

Politicidad de la filosofía en Ignacio Ellacuría: algunas claves para repensar la política

Marcela Lisseth Brito de Butter¹

Recibido: 31-03-2022 / Aceptado: 11-05-2022

Resumen. Este trabajo tiene la pretensión de analizar el carácter intrínsecamente político que posee la metafísica de Ignacio Ellacuría, como una respuesta ante las crisis desatadas por los fenómenos políticos del fascismo, el totalitarismo y las dictaduras militares en el siglo XX. Partiremos de la discusión en torno a su idea de filosofía, el objeto de esta y sus dimensiones. Abordaremos el problema del carácter situacional de la reflexión filosófica, así como sus condicionamientos materiales e ideológicos. Luego, presentaremos la idea de política y politicidad según nuestro autor, y cómo, por su carácter histórico y situado, la metafísica es de suyo política, según su concepción propia y original, que lo diferencia radicalmente de otros filósofos latinoamericanos. Esto nos conducirá a la idea de civilización de la pobreza como pista para reorientar la reflexión política actual.

Palabras clave: metafísica; filosofía; política; realidad histórica; Ignacio Ellacuría.

[en] Politycity of Philosophy in Ignacio Ellacuría's Thought: some Keys to Rethinking Politics

Abstract. This paper aims to analyze the political character that Ignacio Ellacuría's metaphysics possesses, as a proposal to the crisis that represent political regimes such as fascism, totalitarianism and military dictatorships throughout the twentieth century. We will begin with the discussion of his idea of philosophy, its object and dimensions, and the situational nature of philosophical reflection, as well as its material and ideological conditionings. After that, we will present the idea of politics and politycity of our author, and how metaphysics is political as well since it is rooted in history. This will lead us to the idea of civilization of poverty as a path for reorientation of today's political reflection.

Keywords: Metaphysics; Philosophy; Politics; Historical Reality; Ignacio Ellacuría.

Sumario. 1. Introducción. 2. La idea de filosofía de Ignacio Ellacuría y sus presupuestos fundamentales. 2.1. La crítica al reduccionismo idealista de la filosofía occidental. 2.2. La idea de filosofía de Ignacio Ellacuría: su objeto y dimensiones. 3. Politicidad de la filosofía y política en Ignacio Ellacuría. 4. Como conclusión: la civilización de la pobreza como horizonte para la actividad política. Algunas reflexiones. Bibliografía.

Cómo citar: Brito de Butter, M. L. (2023). Politicidad de la filosofía en Ignacio Ellacuría: algunas claves para repensar la política. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 13-22.

1. Introducción

El ámbito de lo político ha estado históricamente asociado con lo práctico y público. Las reflexiones aristotélicas en la *Política* son las primeras en plantear, de forma sistemática, la especificidad de lo político: es un saber referido a una determinada manera de conducir la vida común según el fin más alto para el ser humano². Hablamos aquí de un saber de carácter práctico. Ciertamente, *práctico* no se refiere al mero hacer (*poiesis*) sino al hacer en el orden de la realización más plena de la forma de vida según la propia naturaleza (*praxis*). En este sentido, lo político no solo no se opo-

ne a lo teórico, sino que es la condición fundamental para que pueda haber un modo de existencia contemplativo³. Arendt, más de veinte siglos después y tras la experiencia del totalitarismo, constató que uno de los problemas capitales de la política, que había conducido a la consolidación de este tipo de régimen en Europa, era el planteamiento de su oposición al ámbito teórico y, con ello, el olvido de la reflexión filosófica respecto de lo público y común⁴. En este sentido, la configuración de la estructura social y política en Occidente ha venido marcada históricamente por tal oposición, sobre todo con la emergencia de la esfera de la sociedad civil y la paulatina configuración de la actividad

¹ Departamento de Filosofía. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador. Correo: mbrito@uca.edu.sv

² Cf. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 403-404.

³ Cf. X. Zubiri, *Estructura de la metafísica*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2016, p. 229.

