión social del hombre, así como las implicaciones que esta tiene en el conjunto de la realidad social desde la corporalidad social.

Habida cuenta de la anterior, se tratará seguidamente de presentar las opciones metodológicas llevadas a cabo por el filósofo de San Salvador para llevar a un punto ulterior estas categorías y ofrecer una antropología capaz de integrar los diferentes saberes en función de que estos tengan una relación directa con el hombre concreto y sus situaciones de vida, al punto de proponer una antropología aplicada a la realidad latinoamericana.

---

<sup>511</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:254.

### 3. Modernidad y transdisciplina: La crisis disciplinar y sus posibles soluciones

El avance de las disciplinas y su especialización en los procesos de producción de conocimiento propios de la Modernidad<sup>512</sup> que tienen como punto de partida el predominio de la racionalidad hegemónica eurocéntrica ha exacerbado las luchas de poder que se ejercen desde cada una de ellas al punto de que al igual que lo que sucede en los ámbitos sociales, políticos y principalmente económicos los modos de saber terminen siendo -tal como lo ha insistido Hinkelammert- *llevados al límite*, en tanto dejan de lado e invisibilizan los riesgos de su acción, al mismo tiempo que orientan la centralidad de su trabajo en función de la búsqueda de la eficacia como norma superior de la acción académica a partir del cálculo de su utilidad. De esta manera, “[l]a eficacia describe ahora lo que se considera posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite”<sup>513</sup>.

Esta exacerbación utilitarista del conocimiento potencia que la pertinencia del desarrollo disciplinar en los diferentes ámbitos se encuentre medido por la autonomía que se pueda tener en el acercamiento a los fenómenos de su estudio, así como en los métodos que le permitan lograr sus objetivos. Esta suerte de valoración cuantitativa a la que se ven sometidas las disciplinas es de manera concomitante un categorización epistemológica en tanto de esta deriva la validez de sus propuestas y su lugar dentro del espectro científico occidental.

Así, las consecuencias de este acomodamiento utilitario del conocimiento del mundo se visualizan de manera directa en la forma en que las llamadas ciencias *duras* en mayor

---

<sup>512</sup> Cf. Michael Gibbons et al., *The new production of knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: SAGE Publications, 1994).

<sup>513</sup> Franz Hinkelammert, «Los derechos humanos en la globalización: la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad», en *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, ed. José Duque Zúñiga, 2da ed., Colección Teológica Latinoamericana (San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2004), 81; Cf. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (La Habana: Editorial Caminos, 2006), <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=51284258&lang=es&site=ehost-live>.

medida -pero de forma homóloga para seguir el patrón ideológico imperante también las ciencias *blandas* o humanas- han abandonado la principal razón que rige la búsqueda del conocimiento, que en último término es la respuesta a la pregunta por la realidad humana, que más allá de un antropocentrismo<sup>514</sup> permita comprender la centralidad de la vida y el papel que el ser humano cumple dentro de ella.

Este panorama de un conocimiento utilitarista, parcializado y carente de un derrotero último que le oriente permite comprender que en el espectro de las ciencias humanas estas “tendencias decadentes en las recientes actitudes hacia el estudio de los seres humanos”<sup>515</sup> forman parte de una colonización epistemológica de los saberes que refuerzan el proyecto hegemónico de la modernidad y terminan instrumentalizando el conocimiento, así como orientándolo al servicio de ciertos grupos. De ahí que: “[p]ara responder a la decadencia disciplinaria se requiere una suspensión teleológica de la disciplinariedad. Lo que esto significa es estar dispuesto a ir más allá de su disciplina por el bien de la realidad. Si la gente no puede ser explicada por la teoría o disciplina, es necesario cambiar la teoría, la disciplina, el método” <sup>516</sup>.

El proceso de suspensión consistirá, entonces, en dotar a las disciplinas humanas de una centralidad del objetivo último de su pensamiento, y, por tanto de una ruptura con

---

<sup>514</sup> Si bien no es el propósito de este trabajo, merece la pena señalar que coincidimos con la idea de que “el llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individualocentrismo, y por eso mercadocentrismo y capitalocentrismo”, en tanto coloca las relaciones con la naturaleza también en el cálculo de utilidad. La propuesta de Hinkelammert, sin embargo, concurre en la necesidad de plantear el antropocentrismo, toda vez que para enfatizar en la responsabilidad humana de frente a las otras formas de vida propone un falso dilema entre salvar la naturaleza o salvar al ser humano, el cual podría ser resuelto con la apuesta por una comprensión biocéntrica de la realidad que permita una ruptura con la colonialidad de la naturaleza y sus múltiples manifestaciones, habida cuenta de las fatales consecuencias que el antropocentrismo ha generado en el occidente moderno. Cf. Ximena Carolina Arteta Melgarejo et al., «Colonialidad de la naturaleza: Aspectos decoloniales para el debate sobre el Desarrollo Sostenible», *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, n.º 14 (diciembre de 2021): 288-300; Cf. Eduardo Andrés Sandoval-Forero, *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros* (Los Mochis: Ediciones Universidad Autónoma Indígena de México, 2021).

<sup>515</sup> Lewis Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*, Serie Pensamiento Decolonial (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013), 14.

<sup>516</sup> Lewis Gordon, «Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros», *Traspassando fronteras*, n.º 1 (2011): 10.

la racionalidad moderna y la decadencia disciplinar. Y a pesar de que podría suponerse como una dispersión del objeto de estudio de una disciplina, esto permite una orientación que tiende a la apertura de formas de encaminar sus presupuestos hacia escenarios novedosos de interpretación y profundización. Así, “[p]aradójicamente, cuando los filósofos hacen esto —tratar de pensar más allá de la filosofía, en compromisos más grandes— están dando oxígeno a los pulmones de la filosofía carentes de aire” <sup>517</sup>.

De ahí que la transdisciplinariedad surge como:

la necesidad urgente de generar unos puentes de ida y vuelta entre las disciplinas. Puentes que no sean simplemente lugares de tránsito sino lugares de habitación. Esa, creo, es la diferencia entre una visión interdisciplinaria y una visión transdisciplinaria; lo inter apunta hacia la creación de puentes para transitar, lo trans, en cambio, apunta hacia la creación de puentes para vivir. <sup>518</sup>

De esta manera, hay una estricta correlación entre sentido vital y vida académica al punto de que una aproximación transdisciplinaria permite la integración y coexistencia de métodos y disciplinas con la constante tarea de radicalizar el quehacer académico, planteándolo en función de nuevas formas de coexistir, así como nuevas formas de comprender la labor intelectual y su relación con la vida de los seres humanos.

Esta comprensión de las disciplinas tendientes a buscar puntos comunes y lugares de encuentro requiere, además, una superación de la jerarquización disciplinar en tanto permita la integración de nuevas formas de saber -algunas de ellas que inclusive han sido silenciadas y excluidas del ámbito académico, como el conocimiento y la sabiduría de los pueblos originarios-; de tal manera se sea posible una ruptura con la tradición

---

<sup>517</sup> Gordon, *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*, 60.

<sup>518</sup> «Transdisciplinariedad, latinoamericanismo y colonialidad. Coloquio con el profesor Santiago Castro-Gómez», *Revista Historia Y MEMORIA* 1 (2010): 181, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325127477009>.

moderna monocultural y hegemónica de la transmisión del conocimiento y se propicie una ecología de saberes que traiga consigo una organización rizomática que deje de lado individualidades, gradaciones, categorizaciones geográficas (norte-sur) y origen cultural.

Y a pesar de que el análisis de sus escritos luego de la publicación de una gran cantidad de sus obras ha devenido en algunos casos en la idea de que en Ellacuría hay un marcado predominio por la reflexión teológica, lo que significaría una supeditación disciplinaria de la filosofía en el sentido en que esta ofrecería algunos insumos para la comprensión de sus conceptos teológicos, resulta necesario proponer algunas precisiones al respecto.

Si bien es cierto que se puede determinar una centralidad del discurso teológico en la comprensión de algunos conceptos filosóficos en los escritos juveniles de Ellacuría como se mencionó en el primer capítulo, este modelo de interpretación disciplinar irá adquiriendo cambios significativos con el pasar de los años en sus escritos, en los que las condiciones sociales, políticas, religiosas y económicas le permitieron continuar con una constante preocupación por el tema del ser humano, pero integrando oportunamente los conocimientos de las diferentes disciplinas hacia la búsqueda de una comprensión más compleja.

Consiguientemente, la producción escrita de Ignacio Ellacuría se va configurando ya en su etapa de madurez como un proyecto amplio y complejo que tiene por objetivo llegar a la radicalidad de lo real en el cual el ser humano comprende su propio ser y el de lo que le rodea de tal forma que sea posible una concreción en la forma de vida de los seres humanos, pero de manera particular de los desposeídos de la tierra.

Se trata de un proyecto que se radicaliza en la forma de vida de quien lo ejecuta, al punto de que la verificación práxica de lo que académicamente se pueda decir de la realidad pasa necesariamente por las coordenadas de la unidad de la vida de quien realiza su labor académica con su compromiso social como punto de partida y la orientación a la superación de la injusticia de quienes son menos favorecidos como punto de llegada. Es

por esto que para Ellacuría no existe una disociación entre lo que podría denominarse vida personal, vida académica, compromiso político y acción social, ya que todas ellas confluyen en la necesaria unidad del ser humano y sus acciones.

### ***La realidad histórica: una filosofía concreta***

Así, la producción académica de Ellacuría en esta etapa de madurez se encuentra vertebrada por la categoría de realidad histórica<sup>519</sup>, desde la cual es posible pensar su propuesta académica en tanto articula y sistematiza las distintas aristas de su pensamiento<sup>520</sup>, pero al mismo tiempo se trata de la más compleja debido a los múltiples influjos, perspectivas y aplicaciones que tiene en el entramado de sus escritos, toda vez que se trata de una noción que no fue utilizada desde el inicio de su producción académica y que ha sufrido constantes cambios con el pasar de los años<sup>521</sup>.

Para Ellacuría, la realidad es la formalidad de las cosas en tanto actualización, las cuales tienen un carácter respectivo dada la unidad constitutiva que tienen entre sí. Esta respectividad da cuenta de que todas las cosas dependen de las otras; de ahí que dado

---

<sup>519</sup> La idea de realidad histórica en Ellacuría ha sido objeto de análisis desde muchas perspectivas. Antonio González ha realizado un análisis de la forma en la que ha articulado esta noción a partir del influjo de Zubiri, así como la superación de una comprensión cosmológica que permite una apertura a la historia para proponer una filosofía liberadora Cf. González Fernández, «Ignacio Ellacuría y la realidad histórica».; por su parte, Romero realiza una exhaustiva lectura comparativa entre los textos de Zubiri y Ellacuría para identificar las distintas variaciones que esta noción ha tenido en la obra ellacuriana Cf. José Manuel Romero Cuevas, «Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (abril de 2022): 99-113.; Brito realiza un recuento sincrónico de la evolución que esta categoría ha tenido en los textos de Ellacuría Cf. Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2021. y Maier identifica la influencia del existencial sobrenatural de Rahner en la realidad histórica de Ellacuría Cf. Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», 1996; Maier, «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)». Cada una de estas perspectivas tienen aportes significativos, pero a su vez marcadas divergencias en sus interpretaciones.

<sup>520</sup> Cf. Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2021, 27.

<sup>521</sup> A pesar de que se ha propuesto que la realidad histórica se encuentra desde los inicios de su producción académica en función de evitar calificar la obra del jesuita como inconstante o voluble en sus intenciones académicas, lo más preciso sería pensar que la búsqueda de una fundamentalidad de la realidad le fue llevando a encontrarse con categorías más precisas, como la de realidad histórica a inicios de los años 60 a partir de la filosofía de Zubiri; afirmación que no iría en detrimento de su labor intelectual.

que las cosas poseen dinamismos internos que permiten el desarrollo de cada una de estas formas, y de acuerdo a sus condiciones biológicas, la realidad es intrínsecamente dinámica, y por tanto, un proceso constante de realización en el que se van superando formas anteriores que van dando viabilidad dentro de las diversas estructuras a nuevas formas de realidad.

De ahí que realidad histórica sea la conjunción de todas las distintas formas de realidad, y por tanto, donde *la realidad es más realidad* en tanto engloba la realidad personal, social, material y biológica, y por tanto, la totalidad de la realidad: “[e]s la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí” <sup>522</sup>.

Lo anterior permite comprender que el abordaje de la realidad no es competencia de una única disciplina, dada la amplitud de este ámbito. Es más, cualquier disciplina científica que se atribuya la totalidad de la realidad, o bien estaría llevando a cabo esta tarea desde lo estrictamente metafísico o dejaría por fuera algunas formas de unidad de la realidad -funcionales o relacionales-, las cuales estarían fuera de su ámbito de acción. A la filosofía le compete como objeto de estudio la realidad histórica en tanto radicalidad, pero no en tanto exclusividad, ya que ninguna disciplina agota el todo de la realidad. Así:

es la especificidad misma de la filosofía, en su hondura metafísica, la que conduce al hombre a lo más profundo de la realidad, pero manteniéndolo retenida en ella misma, de modo que esta forma de iluminación de las cosas es la que posibilita que, desde la filosofía, también puedan iluminarse la multidimensionalidad de lo real. Es por ello por lo que, entre filosofía, política, ciencia, antropología, entre otras formas de saber, no hay punto de contradicción sino distintas formas de

---

<sup>522</sup> Ignacio Ellacuría, «El objeto de la filosofía (1981)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I*, vol. 25, Estructuras y Procesos. Serie Mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 86.

preguntarse y penetrar en estas dimensiones de lo real en sus aristas de nuda realidad y realidad histórica.<sup>523</sup>

En este sentido, Ellacuría propone un principio de complementación y avance entre los distintos tipos de explicación racional de la realidad; a saber, el sentido común o saber popular, el ejercicio crítico de la razón en tanto práctica filosófica, y la explicación de las ciencias naturales; y la integración de estos conocimientos permite una ruptura con las ideologías, las cuales, si bien operan en todos los tipos de explicación de la realidad, no solamente resultan más eficaces en aquellas aproximaciones parcializadas en tanto hacen aparente la verdad y la deforman, sino que por sí mismas pretenden sesgarla y separarla, al punto de que resulte inaccesible en toda su potencialidad para los seres humanos.

Así, para que responda efectivamente a la *verdad de la realidad* y evite cualquier carácter ideologizante al que pueda verse sometida debe tener como presupuesto un replanteamiento de la relación entre pensar y ser, efectuando una crítica a la modernidad ilustrada sin renunciar a sus valores<sup>524</sup>, específicamente deconstruyendo la idea de que los alcances de la filosofía se circunscriben en el nivel estrictamente teórico, y que por sí misma no tiene posibilidades directas de operar transformaciones en la realidad. Es por esto que resulta necesario posicionar el discurso filosófico en un ámbito en el que se puedan integrar distintos dinamismos que entre la teoría y la práctica se orienten al desvelamiento constante de lo verdaderamente real, ya que a la filosofía le corresponde *hacer la verdad*<sup>525</sup>. De ahí que resulta un imperativo que deje de ser simple erudición o conocimiento teórico de la realidad, y asuma una tarea orientada hacia la transformación de las estructuras que encubren y diluyen el sistema de posibilidades desde el que los hombres pueden hacer efectivo el *hacerse cargo* de la realidad.

---

<sup>523</sup> Brito, «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría», 2021, 49-50.

<sup>524</sup> Cf. Nicolás Marín, «La historia como baremo crítico: I. Ellacuría».

<sup>525</sup> Ellacuría, «El objeto de la filosofía (1981)», 2005, 89.

En este sentido, resulta indispensable que la filosofía tenga -como ya se ha insistido en capítulos anteriores- una función radicalmente específica, en tanto ofrezca un camino adecuado para proponer la construcción de una sociedad justa con la capacidad de incluir principalmente a quienes han sido descartados de la vida social. Esto implica que la filosofía realice una revisión crítica de las fuentes que históricamente han sustentado sus presupuestos y que se haga cargo de ofrecer una visión profunda de la realidad, dejando de lado las trivialidades que implique la labor filosófica, toda vez que la causa de la evasión de la radicalidad de la filosofía es principalmente la ausencia de rigor académico en el abordaje de los distintos temas<sup>526</sup>.

De ahí que hay una tarea epistemológica y metafísica de la filosofía, o mejor dicho, una función epistemológica que tiene el imperativo de constituirse en metafísica: el de la fundamentalidad de la filosofía, ya que si: “[l]a ideologización nos enfrenta con la nada, con la apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con la apariencia de ser”<sup>527</sup>, la filosofía tiene una función ineludible.

### ***La praxis de liberación***

De ahí que ante el riesgo de ideologización de los conceptos, de la persona y de la sociedad, Ellacuría propone que por la praxis liberadora es posible desideologizar la realidad:

[p]or praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica; en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de

---

<sup>526</sup> “Muchos «filósofos» de hoy no parecen contar con el aliento suficiente para enfrentarse con los tópicos clásicos; en el mejor de los casos, los dan por recibidos, en el peor, los dan por irrelevantes, y se dedican entonces no a filosofías segundas y regionales, sino más bien a filosofías decimoquintas o decimosextas, tratadas además ensayísticamente. El ensayo por su fondo y por su forma ha revalorizado la vida intelectual, pero amenaza ser la tumba de la filosofía; el periódico, por su parte, multiplica el influjo del filósofo, pero amenaza con trivializar lo más típico del filosofar”. Ellacuría, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri (1983)», 369.

<sup>527</sup> Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía (1985)», *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.º 435-436 (1985): 45-64.

respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no solo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una cierta primacía en la dirección del proceso.<sup>528</sup>

La praxis será, entonces, el proceso intelectual y práctico mediante el cual se ejecuta positivamente una liberación que permita re-dinamizar la realidad de quienes han sufrido la imposibilidad de desgajar nuevos procedimientos hacia una adecuada realización.

Esta praxis, en tanto ámbito común integrador y dinámico de la realidad histórica en el que confluyen los procesos naturales y sociales, que posee distintos momentos teóricos que no permite escisiones en su consecución y que puede operar la transformación del mundo<sup>529</sup> hace posible no solamente el aporte desideologizador de la filosofía en la transformación de la realidad, sino también la incursión de los actos humanos en el ámbito de la metafísica dada su perspectiva integradora. De esta manera, “el orden metafísico es resultado, por así decirlo, de lo que ocurra en la realidad. El dinamismo real es dinámico en toda la profundidad de lo real y llega hasta el nivel de lo trascendental”<sup>530</sup>.

Así entendida, esta praxis para cumplir su cometido debe estar situada concretamente en lugares específicos, en los que se da la verdad histórica de manera singular y privilegiada, ya que tienden a la liberación del hombre y la humanidad: es el *lugar-que-da-verdad*, desde el que se opta preferencialmente y permite situar esta opción de las

---

<sup>528</sup> Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía (1985)», 1985..

<sup>529</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía (1985)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I*, Colección Estructuras y Procesos. Serie Mayor 25 (San Salvador: UCA Editores, 1985), 110, 111, 119.

<sup>530</sup> José Joaquín Castellón Martín, *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Reflexiones 4 (Huelva: Hergué Editora Andaluza, 2003), 236.

categorías, los recursos y el horizonte del quehacer comprometido en función de la liberación integral de la humanidad.