⁴ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 25-27.

política en actividad radicada en una clase, unas instituciones y un Estado encargado de regular la vida común⁵. Por lo tanto, ni el totalitarismo ni el fascismo son deformaciones o aberraciones de lo político, sino la consecuencia misma de un ejercicio político que parte de su equiparación con la administración de los recursos de un territorio y no se concibe como un ámbito dinámico que emerge de la actividad de los individuos en un cuerpo social, cual será, este último, el planteamiento de Ellacuría.

Desde luego, esta separación entre lo político y lo teórico, en la línea del análisis arendtiano, no es una novedad. La desconexión entre la vida encarnada en el cuerpo y radicada en el espacio donde habitan los otros, respecto del ámbito contemplativo y eterno, ya estaba formulada en las reflexiones concernientes platónicas de la *República*: la conducción de lo público está supeditado a la contemplación de la verdad, una verdad radicada en ideas o las formas eternas, de las cuales el mundo material es copia imperfecta⁶. El *eidós*, desde luego, no equivale a lo que en nuestro vocabulario actual es una “idea”, sino que consiste en la forma compuesta por los rasgos característicos de la cosa, en los rasgos que la delimitan, definen y la hacen ser lo que es⁷. Por lo tanto, la vida verdadera no radica, en última instancia, en la vida práctica, sino en aquella que ha ascendido desde lo engañoso de las sombras hacia la contemplación de estos primeros principios permanentes e inmutables. Aunque Aristóteles, como ya mencionamos, no concibe lo político como radicalmente opuesto a lo teórico, tampoco niega que la vida contemplativa sea la forma de vida por excelencia, porque supone que el ser humano ha alcanzado plenamente las virtudes más excelentes y acordes a la naturaleza propia del alma.

Esta escisión, tanto metafísica como antropológica, no ha quedado históricamente aislada y limitada al campo de las ideas, sino que ha tenido efectos devastadores en la configuración de occidente hasta nuestros días. Evidentemente, el sentido que tuvo para la teoría griega la consideración de un orden propio del alma y otro de lo corporal y lo común, no es el mismo que para occidente cristiano: no es lo mismo el orden perenne que brota de la naturaleza que el de un mundo que en algún momento no existió, sino que vino a luz. Y, sin embargo, en ambos late la consideración de que en el mundo está inscrito un orden perfectamente delimitado y cognoscible por la sola racionalidad, independientemente del fundamento de dicho orden:

la creencia racionalista en que el mundo está compuesto de cosas, no de acontecimientos; de sustancias y no de sucesos; en que el mundo es estático, fundamentalmente idéntico a sí mismo. Mundo tan dócil que permite el saber a qué atenerse, y da a la razón humana, al par que un definitivo rango, una seguridad que excluye casi la aventura⁸.

Aunque con el racionalismo moderno la tesis de la primacía de la razón por sobre el orden del mundo —al ser su fundamento último— alcanzó la suficiente notoriedad, no es menos cierto que ya desde la tesis parmenídea sobre mismidad entre el ser y el pensar, la filosofía echó a andar por este camino. El problema radica, a nivel fáctico y real, en que la consideración de un mundo predecible y perfectamente estático posibilitó a la civilización occidental hacerse de este de forma progresiva e imparable, hasta alcanzar cotas de destrucción y deshumanización sin precedentes: el optimismo racionalista e ilustrado dio paso al orden de racionalidad instrumental, tan denunciado por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, ante la catástrofe de la maquinaria de muerte del nazismo y las bombas atómicas, frutos del mayor desarrollo teórico y tecnológico al que pudieron llegar la ciencia y la técnica de los países europeos más avanzados. La destrucción del mundo, sin embargo, no solo puede atribuirse a los avances científico-técnicos, sino también al principio que funda el orden de dicha configuración⁹.