Esto incluye un mecanismo que tiende a cambiar la dirección de la historia tal como la conocemos en este momento, como un proceso utópico en el que las mayorías populares alcancen la liberación de tal manera que se conviertan en los protagonistas. Esto implica en principio que:

aquellos que en razón de acontecimientos históricos son las víctimas visibles y comprobables de la injusticia social estructural son en sí mismos principio de desideologización, no en abstracto y universalmente, sino en concreto y en relación con la estructura social ideologizante en la que están inmersos [...]. Esta tesis no mantiene que los 'empobrecidos' o los 'malheridos' por razón de su propia estructura social histórica sean capaces de por sí para desideologizar; se mantiene tan solo que son en sí mismos, en su realidad objetiva, principio de desideologización porque representan la verdad real del sistema en el que viven, al ser producto de él.<sup>531</sup>

De esta manera, la praxis se constituye en el proceso dinamizador de la historia, en el que, tomando como punto de partida los procesos biológicos, los seres humanos se hacen cargo de la realidad para ejecutar una transformación de las estructuras desde las posibilidades que la misma realidad ofrece en la búsqueda de su máxima realización. Por esto, “[p]or su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde más claramente se realiza la imbricación o interacción entre hombre y mundo y donde se posibilita la creación o liberación progresiva del *plus* de realidad que se va produciendo en la realidad histórica, a través del dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación”<sup>532</sup>.

---

<sup>531</sup> Ignacio Ellacuría, «Ideología e inteligencia (1982)», en *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 374.

<sup>532</sup> Samour, «Filosofía y libertad», 98-99.

### ***El sujeto de la historia***

Ahora bien, la consecución de la praxis, así como la operación de los procesos históricos y biográficos que hacen posible una transformación de la realidad está estrechamente ligada a la comprobación previa de las formas en las que los sujetos -tanto individual como estructuralmente- pueden intervenir en estos, de tal manera que al admitirse un principio de subjetividad, sea posible afirmar una suerte de intromisión externa que haga posible una ruptura con las condiciones dadas en el plano material y biológico, en el entendido de que “[s]i no hay resquicio alguno para la subjetividad, teóricamente estaríamos abocados a la pasividad y al fatalismo”<sup>533</sup> o bien al transcurso inevitable de los procesos biológicos.

No obstante, es posible determinar el influjo que las decisiones humanas tienen en la biografía personal y la de los demás, así como la forma en la que se lleva a cabo una transformación de las formas lineales en las que la historia devendría. Así, los seres humanos como autores de la historia intervienen, se entrometen en ella y ejercen una *sobre-determinación* en la que la libertad opera como una conciencia de la necesidad.

En lo que compete a las estructuras, la existencia de un principio subjetivo en ellas admite la comprensión de un pluralismo cualitativo de elementos como notas y subsistemas que hacen de la historia un proceso llevado a cabo libremente por los individuos y que pueden orientar las acciones colectivas. Se trata entonces de una estructura dinámica y englobante que se escapa de cualquier explicación mecanicista exógena a sí misma, y en el que se imbrican tres subsistemas: en primer lugar el natural, en el que se comprenden los elementos que escapan a la opción personal; en segundo lugar el institucional, que integra los elementos económicos, culturales, sociales y políticos; y en tercer lugar el subsistema personal en el que se deben comprender las acciones que son fruto de la opción humana. Así, la subjetividad trastoca

---

<sup>533</sup> Ignacio Ellacuría, «El sujeto de la historia (1978)», en *Cursos universitarios*, ed. Héctor Samour y Luis Alvarenga, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 282.

procesualmente todos los niveles de la historia al extremo de que esta apropiación permite suponer la existencia de un sujeto de la historia.

Este sujeto que asume la historia desde sus opciones parte de un planteamiento afincado en la concreción de la realidad, en tanto que “[p]ara alcanzar la verdad Ellacuría eleva las circunstancias concretas al mismo nivel de las formas universales”<sup>534</sup>, evitando con esto la abstracción universal propia del pensamiento occidental y dando pie a un proceso concreto en el que verifica la intelección del mundo real.

### ***Una filosofía liberadora***

A tenor de lo mencionado anteriormente, Ellacuría, propone la urgencia de procurar la liberación integral del ser humano y de las mayorías populares<sup>535</sup>, dado que se les ha arrebatado el acceso a la realidad, y por lo tanto, a la verdad. Con esto, los seres humanos alienados han sido también usurpados de su propia humanidad, y las condiciones que les permitan un pleno desarrollo como tales. En este sentido, liberación es un proceso colectivo de transformación y revolución que tiene por objetivo la consecución de la justicia, la satisfacción de las necesidades básicas sin las cuales las mayorías populares carecen de su condición humana y la consecución de un mundo constantemente nuevo para todos<sup>536</sup>. Y para desarrollar esto, confronta el concepto de libertad con sus opuestos: liberación–dominación, liberación–opresión, liberación–

---

<sup>534</sup> Nicolás Marín, «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría», 5.

<sup>535</sup> Es a partir de 1976 que se evidencia en los textos filosóficos del jesuita vasco-salvadoreño una aplicación más práctica del concepto de liberación: “Es cierto que nuestros pueblos necesitan de transformación, pero de una transformación llena de verdad; de lo contrario, no vamos a la liberación del hombre, sino a su alienación. La filosofía como búsqueda de plenitud de verdad, esto es, no a la manera de ausencia de error, sino de la presencia plena de la realidad, es así un elemento indispensable en la liberación integral de nuestros pueblos. Cuando estos pueblos cuenten con la posibilidad real de pensar por sí mismos en todos los órdenes del pensamiento, es que ya van camino de la libertad y de la posesión plena de sí mismos”. Ignacio Ellacuría, «Filosofía, ¿para qué? (1976)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 131.

<sup>536</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «En torno al concepto y a la idea de liberación (1989)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 640-48.

alienación. Esto genera una dialéctica historizada de contraposición de contrarios, en donde se logre desvelar la *falsa realidad* y desenmascarar la ideología desde una negación crítica y superadora para optar por el lugar-que-da-verdad.

Esta nueva interpretación de liberación corre el peligro de desvirtuarse, ya que la interpretación ideologizada de la realidad se da a partir de la utilización de principios abstractos, los cuales permiten ser utilizados en función de propósitos particulares, al punto de poseer una amplitud de interpretaciones que ensanchan su especificidad y desfiguran la realidad. Estos principios se deforman al punto que llevan el principio o el concepto a una acción negadora en la que la verdad se entremezcla con la falsedad y con la apariencia de lo que en realidad es, y se consolida una realidad sin fundamento, es decir, una ideologización.

Por esto, en el último discurso pronunciado por el rector de la UCA de El Salvador, algunos días antes de su asesinato, insistía en la complejidad de realizar esta tarea en la sociedad:

[l]o que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadamente puede uno creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla en otra dirección. Pero en esta gigantesca tarea lo que en otra ocasión he llamado el análisis coprohistórico, el estudio de las heces de nuestra civilización parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma y que para evitar un desenlace fatídico y fatal intentará cambiar desde dentro de sí misma.<sup>537</sup>

Por su parte, la idea de liberación Ellacuría lo utiliza mayoritariamente en sus escritos teológicos<sup>538</sup>. Es en estos textos en los que desde antes de un análisis filosófico del

---

<sup>537</sup> Ignacio Ellacuría, «Discurso de Ignacio Ellacuría al recibir el premio Internacional Alfonso Comín, 1989, a la Universidad Centroamericana de San Salvador, José Simeón Cañas y a su Rector», *Revista Diakonia*, n.º 135 (2010): 90-98..

<sup>538</sup> Para una mayor profundización de esta temática: José Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (Madrid: Editorial Trotta, 1999).

concepto ya se logra observar una madurez del concepto de liberación<sup>539</sup> fundamentado principalmente en textos bíblicos y en el magisterio social de la Iglesia Católica y relacionada directamente con categorías soteriológicas, principalmente unido al concepto de salvación: la liberación resulta ser la versión historizada de la salvación<sup>540</sup>.

#### **4. Un modelo tendiente a la transdisciplinariedad**

Es en este sentido que el pensamiento de Ellacuría es ocasión para pensar nuevas formas de comprender el análisis de los fenómenos desde un paradigma más integrador, en el cual sea posible una aproximación más amplia de la realidad y que permita un diálogo de saberes que integra su pensamiento desde los ejes que le articulan y le impelen a llevar a cabo su labor como académico a partir de un esfuerzo por evitar el solipsismo disciplinario, pretensión absolutizadora propia del pensamiento occidental, principalmente el filosófico. Ellacuría dedica ingentes esfuerzos por pensar la realidad filosóficamente hablando, pero entiende con claridad que para acercarse a la realidad en su conjunto, principalmente a la realidad histórica, es necesario el aporte de distintas disciplinas a este. Más aún,

en el fondo de la teología y la filosofía de Ignacio Ellacuría hay un intento de enfrentar los problemas sociohistóricos implicados en estas luchas metodológicas porque, a su vez, éstas inciden en la marcha social. [...] Ellacuría no sólo aplicó la sospecha epistemológica al problema de la secularización en la modernidad, sino que constató, desde el reverso de la historia de Occidente, el lado oscuro, irracional e injusto del proyecto civilizatorio de la modernidad, pero

---

<sup>539</sup> El texto cronológicamente más antiguo en el ámbito teológico que hemos rastreado en sus escritos filosóficos data de un texto titulado *Violencia y cruz*, publicado primeramente en 1969, y luego en su libro *Teología política*, publicado en 1973. Cf. Ignacio Ellacuría, «Violencia y cruz (1969)», en *Escritos teológicos Tomo III*, vol. 27, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2001), 427-82; Ellacuría, *Teología Política*.

<sup>540</sup> Tamayo Acosta y Romero Cuevas, *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología*.

no por ser ‘antimoderno’ o ‘antiilustrado’, sino por reconocer sus efectos negativos y reales.<sup>541</sup>

Así, su propuesta académica puede ser entendida en términos epistemológicos y metodológicos como una apuesta por el compromiso social de la labor intelectual hacia la búsqueda de un objetivo último y radical que oriente su quehacer desde una comprensión más holística del ser humano y la realidad histórica, que exige para su cumplimiento efectivo una praxis concreta en función de hombres y mujeres concretos.

### ***La Teología de la liberación como una nueva forma de hacer teología***

A partir del panorama esbozado acerca de la interpretación que realiza Ellacuría en lo concerniente a la disciplinariedad y la necesaria integración de los saberes, en función de proponer como punto obligatorio de reflexión la realidad y de manera específica la realidad histórica hacia la consecución de una praxis, resulta sugerente proponer las formas específicas en las que el vasco-salvadorense lleva a cabo una aplicación concreta de esta propuesta.

El esfuerzo llevado a cabo por Ellacuría para integrar diversas disciplinas a su análisis ha quedado plasmado en sus apuntes, en los que se puede notar una progresiva integración de datos específicos de economía, la profundización de obras paleontológicas de su época, el análisis de textos que relacionan la filosofía con la ciencia, los datos sociológicos de su momento histórico, el análisis político de su contexto, así como las consideraciones biológicas y psicológicas que permiten comprender la acción humana, con el propósito específico de dar cuenta precisa de la realidad en su sentido más complejo y concreto.

Para la reflexión madura del vasco-salvadorense, la teología tiene una orientación concreta: es un saber constituido como tal y específico que pretende, a partir de sus

---

<sup>541</sup> Juan Antonio Senent de Frutos, «Ellacuría transdisciplinario: hacia la justicia desde la filosofía, la teología y la espiritualidad», en *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, ed. Oscar Arturo Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo, y Helena Varela Guinot (México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2019), 117.

fuentes propias escudriñar la actualidad del mensaje cristiano para los seres humanos de un contexto particular. Así, la Teología de la liberación debe ser entendida como teología desde la radicalidad de lo que esto significa disciplinarmente, en tanto no es una dilución discursiva ni una sectorización de la totalidad de la teología: es por tanto una teología en sentido estricto y una teología total<sup>542</sup> que se sirve de diferentes mediaciones, las cuales enriquecen sus métodos, sus propuestas y su quehacer. Se trata, entonces, de una apuesta por conservar la reflexión en el ámbito de la teología, pero con una marcada participación de otros conocimientos que coadyuven en sus propósitos, sin que esto distorsione el objeto propio de su reflexión ni instrumentalice los saberes.

Así, seguir considerando a la teología como “un saber absoluto y supremo, que está por encima de los avatares históricos de otros saberes y otras praxis” <sup>543</sup>, o creer que “goza de un estatuto especial que la hace inmune a todo condicionamiento desfigurador”<sup>544</sup> resulta ser una ingenuidad al servicio de intereses ideológicos particulares. Lo *total* de la teología no radica en la absolutización o superioridad de su saber, sino en la integración de las distintas aproximaciones disciplinares que puedan darse de los fenómenos para lograr el cometido propio de la teología.

Es por esto que considera a la Teología de la liberación como “una forma radicalmente nueva de hacer teología”<sup>545</sup>. Y parte de esta novedad radica en el hecho de haber introducido una noción de liberación que permite comprender al cristianismo desde una perspectiva novedosa: como una praxis de liberación, lo que constituye una interpretación global porque integra una nueva perspectiva de comprensión del

---

<sup>542</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina (1987)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, ed. Rodolfo Cardenal, vol. 25, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2005), 304.

<sup>543</sup> Ignacio Ellacuría, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial (1978)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 164.

<sup>544</sup> Ellacuría, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial (1978)», 165.

<sup>545</sup> Ignacio Ellacuría, «Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (1984)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 404.

mundo, en tanto la liberación está cargada de un fuerte componente histórico social; pero también una ruptura con los juicios espiritualizados del cristianismo así como de las explicaciones dualistas de la historia, que le permite situarse en un *desde*, y obliga a comprender la miseria y la explotación no solo como categorías teológicas, sino también sociológicas, históricas, políticas y económicas. De ahí que considere que hay una primacía de la praxis eclesial, la cual incluye como momento ideológico a la teología, toda vez que no sería posible comprender una sin la otra.

Pero es una comprensión integradora de otros saberes también porque entiende que el análisis de hechos como la opresión histórica requiere ser caracterizado a partir de datos que la misma teología no puede ofrecer, “[a]unque es uno de los hechos fundamentales de los que debe partir la reflexión teológica”<sup>546</sup>.

### ***Ruptura con la teología clásica***

Esta novedosa forma de llevar a cabo el ejercicio de la teología propició sugerentes discusiones con las estructuras magisteriales y jerárquicas de la Iglesia Católica, así como de acusaciones y descalificaciones que se granjeó con figuras como el entonces cardenal Ratzinger y la Conferencia Episcopal de El Salvador. En este mismo sentido deben comprenderse las críticas de las instrucciones publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe referentes a la Teología de la liberación<sup>547</sup>, que, a pesar de estar

---

<sup>546</sup> Ignacio Ellacuría, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica (1978)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 154.

<sup>547</sup> Como relata Sobrino en carta dirigida a su Superior General, Ratzinger dedica algunas de sus apreciaciones a la teología de Ellacuría en *Il Regno*. Documenti 21 (1984) pp. 220-223. Desafortunadamente no ha podido ser encontrado el texto de manera digital. Además de esta publicación, su libro *Teología Política* fue objeto de una revisión teológica que dio como resultado una nota que se hizo pública por diversos medios de comunicación en donde tanto el autor del documento como quienes solicitaron la revisión se desconocen. Y también se encuentran en este ámbito las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe dedicadas a la teología de la liberación, que si bien es cierto evitan toda referencia a autores específicos de esta corriente teológica, Ellacuría se siente incluido y dedica ingentes esfuerzos para analizar y extraer sus ideas principales. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción Libertatis Nuntius sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”», 1984, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html); Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación», 1986, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html); Ignacio Ellacuría, «Respuesta crítica a “Nota sobre la publicación Teología

dedicadas a señalar desviaciones en las formulaciones teológicas como incursiones peligrosas en opciones metodológicas novedosas, no dejaban de señalar también los aportes significativos de esta corriente a la teología actual. En este sentido, Ellacuría resalta que: “[a]l propio Ratzinger le parece difícil negar que el conjunto de la teología de la liberación contiene una lógica casi irresistible y que con ella se ha logrado una visión de síntesis de lo cristiano que parece responder plenamente, tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo”<sup>548</sup>.

Este reconocimiento por la novedad de sus planteamientos estaba marcada también por una confrontación en relación con los peligros que implicaba esta opción teológica, que parece moverse en términos generales en una dialéctica entre incompatibilidad e integralidad: mientras el Vaticano menciona deficiencias y errores incompatibles con la fe cristiana al integrar presupuestos de otras disciplinas en la reflexión teológica, entre otros asuntos, Ellacuría sostiene que la integración de estos presupuestos, en lugar de desviar, enriquecen, aportan algo novedoso e integran novedosas perspectivas en función de una praxis concreta. Así:

[c]uando digo que para pasar del planteamiento teológico no al juicio moral sino a la praxis se necesita una mediación ética, lo que digo es que aun siendo los principios claros y clara la inspiración y la dirección cristiana, no se pueden trasladar sin más a la praxis concreta sin la mediación de unos esquemas y unos métodos, que ya no son propios de la teología [...]. Interpretar esto desde

---

Política del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, SJ.” (1974)», *Revista Latinoamericana de Teología* 26, n.º 77 (2009): 203-21, <https://doi.org/10.51378/rlt.v26i77.4944>; Ellacuría, «Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (1984)»; Ignacio Ellacuría, «Acoso sin derribo a la teología de la liberación (1984)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 395-96; Ignacio Ellacuría, «La teología de la liberación rehabilitada (1986)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 449-52; Ignacio Ellacuría, «La teología de la liberación más necesaria que nunca (1986)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 453-56.

<sup>548</sup> Ellacuría, «Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (1984)», 403.

esquemas preconcebidos no hace sino mostrar una vez más las deficiencias de método que tiene el crítico romano.<sup>549</sup>

Es así como desde la propuesta del vasco-salvadoreño una praxis verdaderamente cristiana requiere de una comprensión más abarcante y amplia de la realidad histórica a la que va dirigida, en el entendido de que si la construcción del Reino de Dios irrumpe en la historia y tiene por sí mismo categorías históricas, el análisis teológico requiere de diversas mediaciones<sup>550</sup> que le permitan comprender su razón de ser en el análisis de las problemáticas que le atañen.

Y si, tal como lo había planteado el Vaticano II, y con más fuerza aún las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979), era necesaria en la Iglesia Católica una revitalización de sus estructuras para comprender las aceleradas transformaciones de la sociedad del momento, esta novedosa teología ofrecía las suficientes condiciones teóricas y metodológicas que le permitieran integrar el mundo de la fe y el mundo de la vida en una teología coherente con sus principios y abierta a los principales destinatarios del mensaje cristiano. Por lo tanto,

[l]a teología de la liberación, en tanto que teología, se ha convertido así en uno de los instrumentos teóricos eclesiales más fuertes para cumplir con la misión ineludible de la liberación integral de todos los hombres, pero especialmente de las mayorías oprimidas de todo el mundo [...]. Mientras otro tipo de teología trataba de hacer creíble la fe a los sabios y poderosos de este mundo, porque a los pobres con frecuencia se la imponían de una manera institucional o social; la teología de la liberación trata de hacer creíble y operante la fe a las mayorías

---

<sup>549</sup> Ellacuría, «Respuesta crítica a “Nota sobre la publicación Teología Política del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, SJ.” (1974)», 217.

<sup>550</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «El auténtico lugar social de la Iglesia (1982)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 447.

populares, y en ese signo escandaloso, la hace también creíble para las minorías, sean estas académicas, económicas, culturales o políticas.<sup>551</sup>

De esta manera, se instaura un planteamiento teológico que desplaza la centralidad de su quehacer de la autorreferencialidad y enclaustramiento hacia una apertura de la diversidad y amplitud, que a su vez le permite comprender sus falencias y limitaciones, así como su aporte específico; esto mediante una dinámica metodológica que oscila de la realidad a la revelación y de la revelación a la realidad<sup>552</sup>, propiciando con esto una retroalimentación histórica que posibilita una constante actualidad del mensaje cristiano.

Lo anterior no puede interpretarse como debilitamiento o supeditación de la labor teológica o académica propia de la teología, ni mucho menos una disgregación del *topos* que le da su razón de ser, sino como una incesante búsqueda de mecanismos que enriquezcan y radicalicen su labor, propiciando la fidelidad al mensaje cristiano y a la praxis de Jesús que optó política e históricamente por una comprensión más abierta de la fe en Dios. Es por esto por lo que, para Ellacuría,

[e]l hacer teológico tiene leyes propias y métodos propios que no se improvisan y que pueden parecer a veces incluso intelectualistas, pero que son insustituibles, no para aparentar virtudes académicas que comparar con las de los cultivadores de otras disciplinas científicas, sino para profundizar la fe y ponerlas en relación con las exigencias de la vida personal y del proceso histórico. Los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por eso dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia. No obstante, aun reconocida una cierta autonomía de la teología como labor intelectual, no hay que hacerse ilusiones sobre el ámbito y el ejercicio de esa

---

<sup>551</sup> Ellacuría, «Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (1984)», 410.

<sup>552</sup> Cf. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, 18:76.

autonomía, pues el teólogo y su hacer dependen enormemente del horizonte en que se mueven y de la praxis a la que se orientan.<sup>553</sup>

De esta manera, la novedosa propuesta teológica de liberación que propone, lejos de reducir o diluir el ámbito de la teología y los presupuestos que le competen, hace posible una aproximación más lúcida, en tanto la praxis hace posible una elucidación más específica a los lugares propios de su quehacer.

## **5. Antropología transdisciplinaria y aplicada**

Tanto la superación de la ideologización como del anquilosamiento teórico de la filosofía antes mencionados como también la integración de los saberes positivos con la filosofía, y la búsqueda de una comprensión unitiva del hombre le permiten a Ellacuría pensar en aproximaciones al ser humano desde la política, la sociología, la economía en función de propiciar una historización crítica de la situación particular del ser humano, a partir de la categoría de realidad histórica en función de una praxis que pueda hacer efectiva una antropología que tienda a la liberación de los pueblos.

En este sentido, Ellacuría abandona la distinción clásica entre objeto formal y objeto material, y propone más bien una distinción entre el estatuto teórico y el metodológico de la filosofía. En lo metodológico están las posibilidades de enseñar e investigar en filosofía, mientras que en lo teórico está el fondo filosófico, el objeto de la filosofía. Por eso para Ellacuría, las diferentes partes o áreas de la filosofía (incluyendo la Antropología filosófica) son acepciones metodológicas, pero no dan cuenta del objeto de la filosofía ni de la unidad de lo real<sup>554</sup>. Es por esto que:

[...] no hay diferencia entre metafísica general y especial, filosofía primera y segunda, sino que hay una sola metafísica o filosofía en la que entra tanto la historia como la naturaleza, tanto el hombre como la sociedad, etc. O, para ser

---

<sup>553</sup> Ignacio Ellacuría, «Los pobres, “lugar teológico” en América Latina (1981)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 151.

<sup>554</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «El objeto de la filosofía (1981)» 397 (1981): 963-80.

más estrictos y rigurosos, no puede tratarse de la naturaleza sin referirse a la historia, ni del hombre sin referirse a la sociedad, y recíprocamente no puede hablarse de la historia sin referirse a la naturaleza, de la sociedad sin referirse al hombre.<sup>555</sup>

De ahí que la preocupación principal de Ellacuría es la unidad procesual de la realidad, la búsqueda de un objeto unificador, que hace que la realidad esté unificada. Los desvíos en la historia de la filosofía se han dado a partir de la disgregación, de los dualismos, y en definitiva de la abstracción invisibilizadora de la realidad humana, en la que los hombres concretos terminan desvirtuados por las disquisiciones academicistas que ofrecen soluciones desvinculadas de la realidad.

Esto implica pensar una ruptura con las formas clásicas de antropología que obstaculizan el acercamiento a la verdad de la realidad del hombre y a su complejidad, en tanto desfiguran y difuminan la constitución del sujeto, reduciéndolo al ámbito del conocimiento. Es por esto que, como menciona Cerutti,

en esta ilusión el sujeto es concebido como neutralizado: no tiene clase, ni sexo, ni nacionalidad, ni color, ni intereses, ni necesidades, ni demandas, ni olor... Sólo quiere conocer. Claro que esta concepción es autolimitante, porque ese sujeto que quiere conocer, conoce para reconocerse como latinoamericano y, una vez despejada un poco la bruma de esa generalización tiene que advertirse como mujer, varón, campesino, etcétera, o replegarse. No puede eludirse la pregunta: ¿quién habla de, conoce o piensa la realidad? Tampoco puede conformarnos la salida fácil de la muerte del sujeto. Se exige, para nuestro contexto, colocar las cosas de otro modo.<sup>556</sup>

Esto le lleva a Ellacuría a proponer una aproximación a la realidad humana en la que pueda integrarse al hombre concreto y sus condiciones estructurales desde una

---

<sup>555</sup> Ellacuría, «El objeto de la filosofía (1981)», 1981.

<sup>556</sup> Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, 57.

aproximación más integradora, en la que la Antropología filosófica pueda tener una palabra desde la situación específica de los pueblos latinoamericanos.

### ***La Antropología filosófica como filosofía segunda***

Así, Antropología filosófica en esta etapa de madurez implica una evidente preocupación por la realidad humana, la persona humana como forma superior de la realidad. En este sentido es consciente de las consecuencias que podría tener una orientación de su perspectiva filosófica hacia la estructuración estrictamente conceptual de una Antropología filosófica y de los límites que sus maestros han tenido a este respecto:

[c]uando tanto Husserl, como Heidegger, y como Ortega -y también podríamos decir Zubiri- para designar sus respectivas filosofías primeras se niegan a hablar de antropología filosófica, es porque restringen al ser humano a una posición taxonómica, olvidando justo lo más importante del mismo, que no puede ser tal ser sin ocupar la posición funcional que todos ellos le asignan, con lo que el ser humano descrito en las respectivas antropologías filosóficas es un ser humano disminuido, amputado y que por ello no es tal ser humano. Con lo cual, la antropología filosófica deja de ser tal, porque el ser que estudia no es el ser humano[...]. [La antropología filosófica] si quiere ser responsable de su objeto - en este caso el sujeto humano-, no puede olvidar la posición funcional de ese objeto-sujeto, que se caracteriza por ser el sujeto condicionante del ámbito del aparecer.<sup>557</sup>

Es por esto que es esta etapa de madurez decide dar un paso ulterior en su propuesta filosófica, procurando llevar al ámbito de la realidad concreta de su vivencia los contenidos antropológicos de Zubiri en lo que ha denominado *antropología segunda*, la cual tiene la tarea de propiciar mecanismos que permitan la transformación social:

---

<sup>557</sup> San Martín Sala, «La antropología de Ortega como filosofía primera», 74-75.

[p]ues bien, la antropología segunda sería, no la aplicación de la primera a un aspecto especial de lo que es la realidad humana: realidad social, realidad histórica, realidad religiosa, realidad lúdica, realidad económica, etc., sino el estudio de cada uno de estos aspectos por sí mismos y con la ayuda de los saberes positivos correspondientes, desde lo que es el hombre en su realidad última y unitaria. [...]. En este sentido, ni siquiera las filosofías segundas deben ser lenguajes de segundo orden; deben ser reflexiones de primer orden sobre lo que es la realidad, por más que esta realidad se nos oculte y se nos manifieste en un juego que, sin duda alguna, necesita de todo género de críticas. Pero en el hacer real mismo, no fuera de él ni por modo previo ni por modo posterior.<sup>558</sup>

Con esta incursión metodológica que no va en detrimento de la unidad metafísica de la filosofía<sup>559</sup> Ellacuría pretende configurar un andamiaje derivado de la antropología primera con la capacidad de convertirse en praxis de liberación que integre los diferentes saberes de las áreas del conocimiento que puedan aportar a la transformación de la realidad y la liberación de los protagonistas de la historia. Esto en primer lugar, porque una praxis de liberación de los pueblos sin el adecuado soporte conceptual caería en un proyecto fallido de activismo social sin implicaciones en la comprensión del hombre y de la realidad, pero por el contrario, una antropología reducida al ámbito de la metafísica sin implicaciones directas para los menos favorecidos evadiría la responsabilidad propia de una filosofía radicalmente comprometida.

Es así como la propuesta antropológica de Ellacuría ofrece un andamiaje conceptual desde la metafísica zubiriana y coloca al ser humano en el ámbito de lo real para ofrecer

---

<sup>558</sup> Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)», 584-85.

<sup>559</sup> “En la antropología zubiriana se hace presente toda la novedad de la metafísica de Zubiri; incluso debe considerarse propiamente como parte de esta metafísica, en cuanto en su pensamiento no hay división entre filosofía primera y filosofía segunda, aunque consideraciones de tipo formal -y los distintos modos o formas de realidad que exigen distinto tratamiento a pesar de su unidad física fundamental- obliguen a divisiones metodológicas”. Ellacuría, «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri (1983)», 390-91.

posteriormente una puesta en marcha de estos presupuestos desde la praxis de liberación, lo que constituye una Antropología filosófica superadora de los sesgos que traían los paradigmas antropológicos del siglo XX. Esta reflexión forma parte de lo que se podría denominar “una antropología alternativa y descolonizada epistemológicamente”<sup>560</sup> que tiene posibilidad de incidir en la filosofía del siglo XXI y sus principales problemáticas.

## **6. Categorías antropológicas del reverso de la historia**

Llegados a este punto no resulta difícil suponer que Ellacuría lleva a cabo un preciso desarrollo temático a partir de una intencional utilización de los conceptos, a tal punto que en sus escritos se entrelazan sistemáticamente una serie de categorías antropológicas que refieren a los grupos de seres humanos, y que son utilizadas para determinar la orientación de sus afirmaciones. En algunos casos se trata de nociones amplias que se encuentran en la mayoría de sus textos, mientras que en otros, es posible identificar una implementación de estas categorías en función de una orientación disciplinar o temática que le permiten afinar y precisar sus ideas.

### ***Hombre, ser humano e individuo***

Así, *hombre* que resulta ser una referencia genérica desde las consideraciones semánticas de su época y *humanidad* el conjunto de *hombres*; mientras que por su parte la noción de *ser humano* tiene implicaciones más filosóficas, ya que las pocas utilidades de este concepto refieren al *ser del hombre*, con la intención de enfatizar la forma de *yo* como parte de la personalidad: “ser Yo, en efecto, es la máxima manifestación del ‘ser’ humano, pues es el modo máximo para determinar mi ser absolutamente, para afirmarme como absoluto frente al todo de la realidad”<sup>561</sup>. Así, con

---

<sup>560</sup> Arpini y Ripamonti, «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía», 83.

<sup>561</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:346; Cf. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1990, 7:352, 363, 385.

esta noción evidencia una ontologización del humano y de lo más profundo de su realidad.

Por su parte, los conceptos de individuo y especie están relacionados con el análisis biológico de los seres humanos y sus consideraciones ontogénéticas y filogenéticas, en tanto el proceso evolutivo ha permitido una configuración específica en la especie que ha dado viabilidad y características específicas a cada individuo para la subsistencia de su vida biológica.

### ***El pueblo como negatividad de la historia***

Pueblo es en el pensamiento del jesuita la categoría que aglutina a un grupo de seres humanos específicos por un motivo común, sea este religioso, histórico, político o sociológico. Los pueblos se configuran para garantizar la satisfacción de sus necesidades, así como para preservar sus costumbres. Sin embargo, las condiciones de precariedad de los seres humanos alteran esta organización social y las dinámicas que desde ahí se llevan a cabo. Por eso,

[m]uchos de estos pueblos están todavía en trance de no ser ni siquiera pueblo. No se trata de que no lo sean sociológica o políticamente sobre todo desde un punto de vista formal. Se trata de que no lo son realmente; y no lo son porque años de subdesarrollo, explotación, opresión y represión les han impedido ser lo que deben ser, crecer y desarrollarse como debían, dar de sí lo mejor que tienen; no lo son porque se les ha impedido disfrutar de su tierra propia, de la labor de sus manos; no lo son porque se les ha impedido ser autores de su propio destino y participar en el poder económico, social y político que les corresponde; no lo son porque ni siquiera se les ha dejado gozar de su propia cultura y expresar creativamente su propia interioridad. Todo ello ha hecho que buena parte del

pueblo busque su supervivencia por caminos equivocados: el machismo, el revanchismo, el desprecio a la vida, los antagonismos egoístas, la violencia.<sup>562</sup>

Ante este panorama de negatividad de realización, pueblo será primeramente “el lugar de interpretación y de praxis de la fe cristiana”<sup>563</sup>, y tiene un protagonismo en la historia de la salvación-liberación: su tarea consiste en apropiarse de su condición protagónica en tanto sujeto primario de la liberación histórica para construir un nuevo mundo para sí y los suyos desde la utopía cristiana. De ahí que haya una correlación entre pueblo de Dios y reino de Dios. Ambos “hacen referencia inmediata a la historicidad total de la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios”<sup>564</sup>, de tal manera que como en los textos bíblicos la historia de la salvación y la promesa de la nueva tierra se ha otorgado a un pueblo.

Este pueblo de Dios sufre las vicisitudes de la vida cotidiana, en el que, a juicio de Ellacuría, al ser la mayoría de los hombres, evidencia de manera más directa y contundente el dolor y el sufrimiento de no poder acceder a las condiciones necesarias que le permitan satisfacer sus necesidades más básicas. De ahí que ese pueblo de Dios -al igual que Jesús- está siendo constantemente crucificado y de distintas maneras.

Para la reflexión teológica la categoría de pueblo crucificado adquiere un alto valor ya que actualiza e historiza el misterio de la muerte de Cristo, pero de la misma manera reitera la directa relación que tiene con la realidad histórica, de suerte que: “[l]a crucifixión del pueblo evita el peligro de mistificar la muerte de Jesús y la muerte de Jesús evita el peligro de magnificar salvíficamente el mero hecho de la crucifixión del pueblo”<sup>565</sup>. La aplicación metodológica del ir de la revelación a la realidad y de la

---

<sup>562</sup> Ignacio Ellacuría, «El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero (1981)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 393.

<sup>563</sup> Ignacio Ellacuría, «La Iglesia que nace del pueblo por el espíritu (1978)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 347.

<sup>564</sup> Ignacio Ellacuría, «Iglesia como pueblo de Dios (1983)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 322.

<sup>565</sup> Ellacuría, «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica (1978)», 155.

realidad a la revelación en el caso del análisis antropológico otorga una concreción tal a la noción de pueblo crucificado que no deja dudas al afirmar que esta categoría está directamente afincada en la realidad.

En este mismo sentido, Ellacuría rechaza todo acercamiento instrumentalizador del pueblo de Dios por parte de los grupos de poder que, bajo la apariencia de otorgarle protagonismo dentro de la sociedad, terminan convirtiéndolo en un instrumento más de sus propósitos:

[e]se pueblo crucificado está ahí. A veces nos lo muestran en la televisión y otras veces aparece en las esquinas de la prensa o de la radio. Pero, en realidad, no tiene publicidad, no se le conoce. Se hace todo lo posible por ocultarlo para que no perturbe nuestra tranquilidad occidental y burguesa; se lo muestra para que dejemos correr nuestras dulces lágrimas de cocodrilo o, a lo sumo, para que se desahogue la tensión en una esporádica protesta callejera. Contentada la conciencia con el ejercicio piadoso del lamento y de la compasión, nos volvemos en seguida a lo que de verdad nos preocupa, a la subida del precio del petróleo, o de la cesta de navidad, a jugar en la lotería de la vida para ver si nos cae el gordo del poder, del dinero, de dominio, del éxito, de la diversión.<sup>566</sup>

La fuerte denuncia hacia la publicidad engañosa y superficial del dolor como estrategia política para apaciguar la piedad de la sociedad apunta a una ideologización de la realidad histórica en tanto absolutiza una visión sesgada de la realidad tomando como referencia la pobreza para suscitar conmiseraciones superficiales y carentes de sustento. Hay, por tanto, una doble victimización del pueblo crucificado en tanto no solamente sufre la violencia social de estar excluido del acceso a los recursos que le son básicos para su subsistencia, sino que tiene la necesidad de generar lástima de frente a quienes pueden ofrecerle ayudas transitorias para resolver algunas de sus necesidades, dado que han sido despojados de su condición de sujetos participantes de la dinámica

---

<sup>566</sup> Ignacio Ellacuría, «Discernir “el signo” de los tiempos (1981)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 134-35.

social, política y económica. De esta manera se puede comprender una objetualización del hombre, en tanto ha sido despojado de su condición de sujeto que participa de la vida social, y por tanto historiza la negatividad de la realidad.

### ***Mayorías populares y pueblos oprimidos***

En el ámbito de lo social, Ellacuría recurre a diferentes ideas que le permitirán un análisis concreto de la situación de la humanidad; particularmente merece la pena señalar los conceptos de mayorías populares y pueblos oprimidos. En este sentido, el planteamiento de Senent apunta a que hay una más frecuente utilización por parte de Ellacuría de la noción de mayorías populares proponiendo que “pudo ser preferida porque podría englobar y asumir la de ‘pueblos oprimidos’ porque éstos serían los que conforman las mayorías populares”<sup>567</sup>, mientras por otra parte, Brito propone que la idea de pueblo crucificado es una clave teológica y mayorías populares es una clave secular para comprender el lugar teórico preferencial de la reflexión filosófica<sup>568</sup>.

Esta última interpretación da pie a una consideración disciplinar de la utilización que da el filósofo vasco-salvadoreño a estos conceptos que se adecúa de manera más precisa a lo que comporta cada uno de ellos: mayorías populares o empobrecidas es un concepto que refiere a un análisis político del fenómeno del empobrecimiento, mientras que pueblo y pueblo oprimido parten de la noción veterotestamentaria de predilección y opción del dios hebreo hacia una porción específica de seres humanos, y por lo tanto una categoría con matices más teológicos, como se explicará a continuación.

### ***La pauperización***

A partir de lo anterior, el punto de partida ineludible de la reflexión antropológica es el análisis estructural de las condiciones que han devenido en la separación de la

---

<sup>567</sup> Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos*, 48.

<sup>568</sup> Cf. Brito, «El objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría: la realidad histórica como propuesta metafísica», 7.

humanidad en ricos y pobres. Esta división resulta contradictoria en tanto coarta tanto la libertad personal como la realización del ser humano, pero principalmente porque impide la realización histórica de las posibilidades que tiene la humanidad, ya que se trata de “una estructura que hace más pobres a los pobres por el mismo mecanismo que hace más ricos a los ricos”<sup>569</sup> y por consiguiente va en contra del bien común porque no se logran satisfacer las necesidades básicas<sup>570</sup> y resulta difícil conservar la vida biológica<sup>571</sup>: se trata, entonces, de un contrasentido que niega al ser humano en sus múltiples dimensiones.