Cuando hablamos de un principio fundante, no estamos refiriéndonos a una entidad extra-mundana o inmaterial, sino a la manera misma en que la realidad histórica pudo dar de sí todas estas configuraciones políticas, por un lado; y por otro, al tipo de dinamismo propio de estas formas de realidad estrictamente históricas y las consecuencias que acarrearán incluso en la actualidad. No obstante, la tradición filosófica colocó este principio en la razón misma o en una realidad fuera del orden mundanal. Es así como la hipostatización del ser, la entidad, el espíritu, la razón o la conciencia y su constitución en principios transcendentales —en sentido de *transmundano* o *transcendente*¹⁰— ha decantado en la deshistorización de la actividad humana y, en consecuencia, en la emergencia de órdenes económicos y sociopolíticos que atentan contra la vida misma, por estar fundados y hasta justificados en estas concepciones reduccionistas de la realidad y lo más específicamente humano¹¹. Ante la incapacidad de lo considerado como *lo* político y *la* política de responder desde las instituciones y aparatos del Estado moderno ante el malestar que genera la deformación de la vida de Occidente, no ha quedado más que el surgimiento de regímenes fascistas, nazis, autoritarios y dictatoriales como máxima expresión de su propia y constitutiva inviabilidad.

El análisis arendtiano, al que ya nos referimos en lo tocante a la crítica de la génesis, el ascenso y la consolidación del totalitarismo en Alemania y en la Unión Soviética, se refería precisamente a que su potencia destructiva no reside en su carácter político sino en su origen económico. Primero, porque hablamos de estructuras incapaces de politicidad alguna: en ellas no hay campo para la convivencia, el diálogo y la vida común, pilares básicos de la actividad política, sino para la invasión y dominación de todas las esferas de la vida in-

⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 52-55. Cf. H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, San Diego, Harcourt, Brace & World, 1979, pp. 138, 141-142.

⁶ Cf. Platón, *Diálogos*, IV, *República*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 327-329.

⁷ Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2003, pp. 49-50.

⁸ M. Zambrano, “Los intelectuales en el drama de España”, en M. Zambrano, *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 28.

⁹ Cf. I. Ellacuría, “El concepto filosófico de tecnología apropiada”, en Ellacuría, I., *Escritos filosóficos: Tomo III*, San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 230-240.

¹⁰ Cf. X. Zubiri, *Estructura de la metafísica*, op. cit., p. 236-248.

¹¹ Cf. M. Zambrano, *Senderos*, op. cit., pp. 29-34.

tima que posibilitan la *vida humana* misma¹². Segundo, porque nacen de la necesidad de expansión económica como fuente de riqueza y poder. En este sentido, no hablamos de estructuras y regímenes surgidos de la nada, sino de aquellos que han sido término de un proceso largo que arranca con la expansión colonial hasta conducir a lo que Arendt denomina *imperialismo europeo*, cuya finalidad última no es la dominación política sino la expansión e instalación de relaciones comerciales que persiguen la acumulación ilimitada de riqueza: solo es posible la riqueza infinita si hay un espacio infinito del cual extraerla y acumularla. En este sentido, no debería resultar extraño, para el caso europeo, que la asociación entre poder económico y poder político hayan ido de la mano en la génesis y el desarrollo de regímenes fascistas y totalitarios. Ahora, lo que sucedió en estas experiencias obedeció también a que inclusive lo económico llegó a quedar en segundo plano respecto de la búsqueda de acumulación ilimitada de poder. Un poder que no nace de la mayoría ni de la voluntad popular, sino del dominio de unos sobre otros por la insignificancia que adquiere la vida en una sociedad masificada, desclasada y despolitizada por haber entregado a un Estado de corte administrativo la posibilidad misma de disentir.

La dominación total de la vida no ha sido un proyecto exclusivo del caso europeo. En América Latina también se han dado múltiples experiencias en las que lo económico ha absorbido lo político, como se evidencia en la fundación de una gran cantidad de repúblicas que han pasado de relaciones de explotación colonial a regímenes de dictadura y autoritarismo militar, fundadas en esta dupla política-riqueza y sustentados sobre la base del terror. Un terror tan brutal como el de la experiencia alemana y soviética, pero con formas de objetivación bastante distintas: más crudas, porque podríamos considerarlas menos frías, masivas y calculadas. La imposibilidad de aniquilar toda la vida y controlarla, podríamos sospechar, ha derivado no de la falta de deseo de dominación, sino la falta de condiciones estructurales objetivas y la configuración subjetiva de los individuos y colectivos que sufrieron dichas experiencias y de quienes nacieron distintas formas de resistencia. No obstante, casos como el de la dictadura pinochetista en Chile nos demuestra que sí fue posible dar un paso en la despolitización de una sociedad como fruto de la atomización surgida del terror y la represión sistemáticas, para sentar las bases de un neoliberalismo voraz.