Por tanto, el fenómeno de la pauperización denunciado por Ellacuría posee características históricas en tanto se trata de un *empobrecimiento positivo* en el entendido de que quienes se encuentran en esta condición han sido conducidos por situaciones estructurales que les obligaron a situarse en esta posición sin haber tenido posibilidades de tomar una opción. Así, el tercer mundo ha generado condiciones empobrecedoras de seres humanos. Y a esto refiere Ellacuría cuando habla de la pobreza deshumanizadora, ya que convierte al sujeto en un ser pasivo, incapaz de decidir sobre su futuro, y por lo tanto de incidir en la historia. Hay, por tanto, una vez más, una objetualización del sujeto.

De esta manera, más que a la pobreza, la crítica de Ellacuría se encausa al empobrecimiento, toda vez que la pobreza por sí misma es un bien al que la sociedad debe aspirar en tanto rompe con las dinámicas de poder que los sistemas económicos y políticos han establecido para organizar la sociedad. De ahí que pueda hablarse de una *pobreza divinizadora* que enaltece al hombre y le permite una liberación de los

---

<sup>569</sup> Ignacio Ellacuría, «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida (1978)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 220.

<sup>570</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «El mal común y los derechos humanos (1989)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 448.

<sup>571</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares (1989)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, ed. Carlos Molina Velázquez, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 440-41.

sistemas que lo abstraen y disocian de su realidad personal, al punto de que sea necesario proponer una *civilización de la pobreza* que genere una ruptura con lo que le ha enajenado.

### *El pobre como lugar teológico*

Pobre es un concepto profusamente utilizado en el pensamiento de Ellacuría. Lo utiliza principalmente en los escritos que ha dedicado a temas políticos, pero principalmente teológicos, al punto de que este concepto está casi completamente ausente en sus formulaciones estrictamente filosóficas<sup>572</sup>. No obstante, es posible identificar que esta amplia implementación teológica del concepto de pobre en sus escritos parte necesariamente de consideraciones políticas, económicas, sociológicas y filosóficas, al punto de que no sería posible comprender su aproximación teológica al pobre sin tener en cuenta estas otras aproximaciones que previamente ha llevado a cabo.

Así, se trata de un concepto socio-económico en tanto refiere a quienes carecen de bienes materiales; un concepto dialéctico ya que hace referencia al que es desposeído de lo que exige la dignidad humana, y por tanto desposeído por otro que termina siendo rico; un concepto político en tanto están privados de la vida social y tienden a constituirse en fuerza política; Es un concepto ético-político y ético-personal en tanto tiene que ver con la realización del ser humano y la sociedad que le rodea; pero también un concepto teologal, cristológico, soteriológico y eclesiológico, con implicaciones directas a la praxis social.

No obstante, la utilización teórica de este concepto no puede desligarse de las condiciones históricas que permiten identificar los rostros de quienes encarnan esta situación. Es por eso por lo que deja en claro que: “no vamos a teorizar en abstracto

---

<sup>572</sup> Si tomamos en consideración que el tema del pobre aparecerá probablemente en el año 1977 en los escritos de Ellacuría, el caso más relevante a este respecto es el de su Filosofía de la realidad histórica en tanto este concepto está prácticamente ausente; no obstante, esto podría comprenderse en el entendido de que es probable que el texto titulado *El sujeto de la historia* haya sido contemplado como parte de esta obra fundamental en su filosofía, tal como lo indica Héctor Samour en nota introductoria a este texto publicado en los Cursos universitarios.

sobre quiénes son los pobres de los que habla Jesús o sobre qué tipo de pobreza es aquella a la que se refiere el evangelio, la buena nueva a los pobres. La encarnación histórica de los pobres evangélicos y la pobreza evangélica es un hecho primario en nuestra realidad concreta”<sup>573</sup>.

Por esta razón, Ellacuría para romper con la idealización e instrumentalización del pobre en el discurso, se ve impelido a llevar a cabo profusos análisis de los datos sociológicos y estadísticos que permitieran dar cuenta de la situación específica de las personas en El Salvador y el continente<sup>574</sup> de tal manera que estos ofrecieran un panorama clarificador de la gravedad de la situación, la cual, motivada por el conflicto armado y las políticas económicas de las fuerzas políticas, le permitía llegar a la conclusión de que objetivamente los pobres “son, cuantitativamente, la mayor parte de la humanidad como conjunto”, y por tanto “cualitativamente el mayor desafío de la humanidad como humanismo”<sup>575</sup>.

En este sentido, pobres son específicamente los desposeídos<sup>576</sup> toda vez que han sido despojados de condiciones que le pertenecen de manera inalienable, pero a raíz de una estructura deshumanizada en términos económicos y políticos que privilegia el capital mientras que ciertos grupos sociales han sido marginados de los recursos que le corresponden, y por tanto de su dignidad de seres humanos. De ahí que los pobres son material y espiritualmente pobres, y dado que la espiritualidad es como un *coronamiento* de la materialidad no se puede ser materialmente ricos y espiritualmente pobres.

---

<sup>573</sup> Ellacuría, «Los pobres, “lugar teológico” en América Latina (1981)», 140.

<sup>574</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales (1986)», en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, vol. 9, Colección Estructuras y procesos (San Salvador: UCA Editores, 1991), 139-72.

<sup>575</sup> Ignacio Ellacuría, «El desafío de las mayorías populares (1989)», en *Escritos universitarios*, ed. Erasmo Ayala, vol. 16, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 1999), 304.

<sup>576</sup> Ignacio Ellacuría, «Las iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia de España (1982)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 592.

Es esta condición de desposeídos la que ha motivado a Ellacuría para hacer una opción preferencial por ellos en tanto “no es solo que el mensaje cristiano tenga como término preferido a los pobres; es que sólo los pobres son capaces de sacar provecho de este mensaje su plenitud” <sup>577</sup>. Así, la pobreza tiene un carácter cristiano en este doble sentido; por lo tanto, debe constituirse en pobreza dialéctica y política para dar de sí lo que tiene. “En la opción preferencial por los pobres no hay solo un signo de trascendencia, sino que hay también un denodado esfuerzo histórico por superar el individualismo”<sup>578</sup>. De ahí que la organización de los pobres sea una organización grupal; no es posible que sea individual ni interior, dado que como se trata de un pecado colectivo, su solución debe ser colectiva, lo que no va en detrimento del ser humano individual, sino todo lo contrario, ya que: “[...] debe apuntarse ineludiblemente al desarrollo-liberación de todo hombre y de todos los hombres, pero entendiendo que son ‘todos’ los hombres quienes en algún modo condicionan el ‘todo’ de cada hombre y que esos ‘todos’ son, en su mayor parte, los pobres” <sup>579</sup>.

Así entendido, los pobres son el *lugar de Dios*, el *fracaso de Dios Padre*<sup>580</sup> en el que se opera la presencia divina al punto de que “pone en entredicho la misión misma de Jesús”<sup>581</sup>, de tal manera que “la pastoral de la Iglesia, si quiere ser cristiana, debe estar orientada a aquellas inmensas mayorías de la humanidad que son los pobres”<sup>582</sup>. Y

---

<sup>577</sup> Ignacio Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación (1977)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 473.

<sup>578</sup> Ignacio Ellacuría, «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo (1987)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 211.

<sup>579</sup> Ignacio Ellacuría, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica (1989)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 256.

<sup>580</sup> Ignacio Ellacuría, «Pobres (1983)», en *Escritos teológicos Tomo II*, vol. 26, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 177.

<sup>581</sup> Ellacuría, «Pobres (1983)», 179.

<sup>582</sup> Ellacuría, «Pobres (1983)», 181.

eclesiológicamente son la nota constitutiva de la Iglesia en su conjunto, por eso, “(l)a Iglesia debe ser una, santa, católica, apostólica y pobre”<sup>583</sup>.

De esta manera, el pobre es el *lugar natural*<sup>584</sup> del evangelio y el mensaje profético. Los pobres son dogmáticamente el lugar donde mayormente se encuentra a Jesús y la salvación<sup>585</sup>, el *locus theologicus*<sup>586</sup> y el *auténtico lugar social*<sup>587</sup> de la Iglesia: “Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente el lugar privilegiado de la praxis y la reflexión cristiana”<sup>588</sup>.

Por consiguiente, este lugar teológico es el ámbito donde Dios se manifiesta de modo especial, lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe; dicho de otro modo, es el lugar donde se hace historia la palabra, lo que permite una praxis cristiana. La teología será, entonces, el momento ideológico de la praxis, de tal manera que la praxis, como confluencia de teología y práctica concreta en y desde los materialmente pobres, permite la puesta en marcha del reino de Dios como ideal utópico que está realizándose.

### ***La metafísica de la marginalidad***

La articulación metodológica tendiente a la transdisciplinariedad ya esbozada, así como las precisiones conceptuales que hacen posible un acercamiento al hombre concreto y sus situaciones que en medio de la sociedad conllevan a una banalización de aquellas

---

<sup>583</sup> Ellacuría, «Pobres (1983)», 189.

<sup>584</sup> Ellacuría, «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo (1987)», 210.

<sup>585</sup> Cf. Ellacuría, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica (1989)», 255.

<sup>586</sup> Ellacuría, «El auténtico lugar social de la Iglesia (1982)», 441; Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación (1977)», 472.

<sup>587</sup> Ellacuría, «El auténtico lugar social de la Iglesia (1982)», 450.

<sup>588</sup> Ellacuría, «Los pobres, “lugar teológico” en América Latina (1981)», 148.

condiciones que le permiten su adecuado desarrollo conforman -como ya se ha afirmado en apartados anteriores- una antropología novedosa y superadora de los paradigmas clásicos a partir de los que se ha presentado la realidad humana, la cual ya se había venido tejiendo en Latinoamérica desde la segunda mitad del siglo XX, en el que los análisis sociológicos, políticos y filosóficos entre otros se integran para propiciar una comprensión más precisa de la situación humana y sus condiciones.

De esta manera, al buscar lo más profundo del hombre, se abre una comprensión más precisa y directa que posibilita un acercamiento a las exigencias y necesidades de los hombres y su realidad. Es por esto que:

[e]sta 'realidad' no es la del reino de la necesidad, sino del de la contingencia. Es del reino de este mundo de lo que se trata. No exige una antropología del ser del hombre, como en la que se persistió todavía en los años cuarenta a sesenta según el modelo entre otros de Max Scheller, sino una antropología de los entes humanos concretos. En nuestros días es una realidad atravesada y estructurada por la desigual distribución de la riqueza, por la explotación, por la catástrofe ecológica, por la presión demográfica, por la violencia, por el cinismo de la Realpolitik, por el hambre, por la manipulación de los medios masivos de comunicación, por la falta de participación ciudadana, por las democracias de baja intensidad, por la privatización ninguneante de lo público, por la mitificación de las ciencias y la tecnología, etcétera. Pero esa realidad incluye también esperanzas, fuerzas y poder insospechado si se le sabe apreciar.<sup>589</sup>

De esta manera, Ellacuría propone en su discurso antropológico una imperiosa necesidad de acercarse a la realidad concreta del hombre en el que el filósofo tiene una inmersión directa. Es por esto que el único camino para llegar a lo radicalmente humano en tanto lugar de enunciación sea el compromiso del filósofo con un pueblo concreto<sup>590</sup> en una búsqueda constante por humanizar históricamente la realidad, lo

---

<sup>589</sup> Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, 53.

<sup>590</sup> En este sentido, Romero Cuevas apunta que: "del pensamiento de Zubiri al de Ellacuría se produce un desplazamiento intelectual entre una forma de filosofía próxima a lo que Horkheimer denominó teoría

que convierte al filósofo en una suerte de Canserbero de lo humano, comprometido con la lucha por la humanización de la sociedad, y por tanto no solo con la obligación de tener una forma de vida coherente con su discurso sino de sentir en carne propia los embates de una sociedad tendiente a la deshumanización para propiciar que la historia se revierta y tienda a un mundo cada vez más humano.

Este compromiso deberá tener una voluntad de verdad orientado a superar tanto cualquier interpretación idealista de la realidad que termina evadiendo y desviando lo radicalmente importante, pero también un acercamiento pragmatista y superficial que empobrecen y deshumanizan al hombre<sup>591</sup>.

Así, la filosofía logra una integración del *bíos theoretikós* y el *bíos politikós* en codeterminación estructural; ámbitos que en última instancia propician: “[...] meterse en el Otro, fusionarse con el semejante; es decir, fundar una humanidad nueva. Este es el origen del humanismo americano, una filosofía de vida que sale de las entrañas de la historia americana”<sup>592</sup>.

Pero el aporte de Ellacuría a esta incursión consiste también en una superación epistemológica de la comprensión del lugar que ocupan las diferentes nociones que acompañan el análisis social de las mayorías populares, en tanto la confrontación de las ideas que subyacen a la comprensión de los excluidos coloca necesariamente en dos niveles diferentes y excluyentes a estos de frente a quienes han sido históricamente los protagonistas de la historia.

---

tradicional y una filosofía que se orientó en la dirección de lo que el pensador alemán denominó teoría crítica. Si en Zubiri, el discurso filosófico, la mirada del fenomenólogo, no se planteó como problema su lugar de enunciación, su situación hermenéutica de partida (lo cual dio a su obra el tono de un discurso para la eternidad, efectuado desde un sujeto filosófico sin contexto y sin facticidad), en Ellacuría en cambio tal problemática ha alcanzado completa reflexividad y ha pasado a formar parte del núcleo de la teoría” Romero Cuevas, «Humanismo, historia y crítica en Ignacio Ellacuría», 132.

<sup>591</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política (1986)», en *Cursos Universitarios*, vol. 31, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2009), 379-80.

<sup>592</sup> Edgar Montiel, *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones* (Perú: Fondo de Cultura Económica, 2000), 14.

Así, en un primer momento, Ellacuría integra las visiones discordantes y excluidas como parte del entramado conceptual de la antropología y las coloca en un lugar privilegiado, por cuanto “[e]s más bien la metafísica, la filosofía primera, la que debería hacer esta integración de puntos de vista, incluyendo el del propio sujeto cognoscente. Por supuesto que una metafísica así concebida no puede dejar de lado a las ciencias, pero también debe incluir a los puntos de vista de otras visiones filosóficas y sobre todo a los diversos sujetos de las diversas culturas”<sup>593</sup>. Y esto lo lleva al extremo de comprender que, sin esta integración metodológica y epistemológica, no sería posible una antropología viable.

Y en un segundo momento, estas interpretaciones conceptuales las equipara al punto de operar una perspectiva novedosa desde estas contraposiciones.

Siempre hay en estos pares de nociones un centro con poder y una periferia disminuida, rebajada o impotente. Pues bien, un rasgo típico del pensamiento de Ellacuría es convertir la periferia en centro, lo marginal como objetivo central, poner como elemento determinante aquello que en otras concepciones, o simplemente en la realidad, es considerado periférico. Hasta el punto de convertir lo marginal en criterio y baremo para medir y valorar la realidad social. Esta es una de las transformaciones epistemológicas con más repercusiones del pensamiento ellacuriano. Con esta propuesta Ellacuría está buscando otro modo de pensar-actuar diferente desde su raíz y su motivación, por lo que puede interpretarse como una propuesta de transformación de la metafísica, en la que teoría y praxis interactúan directamente, y en la que los marginados tienen la primera y decisiva palabra. Podría formularse como una ‘transformación marginalista de la metafísica’, o una ‘metafísica de la marginalidad’.<sup>594</sup>

---

<sup>593</sup> Francisco Vicente Galán Vélez, «¿Es adecuado hacer antropología filosófica desde una visión de ningún lugar?», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida* 8, n.º 16 (diciembre de 2016): 72.

<sup>594</sup> Nicolás Marín, «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría», 7.

De esta manera, Ellacuría desde una comprensión integradora de la Antropología filosófica propone esta metafísica de la marginalidad en la que la filosofía asume un compromiso de primer orden, en tanto, para cumplir su función liberadora, deberá priorizar un compromiso con quienes han sido históricamente marginados y excluidos.

### *Tareas de la metafísica de la marginalidad*

Esta integración del compromiso social por parte del filósofo en el proceso prático de reposicionamiento de la centralidad de lo humano debe estar en función de la puesta en marcha de una serie de tareas que permitan hacer concreta la función liberadora de la filosofía. En este sentido, Ellacuría pone en marcha un análisis de los elementos que hacen posible una adecuada humanización de la sociedad, así como de las maneras en las que la labor filosófica puede hacer efectiva la consecución de estas tareas.

En este sentido, la propuesta antropológica de Ellacuría ofrece algunos elementos de concreción a manera de tareas propias de la labor filosófica que harán posible un proceso cada vez más humanizador de la sociedad<sup>595</sup>.

En primer lugar, Ellacuría considera que la filosofía tiene una función política ineludible, en tanto se trata de una dimensión intrínsecamente unida a la realidad histórica y la transformación de las estructuras sociales y políticas que tienden a la deshumanización. Por esto la filosofía como forma de vida ofrece suficientes posibilidades de comprender la injerencia histórica del pensamiento filosófico.

A la filosofía como forma de vida responde una interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica. La inteligencia histórica es, por lo pronto, una inteligencia situada, es decir, una inteligencia que sabe que no puede entrar al

---

<sup>595</sup> Esta aproximación no resulta exhaustiva, en tanto compete a una gran parte de la filosofía madura de Ellacuría, como ya se explicó en el estado de la cuestión de este trabajo; sin embargo, se enumeran algunos de estos elementos a manera de corolario.

fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad.<sup>596</sup>

Por lo tanto, desde el ámbito de la praxis, la filosofía tiene el imperativo de acuciar mecanismos específicos que reviertan el *statu quo* de la sociedad en la que la injusticia y el mal común desdeñan las condiciones humanas de muchos hombres, primero desde una orientación filosófica que dinamice los avatares de la realidad y que permita a los hombres una clara conciencia de su situación de sujeto de la historia, al punto de que metafísicamente logren asumir su situación concreta y por lo tanto pueda revertir estas condiciones, toda vez que “un pueblo sin metafísica no ha llegado al fondo reflejo de sí mismo”<sup>597</sup>.

Así, propone una antropología política que analice el carácter político de las dimensiones humanas (individual, social e histórica) y las implicaciones que esto tiene para la vida de los hombres<sup>598</sup>, evitando a partir de suposiciones ingenuas el riesgo de ideologizaciones en la comprensión de lo humano. Su tarea consistirá, desde una adecuada concepción del carácter personal de la realidad humana, en analizar al hombre en tanto sujeto y objeto de la acción política para determinar aquellos elementos que humanizan al hombre y lo conviertan en protagonista de la acción política.

En segundo lugar, y en consecuencia con lo anterior, comprende que el único camino para la humanización de la sociedad pasa necesariamente por la constitución de un nuevo orden económico en el que se supere la civilización del capital y de la riqueza impuesto por las clases dominantes que trae consigo la acumulación por parte de

---

<sup>596</sup> Ellacuría, «Filosofía y Política (1972)», 59.

<sup>597</sup> Ellacuría, «La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política (1986)», 384-85.

<sup>598</sup> Ignacio Ellacuría, «Filosofía y política: antropología política» (Documento inédito manuscrito, San Salvador, s.f.), Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J., <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c14-.pdf> El texto aquí referenciado es una adecuada síntesis de la antropología madura de Ellacuría que incluye muchos de los elementos trabajados en este capítulo.

diferentes actores en contra de la mayoría. De ahí que ante un economicismo materialista propone la necesidad de un *humanismo materialista* en donde “no sería la materia económica la que determinase, en última instancia, todo lo demás, lo cual sí se da en cualquier tipo de civilización del capital y de la riqueza, sino la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia”<sup>599</sup>.