Proponemos, a manera de hipótesis y a partir de lo ya discutido, que el problema de la política y de lo político en el siglo XX se funda en su “suplantación”: por reducirse a lo económico, específicamente, al orden económico capitalista que ha configurado el orden global. De manera que la racionalidad de la política no es el bien común, ni lo que atañe a todas las personas en una comunidad, sino la acumulación ilimitada de riqueza cuya finalidad última es la posesión del poder total sobre los pueblos del planeta.

Ahora, ¿es posible pensar una política que no se someta a la economía ni a la dominación? ¿Puede la filoso-

fía ir más allá del análisis de las condiciones de emergencia de estos fenómenos para proponer una nueva política que recupere y potencie lo más rico de las personas? A nuestro juicio, y como propuesta de aproximación a una respuesta a estas interrogantes, el pensamiento filosófico y político de Ignacio Ellacuría nos permite llegar a una reconceptualización y a la recta colocación de lo político y su actividad en el ámbito histórico.

Para ello, en primer lugar, abordaremos la idea de filosofía en Ellacuría y cómo esta parte de unos presupuestos metafísicos y, en consecuencia, antropológicos y epistemológicos distintos a los de la tradición filosófica occidental. En segundo lugar, plantaremos en qué consiste la idea ellacuriana de la política, su ámbito y relación con las estructura social, económica y política que configuran la realidad histórica. Concluiremos con una reflexión en torno al carácter utópico que debe tener la actividad política desde la perspectiva ellacuriana. Para nuestro autor, la política tiene carácter de dinamismo liberador de la realidad, por lo que su justa encarnación en la sociedad y en la historia abren nuevas posibilidades de pensar la emancipación desde los oprimidos y las víctimas de la violencia, la dominación y el exterminio. Aunque la experiencia vivida por Ellacuría difiere significativamente respecto de la de Arendt o la de Zambrano, en el sentido de que el primero vivió el autoritarismo militar, mientras que ambas experimentaron el totalitarismo y el fascismo respectivamente, los puntos de análisis de los tres nacen de la experiencia del dolor y de la necesidad vital de responder a la interrogante que plantea el mal arraigado no solo en las estructuras políticas o económicas, sino en el esquema metafísico que ha gestado el desarrollo histórico de Occidente.

2. La idea de filosofía de Ignacio Ellacuría y sus presupuestos fundamentales

Partimos en esta sección con un problema fundamental, cual es el de la posibilidad de que la filosofía sea suelo fértil para una concepción política no subsumible a la instrumentalización económica ni a los intereses particulares de grupos de cualquier tipo. Las referencias a Arendt y a Zambrano no han sido ociosas, no porque sea nuestro propósito discurrir sobre los puntos de encuentro que hay entre los tres pensadores, sino porque consideramos que varias de los señalamientos, apuntados en distintos textos de ambas autoras, encuentran eco en la idea de filosofía de Ignacio Ellacuría y en su idea sobre aquello en lo que consiste la política, tanto de cara a su preocupación fundamental por la liberación de las grandes mayorías oprimidas de El Salvador como a nivel global, en la medida en que, desde muy temprano en su pensamiento, apareció una crítica a la configuración política global y a la forma civilizatoria que posibilitó la estructura histórica en la que se situó su quehacer vital e intelectual¹³. Esto nos conduce a plantear, primero, la crítica al reduccionismo idealista de la filosofía presente

¹² Cf. H. Arendt, “Preface to third part”, en H. Arendt, *The origins of Totalitarianism*, op. cit., pp. XXVII-XVIII.

¹³ Cf. J. Sobrino, *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. “Bajar de la cruz al pueblo crucificado”*, San Salvador, Centro Monseñor Romero, 2001, pp. 12-16.

en el pensamiento de nuestro autor, y segundo, a posicionar su propia idea de filosofía y su respectivo objeto como respuesta creativa a la crítica de la tradición filosófica.