De lo anterior se desprende la necesidad de proponer una *civilización de la pobreza* que tenga como eje articulador la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres y la solidaridad como fundamento de la humanización. Esto supone, por tanto, la dignificación del trabajo entendido como forma de realización del hombre y una ruptura con los intereses individualistas de los diferentes grupos de poder. De ahí que esta nueva comprensión de la sociedad no tenga como punto de interpretación la pobreza como objetivo último, sino la contraposición dialéctica de la pobreza de frente a las nefastas consecuencias de la riqueza para la mayoría de los hombres.

Así dialécticamente entendida, esta civilización de la pobreza permitiría un espacio de realización de los hombres: la realización artística, el desarrollo intelectual y el disfrute de la libertad<sup>600</sup>, de tal forma que quienes formen parte del Tercer Mundo alcancen una condición de vida que les permita una existencia efectivamente humana.

En tercer lugar, para Ellacuría, los efectos del capitalismo en el decurso de la vida en el planeta se evidencian de manera más directa en el hombre, pero en un sentido más específico, en la relación que este tiene con los elementos de la biodiversidad, en tanto se trata de comprender que más que una materia prima explotable para la obtención de riqueza a costas del daño ambiental que esto signifique, los recursos naturales son

---

<sup>599</sup> Ellacuría, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica (1989)», 273-74.

<sup>600</sup> Ignacio Ellacuría, «La construcción de un futuro distinto para la sociedad (1988)», en *Escritos teológicos Tomo I*, vol. 25, Colección Teología Latinoamericana (San Salvador: UCA Editores, 2000), 353.

bienes que deben ser administrados adecuadamente para toda la humanidad y entendidos como medios para la convivencia y la comunicación<sup>601</sup>.

Esto implica una inversión de los valores que socialmente se han establecido desde el modelo económico capitalista para proponer una sociedad basada en la solidaridad compartida, en la que el dinero deje de ser el valor supremo y se coloque la realización del hombre como punto central de la sociedad.

Por último, desde el ámbito jurídico, Ellacuría dedicará ingentes esfuerzos a la aplicación de los derechos humanos como garantía de la justicia en un país donde las víctimas de la violencia carecían de las condiciones mínimas para subsistir en un contexto marcado por la guerra. En este sentido, considera que la sociedad tiene como objetivo la consecución del bien común, en tanto resulta ser la garantía de su viabilidad, en el entendido de que se trata de condiciones estructurales que no pueden ser equiparables a la suma de bienes particulares, sino que potencie la trascendencia de los hombres y su desenvolvimiento en la sociedad.

Así, los derechos humanos, en tanto productos históricos se convierten en aspiraciones éticas que pueden propiciar tanto la humanización como la deshumanización de los hombres, y por tanto, momentos ideológicos de una praxis determinada<sup>602</sup>, y por tanto susceptibles de ideologización por parte de grupos específicos; es por esto que resulta necesario una historización de estos conceptos de tal manera que respondan -antes que a principios universales- a situaciones concretas en las que se evidencia la dialéctica del opresor versus el oprimido; de ahí que deba proponerse una interpretación “no solo

---

<sup>601</sup> Cf. Ellacuría, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica (1989)», 270. 277.

<sup>602</sup> Cf. Ignacio Ellacuría, «Hacia una conceptualización de los derechos humanos (1989)», en *Escritos filosóficos Tomo III*, vol. 18, Colección Estructuras y procesos Serie mayor (San Salvador: UCA Editores, 2001), 432.

desde la perspectiva del triunfo de la razón sobre la fuerza, sino, más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte”<sup>603</sup>.

## 7. Síntesis de hallazgos

El recorrido por las nociones de materia, organismo y cuerpo permiten comprender el punto de partida del cuerpo social, sin dejar de lado la preeminencia del individuo; de tal forma que el paso del yo al tú en el ámbito de la realidad evita una objetualización del otro. Hay una propuesta antropológica de alteridad que supera el paradigma de la otredad en tanto posibilita una distinción radical y reconocimiento del otro como un nos-otros, un *alter*. De ahí que la propuesta de Ellacuría pretende hacer frente a las antropologías maniqueas que desde la perspectiva biologicista proponen una superioridad racial que parte de las consideraciones del ser humano propias de la modernidad en las que las relaciones entre seres humanos, así como las de seres humanos con los elementos de su entorno se establecen desde el poder de maneras asimétricas; sin embargo no escapa de alguna manera de la preeminencia de la metafísica en el discurso antropológico, toda vez que las consideraciones biológicas propuestas están en función de explicitar su metafísica entendida como filosofía radical y primera.

Ellacuría, a diferencia de la de su maestro, ofrece una conceptualización de lo social que va más allá de la convivencia; una metafísica en la comprensión del ser humano y la historia, los cuales directamente imbricados entre sí permiten determinar las posibilidades que tiene el ser humano de acceder a la realidad. Así, el cuerpo social no posee independencia respecto de los individuos, ni voluntad; son los individuos los que a partir de un sistema de posibilidades ponen sus acciones a la altura de los tiempos.

---

<sup>603</sup> Ellacuría, «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares (1989)», 435.

Es probablemente en este sentido en que puede comprenderse la crítica de Cerutti a la filosofía de Ellacuría cuando afirma que propone una “fe en la praxis”<sup>604</sup>, en tanto supone una intencionalidad específica del sistema de posibilidades en términos de una sucesión lineal que tiende constantemente hacia un más, tanto en el ámbito biológico como en el propiamente histórico. Sin embargo, este providencialismo histórico que sienta sus bases en el cristianismo occidental le permite al filósofo vasco salvadoreño ofrecer una filosofía utópica y propositiva que desde la recomposición del organismo y del cuerpo propicie nuevos mundos posibles.

Por otra parte, es identificable el sustrato transdisciplinario de las categorías fundamentales del pensamiento ellacuriano; a saber, la realidad histórica y la praxis de liberación; esto en tanto propone desde estas categorías una metafísica abierta a la realidad concreta que incluye distintos modos dinámicos de saber, los cuales permiten una superación de la ideologización, y por tanto tienden a la consecución de la verdad. En esta dinámica, la integración de la mayor cantidad de perspectivas disciplinares le otorga una mayor relevancia como grado de verdad a la realidad histórica.

Así, coloca la praxis humana en el ámbito de la metafísica, pero entendida no como abstracción, sino como radicalidad, en tanto se trata de una tarea y un imperativo, pero también como un método eficaz para lograr la liberación de los seres humanos.

Además, resuelve el conflicto de la jerarquización disciplinar ya que toma como punto de partida los insumos propios de cada disciplina, respetando sus particularidades y potenciando sus aportes para la comprensión de fenómenos tan complejos como el de la pobreza y la liberación de los pueblos. Con esto queda evidente que desde su perspectiva ninguna disciplina es superior a otra, pero al mismo tiempo, ninguna puede llevar a cabo su tarea de manera autosuficiente.

---

<sup>604</sup> Horacio Cerutti Guldberg, «Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)», *ECA: Estudios Centroamericanos* 57, n.º 649-650 (2002): 1121-27, <https://doi.org/10.51378/eca.v57i649-650.5508>.

En el caso de la filosofía, Ellacuría reconoce sus límites, así como sus desviaciones ideologizadas, pero principalmente su insuficiencia para la transformación social; de esta manera por encima de las pretensiones absolutizadoras de esta disciplina, considera que debe pensarse más bien en función de la radicalidad de su quehacer. Y en el caso de la teología, deja claro que su función no está en la vigilancia cautelosa y escrupulosa de su objeto de estudio sino en la necesidad de hacer efectiva una praxis de liberación que opere una transformación de la realidad.

Así, al integrar datos de otras disciplinas a partir de un equilibrio metodológico y epistemológico del quehacer de cada una de ellas abre paso para enriquecer los conceptos, profundizar la discusión sobre estos temas en el ámbito de la teología y provee a esta disciplina de una actualización que le permite comprender la revelación cristiana desde una perspectiva integradora y actual que hace posible un diálogo con implicaciones directas en la transformación de la sociedad.

Por tanto, es posible identificar el pensamiento de Ignacio Ellacuría como una propuesta transdisciplinaria que arroja suficientes argumentos para establecer que sus modos de aproximarse al quehacer académico propician una ruptura con la decadencia disciplinar propia de la racionalidad hegemónica de nuestra época, mediante la búsqueda de una integración disciplinar en su discurso, que más allá de llevar al límite y al cálculo de utilidad su propuesta, ha propiciado una ecología de saberes rizomática con mecanismos teóricos y metodológicos que apunten a la creación de puentes desde los que los saberes puedan aportar a nuevas formas de vivir.

Además, la vida (y asesinato) de Ellacuría resulta ser reflejo del compromiso con la vida académica en tanto vida comprometida y fiel a un proyecto de realidad histórica pensado desde la praxis para la transformación utópica de las estructuras sociales, eclesiales, políticas y económicas corroídas por la instrumentalización disciplinar de la modernidad ilustrada.

Estos elementos configuran una antropología segunda desde la metafísica de la marginalidad en la que eleva las categorías concretas del análisis de lo humano al

ámbito de lo filosóficamente radical, y por tanto, otorga un estatuto epistemológico a las categorías del reverso de la historia en donde las mayorías populares se convierten en los protagonistas y sujetos de la historia.

## **CONCLUSIONES**

Habida cuenta del recorrido llevado en cuanto a la profundización de las ideas antropológicas de Ignacio Ellacuría durante la totalidad de su producción académica, así como las influencias que le han permitido constituir un proyecto orientado al desvelamiento de la radicalidad de lo humano, resulta provechoso proponer una síntesis de las principales conclusiones a las que se pueda llegar en función del aporte a los estudios antropológicos desde el ámbito filosófico con una orientación prospectiva.

En este sentido, el abordaje de la obra ellacuriana desde un prisma cronológico ha propiciado una comprensión más específica del itinerario que ha trazado, así como de las opciones tomadas en diferentes momentos a partir de las situaciones concretas de su vida y de los diferentes contextos en los que se desenvolvió. Como hombre de su tiempo, quiso leer los acontecimientos a los que se enfrentaba desde una perspectiva complejizadora, sin evadir la responsabilidad que conlleva el involucramiento en las situaciones concretas de la vida de los seres humanos. Por esto, para hablar del hombre y hacer filosofía sobre el hombre hay necesariamente que comprometerse con el hombre de un contexto determinado, pero en un primer momento por consiguiente consigo mismo y con una forma vida que evidencie las implicaciones del compromiso con la realidad.

De ahí que desde sus inicios como estudiante de Humanidades se evidencia un interés por enfrentarse a los avatares de la vida humana y propiciar vías que sirvan como intersticios que desde las situaciones cotidianas provoquen una interpretación precisa que desvele lo más profundo de lo humano. La biografía de Ellacuría y sus opciones circunstanciales, convertidas en situaciones vitales, al ser asumidas conscientemente constituyen, por tanto, el punto de partida para comprender su antropología, en tanto ha pretendido una vida capaz de evidenciar que los acontecimientos representan una forma irreductible de su propia existencia; de ahí que más que el intelectual, el jesuita o el activista social deba proponerse que Ellacuría sea, ante todo, el hombre comprometido con el hombre, el indagador coherente que dedicó ingentes esfuerzos por llegar a lo constitutivamente radical de lo humano.

Esta organización cronológica de sus textos también posibilita un acercamiento a aquellos ámbitos en los que se nota una constante preocupación por parte de Ellacuría para llevar a cabo sus ideas, en tanto, a pesar de que existan algunos cortes temáticos específicos, como se hizo evidente en algunos momentos históricos, se mantiene una preocupación particular por continuar de manera cada vez más original estas temáticas, las cuales se implican de manera directa, y enriquecen las unas a las otras en función de una cada vez más novedosa aproximación antropológica a la filosofía.

Por tanto, el abordaje del corpus antropológico de este autor ha posibilitado una visión de conjunto de sus planteamientos, en la cual se han podido determinar algunas ideas fuerza que serán recurrentes y que subyacen como preocupaciones constantes de su obra. Así, es posible inferir tres temáticas que transversan sus textos y que se constituyen en ejes articuladores de su pensamiento; a saber: la radicalidad de la filosofía, la realidad y el hombre. Estos tres temas se imbrican entre sí al punto de que el desarrollo y la profundización en cada uno de ellos supone un acrecentamiento de la especificidad de los otros, lo que le ha permitido al filósofo de San Salvador la construcción de un proyecto dinámico, en constante progresión y tendiente a la construcción de una filosofía novedosa, el cual, a pesar de haber sido truncado en un momento de mucha lucidez intelectual, ha dejado elementos muy valiosos a tomar en cuenta.

Para Ellacuría la filosofía tiene una labor específica en el decurso de la historia, al punto de que resulta insustituible por cualquier otra forma de saber en la comprensión de los hechos. Esta labor, si quiere cumplir su cometido, debe estar orientada a ejercer una ruptura con aquellas formas de ideologización que disgregan, sesgan y ocultan la verdad de la realidad, constriñendo con esto las posibilidades de que los humanos - principalmente los históricamente excluidos- accedan a la radicalidad de lo humano, y por consiguiente a su propio ser, como mecanismo de emancipación.

De esta manera, la filosofía es propuesta como el resultado y la exigencia de un hombre que se siente impelido por su propia vida a comprender los elementos más profundos de su existencia, lo que le permite de manera consecuente una aproximación a la

existencia de los otros, de la historia y del mundo. Así, filósofo es quien puede conocer y explicar la realidad en su conjunto, y los fenómenos que le constituyen, dentro de los cuales se encuentra el arcano del hombre y su vida. Y el camino que tiene para llevar a cabo tan relevante tarea como lo es la captación y el desvelamiento de la realidad, y por consiguiente, del ser de lo humano, conlleva la superación de un posicionamiento idealista que superpone los conceptos y sus contenidos a la constatación fáctica de lo que pueda conocerse. El filósofo, radicalmente considerado, cuando convierte su labor en una forma de vida coherente con sus ideales no puede no sentirse exigido a salir de su ensimismamiento y las ventajas que le concede su condición de privilegio, para operar mecanismos de transformación de las condiciones de vida y socialización que desestiman la necesaria humanización del mundo. Esta búsqueda de una filosofía encarnada que no evade una aproximación metafísica en tanto que radical, integra los contenidos de la experiencia con los de la labor intelectual y los pone al servicio de la realidad de un contexto determinado.

En este sentido, luego de orientar inicialmente sus esfuerzos en asentar esta radicalidad de la filosofía en sistemas escolásticos o de filosofía cristiana, encuentra en el vitalismo orteguiano un ámbito crítico de estos planteamientos orientado hacia el desvelamiento de la vida como realidad radical y ser del hombre. Este mismo vitalismo le permite conocer las principales discusiones en torno a la Antropología filosófica europea, así como sus falencias en la consecución y delimitación de su objeto de estudio, pero encuentra en la noción de vida un punto de partida ontológicamente anterior a cualquier otro y con suficiente asidero para ser desarrollado a partir de su filosofía humanista. Posteriormente encuentra en la filosofía primera de Zubiri una verdadera metafísica en tanto que filosofía radical y orientará denodados esfuerzos en operar sus propuestas desde este marco metafísico, que le ofrecía un sustrato con la suficiente raigambre para superar las concepciones anquilosadas y constituir un proyecto auténtico y abarcante que dé cuenta de la radicalidad de la realidad.

Es así como la propuesta académica de Ellacuría de una filosofía radical se erige como un compromiso social que busca comprender de manera holística la totalidad de la realidad. Esto implica un compromiso con la historia y el sistema de posibilidades que

se orienta hacia una praxis concreta con repercusiones tangibles en la sociedad, especialmente en aquellos sectores marginados. Así, aboga por una unidad entre la vida académica, el compromiso político y la acción social, fusionando estas dimensiones en una búsqueda radical de la verdad y la justicia.

De ahí que, si los datos del conocimiento de la vida conllevan una metafísica novedosa y contextualizada, esto implica también un compromiso ético capaz de orientar la tarea filosófica hacia ámbitos aptos de humanización del mundo, para que el decurso de la historia se oriente hacia formas de co-existencia en las diferentes formas de vida. De ahí que esta radicalidad de la filosofía comporta el cometido y la obligación de hacer la verdad en un mundo en el que las apariencias distorsionan el talante radical de la realidad. Así, en tanto cometido, propende a que toda tarea filosófica ofrezca propuestas que revelen y aporten significativamente a lo que se pueda decir de lo que nos rodea, pero siempre teniendo como horizonte último la verdad, asunto que implica necesariamente que esta labor esté regida por criterios de verdad que sustenten inexorablemente el ejercicio filosófico.

En su última etapa de producción académica, Ellacuría formula una aproximación a la realidad que trasciende las limitaciones de las disciplinas académicas tradicionales, integrando saberes diversos en un diálogo fecundo que enriquece la comprensión de lo real. Su enfoque transdisciplinario que evidencia una concepción de la realidad como un fenómeno complejo y multifacético, y que por tanto, demanda una mirada crítica y comprometida, constituye un reto para el abordaje de las diferentes temáticas al punto de que las barreras disciplinarias deban convertirse en puentes que faculten la búsqueda de lo primordial desde una apertura a la diversidad de perspectivas y saberes, reconociendo la riqueza que aporta la interacción entre diferentes campos del conocimiento.

De esta manera, lleva a cabo una superación de la jerarquización disciplinar, integrando los insumos de las diferentes disciplinas en función de un objetivo común: la superación de la objetivación del hombre, que historiza constantemente la negatividad de la verdad, y con esto la instrumentalización del pobre que los grupos de poder utilizan en

su beneficio. En este sentido, la praxis se ha constituido en un locus común de integración de estos saberes, así como de orientación del quehacer comprometido.

Otra de las constantes en sus escritos se encuentra en el ámbito de una aproximación filosófica a la realidad, ya que una filosofía que no tenga por cometido la realidad no puede ser una filosofía radical ni puede tener implicaciones directas en el logro de sus cometidos.

Si bien es cierto que esta noción de realidad, a pesar de no estar ausente del todo no constituía inicialmente parte de su metafísica, es el encuentro con su maestro y amigo el que le permite ubicar esta categoría en el centro de la reflexión filosófico-antropológica, dotándola de un carácter que permite superar los escollos que acerca del ser humano históricamente se habían desarrollado.

En este sentido, Ellacuría ejecuta un giro en tanto superpone la realidad al ser, en el entendido de que es la realidad el concepto más abarcante y más radical, que a su vez permite una comprensión más profunda de lo humano. Este desplazamiento del ser en función de la realidad representa un salto cualitativo en su orientación antropológica, ya que mientras que el énfasis en el ser implicaba una reflexión más abstracta, el enfoque en la realidad posibilita una antropología no reduccionista y contextualizada. El aporte de Ellacuría a la Antropología filosófica en este sentido es significativo en tanto deja en evidencia que no por otorgarle centralidad o superioridad al ser humano entre otras formas de realidad en esta disciplina se está contribuyendo a develar la totalidad de lo que ser humano significa.