2.1. La crítica al reduccionismo idealista de la filosofía occidental

El pensamiento de Ignacio Ellacuría nació de una preocupación fundamental: la necesidad de dar con una filosofía a la altura de los tiempos, que se ocupara tanto de lo esencial como de lo coyuntural del mundo contemporáneo. Esta preocupación, sin embargo, no fue meramente intelectual, sino que respondió al contexto sociohistórico y político de El Salvador, país al que llegó por primera vez en 1949 y en el que estableció de forma definitiva a fines de la década de 1960, hasta su asesinato en 1989. Su vocación intelectual se vio movida por la compasión impulsada por el deseo de justicia, al enfrentarse con una realidad histórica marcada por la escandalosa miseria en la que vivían miles de salvadoreños, el autoritarismo y la represión militar instalado desde la década de 1930, en alianza con las élites económicas del país, la falta de libertad de expresión, de prensa y de asociación, así como de procesos electorales verdaderamente transparentes y democráticos¹⁴.

Ante la barbarie cotidiana de la realidad salvadoreña, Ellacuría no renunció a la búsqueda de una filosofía que pudiera responder eficazmente al clamor del sufrimiento de los inocentes, y fue precisamente en la filosofía zubiriana en la que encontró el suelo nutricio desde el cual fundar una posición crítica, creativa y rigurosa ante lo que él consideró que era, a nivel metafísico y fundamental, la raíz de muchos grandes males que aquejan a la mayor parte de la humanidad: el reduccionismo idealista¹⁵. Con este término, Ellacuría apuntala la desviación radical de la tradición filosófica que, desde su perspectiva, ha posibilitado y justificado, por acción u omisión, las distintas estructuras de mal histórico que han configurado a la civilización occidental. Ese reduccionismo idealista consiste en la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. La logificación de la inteligencia, en un primer momento, pasa por la oposición entre sentir y pensar postulada por Parménides y continuada con sus respectivas variaciones en las filosofías platónica y aristotélica, así como por la modernidad, la ilustración y el idealismo decimonónico. Desde esta perspectiva, la intelección de la verdad de algo radica en la captación de su “ser” y de no sus accidentes o estructura material. Y, en un segundo momento, el logos predicado ratificaría este contenido como verdadero, universal y necesario¹⁶.

La entificación de la realidad, por su parte, es la otra cara de este reduccionismo, pues la realidad se ha reducido a la entidad en la que estaría radicada el ser que debe captar

el intelecto. Por lo tanto, el problema de lo que sean las cosas en cuanto tales pasa a ser prescindible en la búsqueda de la verdad, la bondad y la belleza. Este desplazamiento de la realidad, a juicio de Ellacuría, trae como consecuencia que “la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad”¹⁷. En consecuencia, el destino de la realidad histórica de los pueblos es algo que queda sometido a los designios de una razón hipostasiada y desligada de las estructuras materiales de las cuales emerge. Además, las cosas y las personas devienen instrumentos de los cuales puede disponerse. Ante la imposibilidad de que la realidad se pliegue dócilmente a la voluntad de una razón que pretende conquistarlo todo al considerarse por encima del cuerpo, el sentir, la necesidad y la historia, no podría esperarse sino la frustración y enemistad con la vida manifiesta en el absolutismo, el totalitarismo o el autoritarismo instalados en la historia occidental, que sacrifican la vida por ideales nunca alcanzables¹⁸. Una filosofía que prescinde de la base material de la cual emerge la misma vida, no puede ser sino una filosofía destinada a trazar rutas hacia la destrucción histórica.

A Ellacuría, la metafísica intramundana de Xavier Zubiri no solo le permitió precisar esta raíz profundamente problemática de la filosofía occidental, sino también partir de unos presupuestos radicalmente innovadores que le llevaron a pensar la filosofía no solo como una forma de saber, sino como una guía rectora para el mundo y la vida, y como una forma de vida que, en su caso, estuvo entregada al servicio preferencial de los oprimidos:

En América Latina y en el Tercer Mundo, se aprecia con crudeza la gravedad de la trampa idealista, transmitida sobre todo por la filosofía y la teología tradicionales, pero también por el lenguaje político. (...) El pensamiento de Zubiri, sin pretenderlo, ayuda mucho, prepara a descubrir y superar estas monstruosidades idealistas e ideologizadas. Y además mantiene en plena vigencia eso que él daba en calificar como el penoso, penosísimo esfuerzo de filosofar¹⁹.