Además, esto le permite a Ellacuría situar la reflexión filosófica y antropológica en un contexto más cercano a la experiencia humana cotidiana, reconociendo la influencia de factores externos en la configuración de la vida de las personas. Este cambio de perspectiva implica una mayor atención a las condiciones materiales, históricas y culturales que moldean la existencia humana, y subraya la importancia de acceder a la realidad en toda su complejidad para abordar de manera más efectiva los dinamismos estructurales que le constituyen y que hacen posible su evolución.

Esta centralidad de la realidad en su reflexión antropológica también le sirve como plataforma para articular y desarrollar en su madurez la noción de realidad histórica como eje articulador de su filosofía, y, por lo tanto, punto de partida crucial para comprender la condición humana y las dinámicas sociales. Esta realidad histórica, conlleva una comprensión profunda y compleja de la realidad humana en sus dimensiones persona y social, y al estar en constante progresión, no se limita a un análisis estático del pasado, sino que implica una visión dinámica que reconoce la interacción entre la historia, la sociedad y la persona. Ellacuría concibe la realidad histórica como un entramado de relaciones, procesos y estructuras que configuran la experiencia humana a lo largo del tiempo, destacando la importancia de situar al ser humano en su contexto histórico para comprender su identidad, sus desafíos y sus posibilidades de transformación.

La realidad histórica, además, es el escenario en el que se desarrolla la praxis humana, en tanto refiere a la acción integradora y comprometida que los seres humanos ejercen en el mundo. Consiste en la combinación entre la reflexión crítica y la acción concreta, donde los individuos analizan la realidad de manera profunda y se comprometen activamente en la búsqueda de cambios significativos en las estructuras sociales; es por esto que es donde la realidad da más de sí, lo que implica una participación consciente y solidaria en la que los individuos se convierten en agentes de cambio, capaces de influir en el curso de los acontecimientos y de contribuir a la superación de las condiciones que han hecho que la inmensa mayoría no tenga acceso a las condiciones mínimas que permiten su humanización.

La tercera temática que transversa sus textos y que se constituye para los efectos de esta investigación en el núcleo medular de la preocupación de Ellacuría es la del ser humano, la cual ha pasado por una serie de abordajes y especificaciones, en las que el autor, a partir de los ejes anteriores ha procurado precisar de manera cada vez más directa los contenidos que conducen al desvelamiento de lo humano.

En Ellacuría, el humanismo en tanto objeto de estudio constituye un conglomerado de contenidos, conocimientos, prácticas, formas y expresiones; una serie de presupuestos

arquetípicos en los cuales el hombre debe inscribirse para llevar a cabo un ideal de perfección humana. En este sentido, parte de los conceptos para llegar a los hombres concretos. Así, inicialmente se evidencia una preocupación por la integración del hombre unitivo y de los elementos que le constituyen como tal para así llegar al hombre total. Esta unidad se verifica desde sus condiciones biológicas, las cuales condicionan su vida; de ahí que la corporalidad sea un momento de la realización del espíritu y la hominización un momento de la constitución humana; es por esto que la condición integradora del hombre sea la esencia humana y la trascendencia, en tanto apertura al ser superior se constituye en la condición de hominización de la especie.

Habiendo determinado las falencias que estos contenidos y metodologías propias de este humanismo sustantivo, marcadamente antropocéntrico y desvinculado de las circunstancias concretas que trastocan la noción misma de lo humano, el vasco-salvadoreño orienta su búsqueda hacia un vitalismo metafísico, proponiendo la vida como ser del hombre, en el que la integración de contenidos biológicos permite una ruptura con las visiones esencialistas, así como una búsqueda de verificación de lo que constituye a los hombres más allá de los discursos religiosos.

Así, opera un paso antropológico de una comprensión sustancialista de la metafísica a una integración de la idea de vida como elemento articulador de esta disciplina. Gracias al influjo de Ortega y Rahner, integra el carácter metafísico de la filosofía en la antropología, en un primer momento como una ontologización del ser del hombre. De esta manera va articulando el lugar que la ciencia tiene en tanto aporta los datos que colaboran en el develamiento de las características de la vida humana, así como su origen y condiciones determinantes en la consecución del hombre total, completo y unitivo, superando la dispersión de los elementos que le constituyen, así como las condiciones biológicas que en el decurso evolutivo han posibilitado que el organismo humano permita una corporalidad que deviene en la realización del espíritu que tiende a la autotrascendencia, y que gracias a las condiciones cognitivas puede ejecutar un proceso de autotrascendencia en el que la dimensión religiosa se constituye en un corolario de la completud y de la esencia de lo humano.

La vida, al ser expresión directa y radical de la unidad del ser posee una fuerza proyectiva que induce a la realización del yo y del mundo que le rodea. Así, este primer vitalismo metafísico en ciernes se constituye en el núcleo metafísico en tanto historia, realidad radical, y por consiguiente, verdadero ser del hombre, pero con una concreción tal que queda fuera del nivel de lo meramente empírico, otorgando con esto, una primera interacción entre metafísica y realidad.

No obstante, gracias a su adscripción a los contenidos de la antropología de Zubiri, dedica esfuerzos a llevar a cabo una constitución metafísica de la Antropología filosófica, sentando las bases de una ontología del hombre que evita caer en ontologismos disgregadores o concepciones reduccionistas. De ahí que, siguiendo a su maestro infiere que el hombre, desde la positividad talitativa es *animal de realidades*, desde la talidad es *unidad estructural psico-orgánica*, desde la trascendencia es *persona* en tanto autopoiesis; y principalmente desde el dinamismo de la realidad humana es unidad gerundial onto-dinámica, apertura trascendental en comunalidad.

Así, constata que una Antropología filosófica centrada en el sujeto se agota y tiende a caer en procesos ideologizados que parcializan la radicalidad de lo humano. De ahí que la pregunta por lo humano no puede ser una pregunta restrictiva ni sitiada dentro de los linderos de la corporalidad ni de la subjetividad. Es por esto por lo que para evitar las subjetividades del desdoblamiento que efectúa el hombre en la reflexión antropológica, así como las visiones restrictivas y sesgadas, establece un camino desde la realidad para llegar al sujeto. Así, integra en esta disciplina la pregunta por la realidad, de ahí que, para Ellacuría, más que ¿qué es el hombre?, la pregunta central de la Antropología filosófica debe ser ¿qué es la realidad humana?, ya que, partiendo de la realidad del hombre, se puede llegar a su esencia y a las dimensiones que lo constituyen. A contrario sensu, una antropología que, con la pretensión de otorgar una centralidad absoluta al ser humano implique una disgregación las dimensiones social e histórica, así como de la centralidad de la realidad, terminará forzosamente minimizando al ser humano como forma suprema de realidad. Por esto la metafísica integra estos elementos dinámica y respectivamente.

La categoría que le permite a Ellacuría aglutinar el objeto de la Antropología filosófica es la de realidad humana desde una consideración metafísica, en el entendido que dada su constitución en la esencia misma del humano (*en sí, autós*), conlleva al mismo tiempo hacia una apertura radical (*dar de sí, proceder*). Estos dos momentos que se pertenecen en tanto unidad estructural conforman la realidad y junto a la realización dan cuenta del dinamismo de la realidad. Es por esto que la realidad es estructuralmente dinámica, y por ende también la realidad humana. Por su contraparte, las aproximaciones filosóficas antropocéntricas, asentadas en la individualidad o en las esencias estáticas - sean estas religiosas, materialistas, biológicas o de cualquier otra índole- disipan la riqueza del dinamismo que esto conlleva y desdibujan, por consiguiente, el acceso al ser de lo humano.

En este sentido, si bien el concepto de realidad humana se encuentra ya desde sus escritos más juveniles, es gracias a la profundización de la antropología de Zubiri que adquiere una precisión específica. Esta es entendida como una noción compleja que abarca la totalidad de la existencia humana en su contexto social, histórico, cultural y político. Así, enfatiza la importancia de comprender la realidad humana en su totalidad, considerando tanto sus dimensiones ontológicas y metafísicas como sus manifestaciones concretas en la sociedad y la historia. Esta comprensión integral de la realidad humana implica reconocer las interrelaciones entre los aspectos individuales y colectivos de la existencia humana, así como las dinámicas de poder, las relaciones sociales y las experiencias concretas de las personas en su contexto.

Es por esto que para Ellacuría el medio más eficaz para llegar al ser de lo humano, y por ende, acceder al objeto de la Antropología filosófica es otorgarle la centralidad a la realidad humana. Con esta propuesta realocéntrica, a nuestro criterio, es posible la desarticulación de aquellos aparatos ideologizados que a lo largo de la historia del pensamiento occidental desde la modernidad hasta la época actual -probablemente ahora con más fuerza que antes- han instaurado discursos fragmentados y desvinculados de la realidad que conllevan prácticas que atentan contra la humanidad en su conjunto y las diferentes formas de vida que coexisten en nuestro planeta.

La importancia de la noción de realidad humana para la Antropología filosófica radica en su capacidad para proporcionar un marco conceptual integral que permite abordar la complejidad de la condición humana. Al comprender la realidad humana en su totalidad, la Antropología filosófica puede trascender los enfoques reduccionistas y ofrecer una visión holística de la existencia humana, que incluya tanto sus dimensiones teóricas como sus implicaciones éticas, sociales y políticas. De esta manera, la noción de realidad humana enriquece la labor de la Antropología filosófica al proporcionar un fundamento sólido para la reflexión sobre la integración de la naturaleza y la historia en el hombre y su papel en el entramado de la realidad.

Además, y unido a lo anterior, el hombre es concebido como el sujeto de la historia, en su capacidad de trastocar todos los niveles de la historia, y por tanto de intervenir activamente en los procesos, de transformar la realidad social y de construir un futuro más justo y equitativo. En esto enfatiza la importancia de reconocer a los individuos como agentes históricos, capaces de tomar decisiones, de asumir responsabilidades y de incidir en el curso de los acontecimientos. El sujeto de la historia no es un mero espectador pasivo, sino un actor comprometido con la búsqueda de la verdad, la justicia y la libertad en el contexto de su tiempo.

Es en este sentido que la distinción entre antropología filosófica primera y antropología filosófica segunda establecida por Ellacuría resulta relevante en tanto que permite abordar de manera integral la complejidad de la realidad humana desde diferentes niveles de análisis. La antropología filosófica primera se centra en la reflexión teórica y conceptual sobre la naturaleza del ser humano, sus dimensiones ontológicas y su lugar en el entramado de la realidad. Este nivel de análisis busca comprender las características fundamentales de la condición humana desde una perspectiva filosófica, trascendiendo las limitaciones de enfoques reduccionistas y ofreciendo una visión holística de la existencia humana. Y por otro lado, la antropología filosófica segunda se orienta hacia la aplicación práctica de los principios y conceptos desarrollados en la antropología filosófica primera. Este nivel de análisis busca traducir la comprensión teórica de la realidad humana en acciones concretas que contribuyan a la transformación de las condiciones de vida de las personas. Al distinguir entre estos dos

niveles de análisis, se reconoce la importancia de integrar la reflexión teórica con la acción práctica, promoviendo así una visión integral y dinámica de la Antropología filosófica.

Así, en su noción de praxis ocupa un lugar central como un concepto que va más allá de la mera reflexión teórica, implicando una acción transformadora en el mundo real. Ellacuría enfatiza la importancia de que la filosofía y la teología se traduzcan en acciones concretas que contribuyan a la construcción de una sociedad más justa y solidaria. La praxis, para Ellacuría, implica un compromiso activo con la realidad social y una participación en la lucha por la liberación de los sectores marginados y oprimidos. A través de la praxis, se busca no solo comprender la realidad, sino también transformarla, promoviendo la dignidad humana, la justicia social y la solidaridad como principios fundamentales en la construcción de un mundo más equitativo y humano.

Por su parte, el giro hacia una comprensión transdisciplinaria de la filosofía implica un cambio en la forma en que se concibe y se practica la filosofía, alejándose de una visión tradicionalmente aislada y autocontenida de la disciplina para adoptar una perspectiva más abierta, colaborativa e integradora. Este enfoque transdisciplinario busca superar las fronteras entre las diferentes áreas del conocimiento y fomentar el diálogo para abordar de manera más completa y enriquecedora los problemas y desafíos contemporáneos.

La substantividad individual que se constituye en la versión a los demás hace de la socialidad una dimensión estructural que da cuenta de la respectividad de las esencias humanas y por tanto de la integración de los otros en el esquema constitutivo del individuo no solo filética sino socialmente, en el entendido de que la socialidad se fundamenta en el *philum*, de la misma manera que el *philum* exige la vida social. Es así como la naturaleza biológica se integra con la historia en esta substantividad que hace que el ser del hombre sea insoslayablemente común.

Esta dimensión social de la realidad humana abre paso a una antropología que supera cualquier interpretación exógena de la otredad que objetualiza y mengua el nexo de

respectividad que va del sujeto al sujeto, reduciendo este último al nivel de un objeto, y por tanto constriñendo los mecanismos de humanización en la sociedad. Así, el paso del yo al tú en tanto actualización extrínseca de la autoposición implica necesariamente esa alteridad cada vez más profunda, una nos-otredad que fundamente la constitución de las substantividades al punto de que el dinamismo de lo humano es estructuralmente social.

Los peligros de dichas antropologías no son menores: el racismo institucionalizado, la debacle social y económica, los constantes embates del patriarcado en muchísimos niveles, la crisis ambiental, los retos éticos del influjo de la tecnología en los seres humanos y las intersecciones que median en las desigualdades sistémicas de nuestros grupos sociales son solo algunos ejemplos en los que el discurso antropológico ha trastocado la convivencia y la realización de la vida en el planeta. Algunos de estos temas no han sido objeto de análisis por parte de Ellacuría; sin embargo, su propuesta dinámica de la metafísica de la realidad humana posee insumos suficientes para orientar hacia nuevos escenarios la función liberadora de la filosofía.

## **REFERENCIAS**

Alonso, Roberto. «Observar la participación ciudadana para reinventar la democracia. Una respuesta universitaria ante la desafección democrática». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 497-518. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Alvarado Pisani, Jorge L. «Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)». En *Voluntad de Vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, editado por Departament de Filosofia e Historia UCA, 127-48. Managua: Ediciones Universidad, 1993.

Alvarado, Rolando. «De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación». En *Voluntad de Vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, editado por Seminario Zubiri-Ellacuría, 13-38. Managua: Centro de Electrónica. Departamento de Filosofía e Historia. UCA, 1994.

———. «El discipulado zubiriano. Entrevista a Pedro Laín Entralgo». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:79-83. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

———. «Perfil de un teólogo». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:125-42. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

Alvear, Rafael. «Reconstruyendo la antropología filosófica: entre naturaleza y cultura». *Veritas*, n.º 47 (2020): 109-30.

Amengual Coll, Gabriel. *Hitos históricos de la antropología filosófica*. Granada: Editorial Comares, 2020.

Ardao, Arturo. *Espacio e inteligencia*. Montevideo: Biblioteca de Marcha- Fundación de Cultura Universitaria, 1993.

Ardiles Couderc, Osvaldo. *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*,. 2.<sup>a</sup> ed. Córdoba: Ediciones Sils-María, 1989.

Arpini, Adriana. «Diversidad y Reconocimiento: para una revisión del humanismo.

Pico della Mirandola y Bartolomé de las Casas». *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, n.º 17 (2010): 1-21.

———. «¿Es realmente común el bien común? La dialéctica entre capacitación y posibilitación a propósito del bien común y los derechos humanos en Ignacio Ellacuría.» *Millcayac. Revista digital de Ciencias Sociales II*, n.º 3 (2015): 17-33.

———. «Humanismo». En *Diccionario del pensamiento alternativo*, editado por Hugo Biagini y Andrés Roig. Buenos Aires: Biblos, 2008.

———. «Ignacio Ellacuría: un humanismo latinoamericano del siglo XX». *Revista Realidad*, n.º 152 (2018): 95-112.

———. «La experiencia filosófica como necesidad, expectativa y heroísmo. Dialogos posibles entre Ignacio Ellacuría, Arturo Roig y Humberto Giannini». En *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, 385-408. Buenos Aires: Teseo, 2022.

———. «Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo». *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, n.º 42 (2012): 11-19.

Arpini, Adriana, y Paula Ripamonti. «De interrupciones y sospechas sobre la Antropología filosófica: experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía». *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n.º 27 (2017): 69-84. <https://doi.org/10.29344/07196504.27.492>.

Arteta Melgarejo, Ximena Carolina, Andrea Carolina Molina Padilla, Pedro Luis Oliveros Eusse, y Liseth Vásquez Peñalosa. «Colonialidad de la naturaleza: Aspectos decoloniales para el debate sobre el Desarrollo Sostenible». *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, n.º 14 (diciembre de 2021): 288-300.

Ashley, J Matthew, Kevin F Burke, Robert Lassalle-klein, y Jon Sobrino. *Love That Produces Hope The Thought of Ignacio Ellacuría*. Editado por Kevin F Burke y Robert Lassalle-Klein. Collegeville, Mn: Liturgical Press, 2006.

Baena Bustamante, Gustavo. «El método antropológico trascendental». *Theologica Xaveriana*, n.º 155 (2005): 351-78.

Baraona Cockerell, Miguel. «El humanismo como narrativa cambiante y esencial sobre nuestra naturaleza humana». En *Humanismo, complejidad e interdisciplina*, editado por Miguel Baraona Cockerell, 49-62. Heredia: EUNA, 2022.

Barrientos, Mario Estuardo López, y Milton Vladimir Villatoro Díaz. «Ellacuría después de Ellacuría. El diálogo filosófico posterior a Ellacuría». *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 83 (2001): 707-33.

Barroso Fernández, Óscar. «La influencia de Zubiri en la filosofía de la praxis hispanoamericana». *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales XXIII*, n.º 69 (diciembre de 2001): 525-52.

———. «Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri». *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, n.º 120 (2007): 173-206.

———. «Zubiri y la filosofía de la praxis en Iberoamérica». *Gazeta de Antropología* 3, n.º 37 (2021): 1-13. <http://dx.doi.org/10.30827/Digibug.70183>.

Belda Plans, Juan. *Melchor Cano. Teólogo y humanista (1509-1560)*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013.

Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2016.

———. *Antropología filosófica. Nosotros, urdimbre solidaria y responsable. Mayéutica*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2000.

———. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Vol. 34. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2010.

———. *Nuevas tecnologías, trans/posthumanismo y naturaleza humana*. Granada: Editorial Comares, 2021.

Beorlegui Rodríguez, Carlos. «El problema antropológico desde la óptica de la liberación». En *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía.*, 11:97-122. Colección Lecturas Universitarias. San Salvador: UCA Editores, 1995.

Berrios, Fernando. «El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis». *Teología y Vida* XLV, n.º 2-3 (2004): 411-37.

Brito, Marcela. «El objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría: la realidad histórica como propuesta metafísica». *Revista Estudios*, febrero de 2020, 1-32.

———. «El problema del mal desde la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* LXI, n.º 159 (abril de 2022): 133-42.

———. «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría». *Revista Realidad*, n.º 155 (2020): 17-46.

———. «Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 27-58. Tirant Humanidades, 2021.

Camacho, María José. «Ética ellacuriana: posibilidades ante problemáticas sociales actuales». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 403-20. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Cañoles-Cuevas, Lucas R., y Carlos Sierra-Lechuga. «Reología y antropología: una invitación a investigar con novedad metafísica la realidad humana». *Lógoi. Revista de Filosofía*, n.º 42 (28 de julio de 2022): 284-314. <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/5752>.

Cardenal, Rodolfo. «De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:37-52. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

———. «Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo*, 11-30. Valencia: ADG-N Libros, 2012.

Cardenal, Rodolfo, Enrique Dussel, Gerardo Martínez Cristerna, Héctor Samour, Jon Sobrino, Alejandro Rosillo Martínez, y Juan José Tamayo Acosta. *Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo*. Valencia: ADG-N Libros, 2012.

Carrera Umaña, Randall. «Apuntes críticos en torno a la filosofía de la liberación latinoamericana». *Revista Hoja Filosófica*, n.º 49 (agosto de 2019): 45-54.

———. «El enfrentamiento del hombre con la realidad: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante en Xavier Zubiri». *Revista Estudios*, 2021. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/46033>.

———. «El Zubiri de Ignacio Ellacuría». *Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica di scienze umane*, n.º 14 (s. f.): 225-45.

———. «La componente social de la historia en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica LXI*, n.º 159 (abril de 2022): 115-26.

———. «La persona como sujeto de la religación en Xavier Zubiri». *Espiga* 21, n.º 43 (junio de 2022): 218-33.

———. «Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 59-80. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Carrillo-Salvador, Ronald Gilberto. «El sentido filosófico de la vida en el pensamiento existencialista: Una lectura desde Ellacuría». *Teoría y praxis*, n.º 32 (2018): 29-44.

———. «Tres vitalistas en diálogo con Ellacuría». En *Sentido de la vida y comunidad*, editado por Víctor Iza Villacís, 127-48. Quito: Universidad Politécnica

Salesiana, 2021.

———. «Una aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría». En *Sentido de la vida y comunidad*, editado por Víctor Iza Villacís, 103-26. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2021.

Cascante Fallas, Luis Diego. «Más allá de los fenómenos: Hacia una filosofía de la realidad histórica desde una metafísica biológica (De Xavier Zubiri a Ignacio Ellacuría)». *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 589-636.

———. *Voluntad de realidad. El realismo radical*. San José: Instituto Teológico de América Central. ITAC Intercongregacional, 2003.

Castellón Martín, José Joaquín. *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Reflexiones 4. Huelva: Hergué Editora Andaluza, 2003.

Castilla, Blanca. *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Ediciones RIALP, S.A., 1996.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Centeno, Ángel Alfonso. «¿Debe la crítica filosófica suponer una metafísica? Sobre la compatibilidad entre metafísica y crítica de las ideologías en ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 283-304. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Cerezo, Pedro. «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 19-52. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo*

*problematizador de su modus operandi*. México D.F.: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2000.

———. «Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)». *ECA: Estudios Centroamericanos* 57, n.º 649-650 (2002): 1121-27. <https://doi.org/10.51378/eca.v57i649-650.5508>.

———. «Prólogo. Discípulos, no epígonos». En *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, 7-12. Filosofía de nuestra América. México: Universidad Iberoamericana, 1997.

Cerutti Guldberg, Horacio, y Mario Magallón Anaya. *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* México D.F.: Casa Juan Pablos, 2003.

Chesterton, Gilbert Keith. *The Everlasting Man*. Londres: Hodder & Stoughton, 1925.

Conde, Francisco Javier. «Introducción a la antropología de Xavier Zubiri». *Revista de Estudios Políticos*, n.º 67 (1953).

Congregación para la Doctrina de la Fe. «Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación», 1986. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html).

———. «Instrucción Libertatis Nuntius sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”», 1984. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html).

Conill Sancho, Jesús. «Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y del ser)». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 157-70. Colección El Arquero 17. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Consejo Superior de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas». «El primer proyecto de transformación agraria.» En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:559-66. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

Corominas Escudé, Jordi. *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

———. «Presentación». En *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Cruz Cruz, Juan. *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA, 2003.

De La Pienda, José Avelino. *Antropología trascendental de Karl Rahner. Una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo. Servicio de Publicaciones, 1982.

De los Reyes Ramírez, Rocío. *Archivo de Ignacio Ellacuría, S. J.* Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2002.

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2006.

Doggett, Marta. *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Traducido por Pedro Armada. 4.<sup>a</sup> ed. Vol. 8. Colección Testigos de la historia. San Salvador, 1994.

Domínguez Miranda, Manuel. «Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría». *Universitas Philosophica*, n.º 21 (diciembre de 1993): 41-57.

———. «Ignacio Ellacuría: filósofo de la realidad latinoamericana». *Universitas Philosophica*, n.º 13 (diciembre de 1989): 69-88.

Dussel, Enrique. «¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo*, de Rodolfo Cardenal, Héctor Samour, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Gerardo Martínez Cristerna, Alejandro Rosillo Martínez, y Juan José Tamayo Acosta, 137-82. Valencia: ADG-N Libros, 2012.

———. *Lecciones de antropología filosófica. Para una de-strucción de la Historia de la Ética (1968)*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 2012.

———. «Situación problemática de la Antropología Filosófica». *Nordeste. Revista de la Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste*, n.º 7 (1965): 101-30.

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI Editores, 2011.

Ellacuría, Ignacio. «A sus órdenes, mi capital (1976)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, 25:649-56. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Acoso sin derribo a la teología de la liberación (1984)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:395-96. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Ángel Martínez Baigorri, S.J. (1956)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:117-26. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Ángel Martínez, poeta esencial (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:127-96. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Antropología de Xavier Zubiri (1964)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velásquez, 15:71-148. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «Antropología de Zubiri (1975)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:537-53. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo (1987)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:193-232. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri». En *Escritos filosóficos tomo III*, 365-94. San Salvador: UCA Editores, s. f.

———. «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri (1983)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:365-94. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Aspectos éticos del problema poblacional (1974)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, editado por Carlos Molina Velásquez, 18:19-63. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Ausencia y presencia del cristiano en el mundo (1958)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1958. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C14-c02-.pdf>.

———. «Bruselas 1958 saldo negativo (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:251-64. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Carta de I. Ellacuría a A. Martínez (Ecuador, julio de 1954)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:198-205. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Carta de I. Ellacuría a X. Zubiri (23 de febrero de 1963)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:55-58. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «Christus sacerdos in ara crucis Deo obtulit (1958)». En *Escritos teológicos Tomo IV*, editado por Aida Estela Sánchez, 28:365-400. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2002.

———. «Conversaciones con Zubiri». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:19-51. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1999.

———. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Vol. 18. Colección «Presencia teológica». Santander: Sal Terrae, 1984.

———. «Correspondencia con Zubiri». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:53-70. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1999.

———. «Curso de Antropología I: el problema del hombre (1966)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1966.

———. «Curso de ética (1977)». En *Cursos universitarios*, editado por Héctor Samour y Luis Alvarenga, 31:253-80. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «Curso de metafísica (1974)». En *Cursos universitarios*, editado por Héctor Samour y Luis Alvarenga, 31:143-252. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. *Cursos universitarios*. Editado por Héctor Samour y Luis Alvarenga. Vol. 31. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «Diario de reflexiones espirituales I (1953)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1953. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2019/02/C02-c13-Jesus-1-1.pdf>.

———. «Diario de reflexiones espirituales V (1961)». Documento inédito

manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1961. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C02-c13-Jesus-5-1.pdf>.

———. «Dios, el gran tema de Zubiri (1983)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:357-58. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Discernir “el signo” de los tiempos (1981)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:133-36. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Discurso de Ignacio Ellacuría al recibir el premio Internacional Alfonso Comín, 1989, a la Universidad Centroamericana de San Salvador, José Simeón Cañas y a su Rector». *Revista Diakonia*, n.º 135 (2010): 90-98.

———. «El auténtico lugar social de la Iglesia (1982)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:439-52. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «El concepto filosófico de tecnología apropiada (1979)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, editado por Carlos Molina Velázquez, 18:227-50. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «El desafío de las mayorías populares (1989)». En *Escritos universitarios*, editado por Erasmo Ayala, 16:297-306. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1999.

———. «El despertar de la filosofía (1956)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:47-108. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «El Dr. Zivago como forma literaria (1959)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:305-28. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «El esquema general de la antropología zubiriana (1967)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:285-364. Colección Estructuras

y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «El hombre: lo real y lo irreal». En *El hombre: lo real y lo irreal*, de Xavier Zubiri, 199-221. editado por Jesús Conill Sancho. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

———. «El hombre unidimensional, de Herbert Marcuse (1970)». En *Cursos Universitarios*, 31:21-40. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «El mal común y los derechos humanos (1989)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, editado por Carlos Molina Velázquez, 18:447-50. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «El objeto de la filosofía (1981)» 397 (1981): 963-80.

———. «El objeto de la filosofía (1981)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I*, 25:63-92. Estructuras y Procesos. Serie Mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «El P. Aurelio Espinosa Pólit (1963)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:525-34. Colección Estructuras y procesos. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «El problema de Dios (según Zubiri) (1948)». Documento inédito manuscrito. San Salvador, 1948. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/26.pdf>.

———. «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica (1978)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:137-70. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «El sentido del hacer histórico (1974)». En *Cursos universitarios*, editado por Héctor Samour y Luis Alvarenga, 31:113-42. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «El sujeto de la historia (1978)». En *Cursos universitarios*, editado por

Héctor Samour y Luis Alvarenga, 31:281-326. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «El tomismo, ¿es un humanismo? (1961)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:387-96. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero (1981)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:357-96. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «En torno al concepto y a la idea de liberación (1989)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:629-57. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. *Escritos filosóficos Tomo I*. Editado por Departamento de Filosofía UCA. Vol. 13. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. *Escritos filosóficos Tomo II*. Editado por Carlos Molina Velázquez. Vol. 15. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. *Escritos filosóficos Tomo III*. Editado por Carlos Molina Velázquez. Vol. 18. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. *Escritos teológicos Tomo I*. Editado por Aída Estela Sánchez. Vol. 25. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. *Escritos teológicos Tomo II*. Vol. 26. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. *Escritos teológicos Tomo III*. Editado por Aída Estela Sánchez. Vol. 27. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. *Escritos teológicos Tomo IV*. Editado por Aída Estela Sánchez. Vol. 28. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2002.

———. *Escritos universitarios*. Editado por Erasmo Ayala. Vol. 16. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1999.

———. «Espinosa Pólit, Humanista (1962)». *Pensamiento. Revista ecuatoriana de cultura* 11, n.º 37 (marzo de 1962): 20-26.

———. «Esquema antropología de Xavier Zubiri». Documento inédito manuscrito. San Salvador, 1968 de 1967. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J.

———. «Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (1984)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:397-448. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Estudios ético-político del proceso conflictivo ANDES- ministerio (1971)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:523-56. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Existencialismo ateo (1968)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:625-44. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales (1986)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 9:139-72. Colección Estructuras y procesos. San Salvador: UCA Editores, 1991.

———. *Filosofía de la realidad histórica*. Editado por Antonio González Fernández. Vol. 7. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1990.

———. *Filosofía de la realidad histórica*. Editado por Antonio González Fernández. Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta. Fundación Xavier Zubiri, 1991.

———. «Filosofía de la religión en Bergson (1960-1961)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:337-86. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Filosofía en Centroamérica (A propósito de un libro reciente) (1961)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:397-412. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Filosofía, ¿para qué? (1976)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:115-31. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Filosofía y Política (1972)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, editado por Rodolfo Cardenal, 25:47-61. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Filosofía y política: antropología política». Documento inédito manuscrito. San Salvador, s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c14-.pdf>.

———. «Formación en el juniorado (1952)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1952. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/FORMACION-EN-EL-JUNIORADO-ELLACURIA.pdf>.

———. «Función liberadora de la filosofía (1985)». *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.º 435-436 (1985): 45-64.

———. «Función liberadora de la filosofía (1985)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I*, 93-122. Colección Estructuras y Procesos. Serie Mayor 25. San Salvador: UCA Editores, 1985.

———. «Fundamentación de la metafísica (1965)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:589-92. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Hacia una conceptualización de los derechos humanos (1989)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:431-32. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Hegel y el método dialéctico (1973)». En *Cursos universitarios*, editado por Luis Alvarenga y Héctor Samour, 31:41-112. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares (1989)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, editado por Carlos Molina Velázquez, 18:433-45. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida (1978)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, editado por Carlos Molina Velázquez, 18:207-26. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Hominización». En *Escritos teológicos Tomo IV*, editado por Aida Estela Sánchez, 28:331-64. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2002.

———. «Ideología e inteligencia (1982)». En *Cursos universitarios*, editado por Héctor Samour y Luis Alvarenga, 31:327-78. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «Iglesia como pueblo de Dios (1983)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:317-42. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo III*, editado por Rodolfo Cardenal, 27:1487-1531. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Inteligencia sentiente, nueva obra de Zubiri. Libro actual, original y riguroso (1980)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:279-82. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Introducción a la filosofía (1966)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:597-

624. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975)». En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 2 (1975): 157-84.

———. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1975-1976)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:555-664. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri (1976)». En *Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. Realitas II. 1974-1975*, de Sociedad de Estudios y Publicaciones, 49-138. Madrid: Labor, 1976.

———. «La antropología filosófica de Xavier Zubiri (1975)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:515-36. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «La construcción de un futuro distinto para la sociedad (1988)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:347-54. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política (1986)». En *Cursos Universitarios*, 31:379-86. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización (1976)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:587-628. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri (1974)». En *Escritos filosóficos Tomo II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:445-513. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «La idea de filosofía en Xavier Zubiri (1970)». En *Escritos filosóficos Tomo*

*II*, editado por Carlos Molina Velázquez, 15:365-443. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2007.

———. «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación (1977)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:453-86. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «La Iglesia que nace del pueblo por el espíritu (1978)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:343-56. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana (1983)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:333-42. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «La obra de Zubiri sobre la inteligencia humana (1983)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:343-52. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «La problemática de una filosofía cristiana». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c07-01-.pdf>.

———. «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial (1978)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:163-86. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina (1987)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos Tomo I*, editado por Rodolfo Cardenal, 25:303-30. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «La teología de la liberación más necesaria que nunca (1986)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:453-56. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA

Editores, 2000.

———. «La teología de la liberación rehabilitada (1986)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 25:449-52. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «La transformación de la ley de Instituto de Reforma Agraria (ISTA) (1976)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:629-48. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Las iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia de España (1982)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:589-602. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política (1969)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:501-20. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Los pobres, “lugar teológico” en América Latina (1981)». En *Escritos teológicos Tomo I*, 25:139-62. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Los valores y el derecho: presentación y significado (1959)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:281-90. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Marcelino, pan y vino (1957)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:109-16. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Mentalidad científica y trascendencia (1964)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1964. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C06-c06-.pdf>.

———. «Origen del hombre parte I: La aparición del hombre». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-01-.pdf>.

———. «Origen del hombre parte II: El hombre como término de la evolución del ser vivo». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-02-.pdf>.

———. «Origen del hombre parte III: La materialidad del hombre». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C04-c22-03-.pdf>.

———. «Ortega, existencia desligada (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:265-70. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Ortega y Gasset, desde dentro (1956)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:23-34. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer (1956)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:15-22. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Persona y comunidad (1974)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 65-113. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Pobres (1983)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:171-92. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y

Gasset) (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:223-50. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Presentación». En *El hombre y Dios*, de Xavier Zubiri. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

———. «Presentación». En *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri, ix-xxiii. editado por Ignacio Ellacuría. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

———. «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri». Universidad Complutense de Madrid, 1965.

———. «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri». Universidad Complutense de Madrid, 1965.

———. «Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri. Conclusiones (1965)». Universidad Complutense de Madrid, 1965.

———. «¿Quién es Ortega y Gasset? (1956)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:35-46. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Reflexiones sobre la lógica estoica (1965)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:559-88. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Relación hombre-Dios». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., s. f. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J.  
<https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C02-c05-01-.pdf>.

———. «Religiones no cristianas en K. Jaspers y K. Rahner (1962)». En *Escritos teológicos Tomo IV*, editado por Aida Estela Sánchez, 28:365. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2002.

———. «Respuesta crítica a “Nota sobre la publicación Teología Política del

Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, SJ.” (1974)». *Revista Latinoamericana de Teología* 26, n.º 77 (2009): 203-21. <https://doi.org/10.51378/rlt.v26i77.4944>.

———. «Revolución irremediable (1960)». Documento inédito manuscrito. Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J., 1960. Archivo Personal de Ignacio Ellacuría, S.J. <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C03-c02-.pdf>.

———. «Santo Tomás, hombre de su siglo (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:215-22. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1965.

———. «Sobre la irreligiosidad (1958)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:271-80. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de “Meditación de la técnica” (1961)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:415-518. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Teología del medio divino (1957)». En *Escritos teológicos Tomo IV*, editado por Aida Estela Sánchez, 28:297-330. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2002.

———. *Teología Política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973.

———. «Tomás de Aquino, intelectual católico (1960)». En *Escritos filosóficos Tomo I*, 13:329-36. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 1996.

———. «Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria (1973)». En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*, 25:567-86. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2005.

———. «Un tema filosófico capital (1980)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:283-90. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Una nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente (1980)». En *Escritos filosóficos Tomo III*, 18:297-318. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica (1989)». En *Escritos teológicos Tomo II*, 26:233-94. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2000.

———. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I. Vol. 9.* Colección Estructuras y procesos. San Salvador: UCA Editores, 1991.

———. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo II. Vol. 9.* Colección Estructuras y procesos. San Salvador: UCA Editores, 1991.

———. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo III. Vol. 9.* Colección Estructuras y procesos. San Salvador: UCA Editores, 1991.

———. «Violencia y cruz (1969)». En *Escritos teológicos Tomo III*, 27:427-82. Colección Teología Latinoamericana. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Zubiri, cuatro años después (1987)». En *Escritos Filosóficos Tomo III*, 18:399-402. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Zubiri, el filósofo más importante de España (1983)». En *Escritos Filosóficos Tomo III*, 18:359-63. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Zubiri sigue vivo (1983)». En *Escritos Filosóficos Tomo III*, 18:353-55. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

———. «Zubiri y los vascos (1984)». En *Escritos Filosóficos Tomo III*, 18:395-98. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2001.

Ellacuría, Ignacio, y Diego Gracia Guillén. «Presentación». En *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. I. Trabajos 1972-1973*, 5-7. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1974.

Ellacuría, Ignacio, y Michael E. Lee. *Ignacio Ellacuría: Essays On History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.

Ellacuría, Ignacio, y Juan Carlos Scannone, eds. *Para una filosofía desde América Latina*. Vol. 4. Colección Universitas Philosophica. Santafé de Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, 1992.

Espinoza Lolas, Ricardo, y Pamela Soto García. «En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri». *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192, n.º 780 (s. f.). <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4005>.

Falla, Ricardo. «Subiendo a Jerusalén (Semblanza)». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:27-36. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

Fernández, David. «Ignacio Ellacuría: movimiento popular, Iglesia y teología histórica». En *Iglesia, política, religión y sociedad. Interacciones para el bien público desde Ignacio Ellacuría*, 15-34. Religión y Derechos Humanos. Madrid: Dykinson, 2018.

Flores García, Víctor. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Filosofía de nuestra América. México: Universidad Iberoamericana, 1997.

———. «El pensamiento político de Ignacio Ellacuría». En *Universidad y cambio social (Los jesuitas en El Salvador)*, 7-44. México: Magna-Terra Editores, 1990.

———. «Los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría: elementos para una filosofía de la liberación». Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Fornet-Betancourt, Raúl. «Teoría y praxis de la filosofía intercultural». *SIWÓ' Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos* 1, n.º 1 (8 de agosto de 2008). <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/841>.