La idea de filosofía de nuestro autor y su plasmación en múltiples artículos, conferencias y discursos, así como su única obra filosófica sistemática, *Filosofía de la realidad histórica*, parte de una consideración fundamental: la primacía de la realidad. Y si estamos instalados en una realidad traspasada por la miseria, el dolor y el terror, lo que queda es responder a lo que ésta demanda, tanto desde una nueva idea de realidad e inteligencia, como desde un lugar preferencial desde el cual cobrará sentido la reflexión filosófica, no para enunciar dictatorialmente lo que las cosas han de ser, sino para iluminar las posibles praxis de liberación más propicias para erradicar el sufrimiento de la humanidad²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, p. 409.

¹⁸ Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 115-117.

¹⁹ I. Ellacuría, “Zubiri, cuatro años después”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos: Tomo III, op. cit.*, p. 402.

²⁰ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, *Escritos políticos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 103-105. Cf.

¹⁴ Cf. H. Samour, “Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, pp. 143-144, 2015, pp. 4-9.

¹⁵ Cf. I. Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos: Tomo III, op. cit.*, pp. 403-404.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 404-405.

2.2. La idea de filosofía de Ignacio Ellacuría: su objeto y dimensiones

La reflexión filosófica ellacuriana de madurez parte de forma estricta de la tesis sobre la primacía de la realidad, específicamente, la de las mayorías populares o los pueblos crucificados. En este sentido, el problema de la configuración maléfica de las estructuras sociales, políticas, culturales y económicas, entre otras, es fundamental en la idea de filosofía de nuestro autor. En la filosofía zubiriana, Ellacuría encontró las bases para plantear el fundamento del ámbito de lo estrictamente humano: la historia, pero no una desligada o reñida con la naturaleza y la materia, sino positivamente apoyada en estas²¹. No habría historia sin naturaleza y, en consecuencia, tampoco podría haber emergencia alguna de realidades tales como la ideología, la cultura, el arte o la filosofía mismas. En consecuencia, el problema del mal que afecta a las mayorías populares desde las estructuras históricas mismas tiene un fundamento en la realidad, en su materialidad, dinamismo y apertura²².

Por lo anterior, el ejercicio filosófico no es término de una actividad racional desligada del cuerpo, el sentir, las cosas y los demás, sino que emerge desde el ámbito histórico y responde a una situación determinada, de ahí que no esté exenta de ser instrumento de intereses particulares que no respondan a una voluntad de búsqueda de la verdad, sino a una voluntad de dominación, como ha sido uno de los efectos del reduccionismo idealista. Es así como la filosofía debe retornar a la realidad para saber lo que es, pero también para cargar con y encargarse de ella, pero no desde la consideración de que se le impondrá a lo real lo que debe ser, sino que es la realidad misma y lo más denso de ella la que debe constituirse en criterio iluminador de la verdad y la falsedad a nivel noético, ético y práxico. Estas son dimensiones de la actividad filosófica porque competen a la actividad intelectual, la cual tampoco es aseptica ni ahistórica, mucho menos inmaterial y eterna²³.

Esta idea de filosofía parte, por un lado, de una consideración abierta de la inteligencia, cuya función básica y primordial no es conceptiva ni judicativa, sino la aprehensión en formalidad de realidad. Esto implica que hay una estricta unidad entre sentir e inteligir, es un solo acto, donde lo específico del sentir es la impresión por la que se hace presente la realidad y la intelección consiste en la formalidad o el modo como las cosas se presentan. Esta formalidad de impresión es el de suyo: la realidad, las notas y las propiedades, poderes causales, etc., son de la cosa y desde esa realidad unitaria se hacen presentes. Por lo tanto, no es la mente la que define la realidad

de la cosa, sino la realidad misma de la cosa la que se le hace presente y, a su vez, formaliza a la inteligencia²⁴. De ahí que lo que hay es estricta congeneridad entre inteligencia y realidad, aunque la prioridad metafísica radique en la segunda, puesto que sin realidad no habría humanidad ni inteligencia, aunque lo mismo no se pueda decir a la inversa.