Fornet-Betancourt, Raúl, y Carlos Beorlegui, eds. *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Guía Comares de 5. Granada: Comares, 2014.

Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. 19.<sup>a</sup> ed. México: Siglo XXI Editores, 2004.

Galán Vélez, Francisco Vicente. «¿Es adecuado hacer antropología filosófica desde una visión de ningún lugar?» *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida* 8, n.º 16 (diciembre de 2016): 53-74.

García Madalena, Alfonso. «Ignacio Ellacuría y la filosofía de Ortega y Gasset». *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología.*, n.º 14 (2017): 69-90. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/29634/22833>.

Gibbons, Michael, Camille Limoges, Helga Nowotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, y Martin Trow. *The new production of knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: SAGE Publications, 1994.

Girardi Stellan, Vittorino. «Ignacio Ellacuría o “La pasión por el hombre”». *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 473-506.

González Faus, José Ignacio. «Mi deuda con Ignacio Ellacuría». *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 553-68.

González Fernández, Antonio. «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría». *ECA. Revista de Estudios Centroamericanos*, n.º 505-506 (1990): 979-89.

———. «El hombre en el horizonte de la praxis». *ECA Estudios Centroamericanos*, n.º 459-460 (1987): 57-87. <https://www.surgimiento.org/bibliografía/el-hombre-en-el-horizonte-de-la-praxis>.

———. «El lugar geométrico de la realidad». En *Las dimensiones de la vida humana*. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo, editado por Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla, 171-86. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

———. «Filosofía de la historia y liberación». En *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, 107-14. Managua: Imprenta UCA, 1993.

———. «Ignacio Ellacuría filósofo: Su relación con Zubiri». En *Vascos universales del siglo XX. Juan Larrea e Ignacio Ellacuría*, 177-200. Madrid: Biblioteca Nueva, s. f.

———. «Ignacio Ellacuría y la realidad histórica». En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, 27-35. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

———. «Introducción». En *Para una filosofía liberadora. Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, 11:7-9. Colección Lecturas Universitarias. San Salvador: UCA Editores, 1995.

———. «La diferencia específica». *Lógos* 1, n.º 6 (2013): 9-38.

———. «La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica». *Cuardenos Salmantinos de Filosofía* 36 (2019): 419-26. <https://doi.org/10.36576/summa.29082>.

———. «Mateo 25 y la esperanza de los pobres». *Senderos. Revista de Ciencias Religiosas y Pastorales* XXIII, n.º 69 (diciembre de 2001): 427-72.

———. «Prólogo». En *Filosofía de la Realidad Histórica*, de Ignacio Ellacuría, 9-12. San Salvador: UCA Editores, 2007.

Gordon, Lewis. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Serie Pensamiento Decolonial. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

———. «Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros». *Traspassando fronteras*, n.º 1 (2011): 7-11.

Gracia Guillén, Diego. «Filosofía práctica». En *La pasión por la libertad. Homenaje*

a Ignacio Ellacuría, editado por José A. Gimbernant Ordeig y Carlos Gómez Sánchez, 329-52. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.

———. «La antropología de Xavier Zubiri». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 143-56. Colección El Arquero 17. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

———. «Zubiri en los retos actuales de la antropología». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 36 (2009): 103-52.

Gutiérrez Carranza, Claudio. *Ensayos sobre un nuevo humanismo. Genes y memes en la era planetaria*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2006.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.

Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006.  
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=51284258&lang=es&site=ehost-live>.

———. «Los derechos humanos en la globalización: la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad». En *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, editado por José Duque Zúñiga, 2da ed., 75-88. Colección Teológica Latinoamericana. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2004.

Jiménez Retana, Randall. «Un acercamiento a la antropología de Xavier Zubiri». *Revista de Filosofía* 18, n.º 2 (1 de diciembre de 2019): 29-47. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2019.18.02.0002>.

Kant, Immanuel. *Antropología pragmática*. Editado por Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 2007.

Kusch, Rodolfo. «El “estar siendo” como estructura existencial y como decisión cultural americana». En *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*, II:575-79. Buenos Aires: Suramericana, 1973.

———. «El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico». *Revista de Filosofía Latinoamericana* IV, n.º 7/8 (diciembre de 1978).

———. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross, 1978.

Laín Entralgo, Pedro. «Sobre la persona». *ARBOR* CLVI, n.º 613 (enero de 1997): 9-24.

Landmann, Michael. *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y el presente*. México D.F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana UTEHA, 1961.

———. *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg/München: Alber, 1962.

Lares C, Ingrid C. «La convivencia del ser humano según Xavier Zubiri». *Lógoi. Revista de Filosofía* 24, n.º 42 (diciembre de 2022): 315-47.

Lasaga Medina, José. «Notas sobre la Antropología defectible de Ortega». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 53-68. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Lassalle-Klein, Robert. «La historización de la filosofía de la religión en Karl Rahner en Ignacio Ellacuría y Xavier Zubiri». En *Historia, ciencia y ética. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, 213-30. Filosofía hoy 39. Granada: Comares, 2007.

León XIII. «Epístola encíclica Aeterni Patris del Sumo Pontífice León XIII sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino», 4 de agosto de 1979. [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html).

Lima Rocha, Orlando. *El temor de los vencidos: Filosofía de la memoria desde nuestra América*. Vol. 37. Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2023.

López de Goicoechea Zabala, Javier. *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología-política de Ignacio Ellacuría*. Vol. 86. Filosofía hoy. Granada: Comares, 2021.

Löwith, Karl. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Editado por Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 1998.

Maier, Martin. «Karl Rahner, el maestro». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:143-60. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

———. «Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación». *Theologica Xaveriana*, n.º 155 (2005): 395-412.

———. «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría». *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 39 (1996): 233-55.

———. «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría». *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 39 (1996): 233-55.

———. «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)». *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 44 (1998): 163-87.

Marquinez Argote, Germán. «Actualidad de Zubiri en América Latina». En *Historia, ética, y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, 69-96. Filosofía hoy 39. Granada: Comares, 2007.

———. «Antropología, noología y metafísica». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 181-86. Colección El Arquero 17. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

———. «Presentación». En *El compromiso político de la filosofía en América latina*, de Ignacio Ellacuría, 7-9. Santafé de Bogotá: El Buho, 1994.

Martialay, Roberto. *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2009.

Martínez Martínez, Miguel Ángel, y Francisco Díaz Estrada. «La negación histórica de la desaparición de personas (en ausencia de Ignacio Ellacuría)». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 567-80. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Martínez Vásquez, Luis Arturo. «Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Criteriología para la praxis eclesial desde Ignacio Ellacuría». *Lógos. Revista filosófico-teológica* 4, n.º 4 (2011): 185-208.

Molina Araya, Andrés. «Teoría crítica del derecho en Ignacio Ellacuría». *Revista Estudios*, febrero de 2020, 1-27.

Molina Velázquez, Carlos. «Presentación». En *Escritos Filosóficos Tomo II*, 15-16. San Salvador: UCA Editores, 1999.

Montaruli, Silvana Graciela. «Filosofía y Política: fundamentos teóricos de la Reforma Agraria en el pensamiento de Ignacio Ellacuría». *Algarrobo-MEL*, n.º 6 (marzo de 2017): 1-20. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/mel/article/view/1191/914>.

Montiel, Edgar. *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Perú: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Mora Galiana, José. *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica. En el XII aniversario de los asesinatos de la UCA*. Huelva: Diputación de Huelva. Servicio de Publicaciones, 2001.

———. *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*. Madrid: Nueva Utopía, 2004.

Nicolás Marín, Juan Antonio. «Alternativas actuales a la crisis de la metafísica

moderna». En *Evaluando la modernidad*, editado por Juan Antonio Nicolás Marín y María José Frápoli, 79-105. Granada: Comares, 2001.

———. «La historia como baremo crítico: I. Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, 61-79. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

———. «“Neofilia”: la vida de la experiencia». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 199-214. Colección El Arquero 17. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

———. «Zubiri urbanizado: la filosofía de la experiencia de I. Ellacuría». *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 192-780, n.º a332 (2016): 1-9. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4008>.

Nicolás Marín, Juan Antonio, y Raúl Linares Peralta. «La noología realista de Xavier Zubiri». *Gazeta de Antropología* 3, n.º 37 (2021). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5533>.

Nicolás Marín, Juan Antonio, y Fernando Lautaro Ramírez. «Transformación moral de la formalidad de la aprehensión de realidad. De Zubiri a Ellacuría», s. f.

Nicolás Marín, Juan Antonio, y Héctor Samour, eds. *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Filosofía, hoy 39. Granada: Comares, 2007.

Oberlin Molina, Matías Nahuel. «La concepción antiimperialista de la reforma agraria en la obra del jesuita Ignacio Ellacuría (1970-1979)». *América Latina Hoy*, n.º 93 (2023): 1-16. <https://doi.org/10.14201/alh.26916>.

Ortega y Gasset, José. «Meditaciones del Quijote». En *José Ortega y Gasset. Obras completas tomo I (1902-1916)*, 7.ª ed., 1:309-400. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

———. «¿Qué es filosofía?» En *José Ortega y Gasset. Obras completas tomo VII (1948-1958)*, 2.ª ed., VII:275-440. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

Ortiz de Landázuri, Carlos. «La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 215-27. Colección El Arquero 17. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Pintor-Ramos, Antonio. «Zubiri: la dimensión histórica de la persona». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 187-98. Colección El Arquero 17. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Pose, Carlos. *La antropología de Xavier Zubiri: una perspectiva actual*. Colección Pensamiento Ibérico e Hispanoamericano 12. Madrid: Sindéresis, 2022.

———. «La idea de persona en Xavier Zubiri». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 49 (2022): 413-27.

Rahner, Karl. «¿Es la ciencia una “confesión”?» En *Escritos de teología III. Vida espiritual-sacramentos*, 427-43. Madrid: Taurus ediciones, 1961.

———. «La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios». En *Antropología y teología*, editado por Horacio Santiago, 125-45. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

———. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2009.

Rahner, Karl, y Paul Overhage. *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Aldus S.A, Artes Gráficas, 1973.

Ramírez Giraldo, César Augusto. *La filosofía como una forma de vida y su quehacer liberador en Ignacio Ellacuría*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2008.

Roger Garzón, Francisco. «La radicalización de la filosofía de Xavier Zubiri que hace Pedro Laín Entralgo». *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º 46 (2012): 581-87.

Roig, Arturo Andrés. *Aurelio Espinosa Pólit: Humanista y Filósofo*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1980.

Romero Cuevas, José Manuel. «Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación». *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 109 (2006): 455-71.

———. «Humanismo, historia y crítica en Ignacio Ellacuría». En *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, editado por Jörn Rüsen y Oliver Kozlarek, 129-44. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

———. «La actualidad de la historización». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 269-82. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

———. «Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica LXI*, n.º 159 (abril de 2022): 99-113.

Rosillo Martínez, Alejandro. «Crítica a la modernidad y derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría». *Revista Dialectus - Revista de Filosofía*, 29 de diciembre de 2018. <https://doi.org/10.30611/2018n13id40078>.

———. «Derechos humanos desde la Filosofía de la realidad histórica». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica LXI*, n.º 159 (abril de 2022): 143-58.

———. «Ignacio Ellacuría y las epistemologías del Sur. Diálogo entre el pensamiento ellacuriano y el pensamiento decolonial». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 195-237. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

———. *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. Religión y derechos humanos. Madrid: Dykinson, 2009.

Samour, Héctor. *Crítica y Liberación. Ellacuría y la realidad histórica*. Valencia: Tirant, 2019.

———. *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*. Valencia: Tirant Humanidades, 2019.

———. «El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría». *ECA Estudios Centroamericanos* 68, n.º 732 (2013): 7-18.

———. «El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco». *ECA Estudios Centroamericanos* 76, n.º 764 (2021): 25-35.

———. «El realismo materialista abierto de Xavier Zubiri y la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica LXI*, n.º 159 (2022): 83-97.

———. «El significado de la filosofía de la liberación hoy». En *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour, 477-502. Filosofía, hoy 39. Granada: Comares, 2007.

———. «Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría». *Realidad, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, n.º 143-144 (2015): 3-20. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i143-4.4094>.

———. «Filosofía y libertad». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:89-121. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

———. «Ignacio Ellacuría». En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez, 960-62. México: Siglo XXI Editores, s. f.

———. «Ignacio Ellacuría (1930-1989)». En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos.*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez, 960-62. México: Siglo XXI Editores, 2011.

———. «Ignacio Ellacuría: una vida que transforma». *Pelícano* 1 (agosto de 2015): 94-100.

———. «Introducción». En *Cursos Universitarios*, de Ignacio Ellacuría, 7-20. San Salvador: UCA Editores, 2009.

———. «Introducción a la filosofía de la liberación de ignacio Ellacuría». En *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, de Ignacio Ellacuría, 11-38. Santafé de Bogotá: El Buho, 1994.

———. «La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales». En *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, editado por Juan Antonio Senent de Frutos y José Mora Galiana, 37-60. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

———. «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría». *Teoría y Praxis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 5 (2005): 52-67.

———. «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría». *Estudios Centroamericanos (ECA)* 61, n.º 697-698 (2006): 1238-48.

———. «Las filosofías de la liberación». En *Guía Comares de filosofía latinoamericana*, 5:213-46. Guía Comares de 5. Granada: Comares, s. f.

———. «Una filosofía para la vida». *ECA: Estudios Centroamericanos* 55, n.º 625-626 (2000): 1129-64. <https://doi.org/10.51378/eca.v55i625-626.6049>.

———. *Voluntad de Liberación. El pensamiento Filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCAEditores, 2006.

———. *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2006.

———. «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría». *ECA: Estudios Centroamericanos* 69, n.º 737-738 (2014): 155-83.

<https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.

———. «Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría». *ECA: Estudios Centroamericanos* 69, n.º 737-738 (2014): 155-83. <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>.

———. «Zubiri y la filosofía de la liberación». *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 87 (2002): 371-92.

Samour, Héctor, y Juan José Tamayo Acosta, eds. *Ignacio Ellacuría 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

San Martín Sala, Javier. «La antropología de Ortega como filosofía primera». En *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, editado por Javier San Martín Sala y Tomás Domingo Moratalla, 69. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2010.

Sandoval-Forero, Eduardo Andrés. *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. Los Mochis: Ediciones Universidad Autónoma Indígena de México, 2021.

Savignano, Armando. «La filosofía de la liberación. El testimonio de Ignacio Ellacuría». *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 47 (2014): 321-29. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/46549/43729>.

Seminario Zubiri-Ellacuría. *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*. Editado por Corominas Escudé. Colección Pensamiento. Managua: Imprenta UCA, 1994.

———. *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*. Colección Pensamiento. Managua: Imprenta UCA, 1993.

Senent de Frutos, Juan Antonio. «Ellacuría transdisciplinario: hacia la justicia desde la filosofía, la teología y la espiritualidad». En *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, editado por Oscar Arturo Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo, y Helena Varela Guinot, 101-21. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2019.

———. *Ellacuría y los derechos humanos*. Palimpsesto 1. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

———. «Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, 96:203-12. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

Senent de Frutos, Juan Antonio, y José Mora Galiana, eds. *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del congreso internacional*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

Sobrino, Jon. «El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar». En *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*, de Rodolfo Cardenal, Héctor Samour, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Gerardo Martínez Cristerna, Alejandro Rosillo Martínez, y Juan José Tamayo Acosta, 31-66. Valencia: ADG-N Libros, 2012.

Solari, Enzo. «El argumento antropológico de Zubiri». *Revista Realidad*, n.º 123 (2010): 81-115.

Sols Lucia, José. «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 605-15. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

———. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Sosa, Alvar. *El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. Una mirada desde la historia de las ideas*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

Tamayo Acosta, Juan José. «Aportación de Ignacio Ellacuría al pensamiento decolonial». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 239-68. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Tamayo Acosta, Juan José, y Luis Alvarenga, eds. *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría*

*crítica*. Valencia: Tirant Humanidades, 2014.

Tamayo Acosta, Juan José, y José Manuel Romero Cuevas. *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2019.

Tani, Rubén, y María Gracia Nuñez. «La filosofía antropológica de Arturo Ardao: el puesto de la inteligencia en el cosmos.» *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n.º 20 (2003): 37-53.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus Ediciones, 1963.

———. *La aparición del hombre*. 5º ed. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

Téllez Fabiani, Enrique. «Ignacio Ellacuría: praxis y la realidad histórica». *Praxis. Revista de Filosofía*, n.º 80 (diciembre de 2019): 1-16.

Thompson, Francis. «The Hound Of Heaven. Poem», s. f. <http://www.houndofheaven.com/poem>.

«Transdisciplinariedad, latinoamericanismo y colonialidad. Coloquio con el profesor Santiago Castro-Gómez». *Revista Historia Y MEMORIA* 1 (2010): 181-92. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325127477009>.

Tugendhat, Ernst. «Antropología como filosofía primera». *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º 39 (2007): 39-47.

Valdés Valle, Roberto. «La búsqueda filosófica inicial». En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 96:53-78. Colección «Presencia teológica». Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.

Vargas, Esteban. «El concepto de especie en Zubiri: aportes al debate contemporáneo sobre el problema ontológico de la especie». *Pensamiento* 71, n.º 266 (2015): 505-16.

Vilá Pladevall, Mercedes. *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de Xavier Zubiri consideradas en su apertura a la trascendencia*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1998.

Villa Sánchez, José Alfonso. «Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 7, n.º 12 (2019): 65-87. <https://revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/issue/view/12/10>.

Villacañas Berlanga, José Luis. «Ellacuría: reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la historia». En *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, editado por Oscar Arturo Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo, y Helena Varela Guinot, 251-76. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2019.

Weger, Karl Heinz. *Karl Rahner, Introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982.

Whitfield, Teresa. *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. Vol. 14. Colección Estructuras y procesos Serie mayor. San Salvador: UCA Editores, 2006.

———. *Paying the price: Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

Zavala, Pedro. «Escrituras urbanas: decodificación, resistencia y rebeldía. Una lectura de la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría». En *Ignacio Ellacuría: 30 años después. Actas del Coloquio Internacional Conmemorativo*, editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo Acosta, 519-34. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.

Zubiri, Xavier. *Cursos universitarios volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

———. *El Hombre: lo real y lo irreal*. Editado por Fundación Xavier Zubiri. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

———. «El hombre, realidad personal». En *Siete ensayos de antropología filosófica*, 55-78. Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.

———. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

———. «El origen del hombre». En *Siete ensayos de antropología filosófica*, editado

por Germán Marquinez Argote, 27-54. Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.

———. *Estructura dinámica de la realidad*. Editado por Fundación Xavier Zubiri. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

———. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

———. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944.

———. *Siete ensayos de antropología filosófica*. Editado por Germán Marquinez Argote. Bogotá: Centro de Enseñanza desescolarizada. Universidad Santo Tomás, 1982.

———. *Sobre el hombre*. Editado por Ignacio Ellacuría. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

———. *Sobre el hombre*. Editado por Ignacio Ellacuría. 2da reimpr. Alianza Editorial, 2007.

———. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

———. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Zuchel, Lorena, y Héctor Samour. «Elementos filosóficos para una interculturalidad crítica. Aportes desde la filosofía del reconocimiento de Raúl Fornet-Betancourt y de la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría». *ECA: Estudios Centroamericanos* 72, n.º 751 (diciembre de 2017): 463-79. <https://doi.org/10.51378/eca.v72i751.3266>.