Esta unidad entre sentir e intelección se funda en la unidad psicorgánica específica del ser humano, lo que nos indica que, para Ellacuría, no puede hablarse de un dualismo antropológico ni metafísico en una recta concepción de lo que es la filosofía. La realidad tiene prioridad metafísica por sobre cualquier aprehensión, conceptualización y raciocinio, por lo que la filosofía deberá responder a las exigencias que la realidad demande. Ahora bien, la realidad no tiene tampoco carácter monolítico ni estático para nuestro autor, sino que es principio y fundamento de las cosas reales, y en este sentido, es lo estrictamente físico. Por ser de carácter físico es primariamente estructura dinámica que va dando de sí de forma evolvente y ascendente, de manera que es principio de innovación y complejización: desde la materia elemental, pasando por su organización y vitalización, hasta alcanzar formas radicalmente abiertas con la persona, la sociedad y la historia²⁵. Esta aproximación a lo que es la realidad hace de la metafísica un saber cuyo objeto es estrictamente intramundano, aunque no se excluya el tratamiento de lo ultramundano²⁶: la comprensión de este último cobra su cabal fundamento desde el tratamiento del primero, contrario a la equiparación que efectuaron el racionalismo y empirismo moderno entre la dimensión transcendental de la realidad y lo suprasensible²⁷. Cabe señalar que, además, la recuperación de la mayor riqueza de la realidad como ámbito de lo estrictamente filosófico o metafísico, permite situar su saber en una perspectiva más modesta, pues no es ni la única ni verdadera forma de acceder a lo más radical de las cosas. Es una forma de existencia intelectual, entre muchas otras que ha tenido la humanidad²⁸.

La actividad filosófica, entonces, tiene por objeto la realidad que es aprendida como de suyo, por lo cual tanto la inteligencia como la realidad cobran su justa dimensión dentro de esta forma de saber que, a juicio de nuestro autor, debe ir a las cosas mismas, pero en su dimensión transcendental; es decir, debe ir a lo que son en cuanto formas de realidad, a lo más hondo de su constitución física. Solo así le será posible a la filosofía constituirse en principio rector del saber y de la vida, y

²⁴ Cf. I. Ellacuría, "Biología e inteligencia", en *Escritos filosóficos: Tomo III*, op. cit., pp. 162-169.

²⁵ Cf. R. Carrera, "Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría", en H. Samour y J. J. Tamayo (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después*, Valencia, Tirant Humanidades, 2021, pp. 75-79.

²⁶ Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos: Tomo I*, op. cit., pp. 89-90. Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op. cit., p. 107.

²⁷ Cf. I. Ellacuría, "Antropología de Xavier Zubiri", en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos: Tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 1999, p. 73.

²⁸ Cf. I. Ellacuría, "La superación del reduccionismo idealista en Zubiri", op. cit., p. 409.

I. Ellacuría, "Los pobres, «lugar teológico» en América Latina", en Ellacuría, I., *Escritos teológicos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 2000, p. 153.

²¹ Cf. H. Samour, *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002, p. 25. Cf. Burke, K., *The ground beneath the cross: the theology of Ignacio Ellacuría*, Georgetown University Press, Washington DC, 2002, p. 124.

²² Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 590.

²³ Cf. I. Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en I. Ellacuría, *Escritos teológicos: Tomo I*, op. cit., p. 208.

conducirá a los seres humanos en un proceso de mayor humanización y liberación. Al ser la inteligencia facultad de realidad, la filosofía, como forma de respuesta histórica ante la situación en la que se encuentra colocada, es un saber de realidad²⁹:

La inteligencia sería ante todo actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aun del mundo material a través de esa inteligencia activa que maneja la *techne*, la técnica, en sentido aristotélico. No se trataría tanto de un saber cerrado sobre sí en cuanto saber y que, una vez logrado, sería capaz de dirigir la acción, sino más bien de un dirigir sabio, en el sentido de que sólo en la dirección activa se encontraría el campo y las condiciones del saber, al tiempo que la dirección no podría ser realmente dirección sin el debido saber. Por este camino se va ante todo a un saber activo y a un saber de la acción, pero, obviamente, este saber activo, que es a la par saber de la acción, comporta consigo un saber que trasciende la acción a impulsos de la acción misma³⁰.

Para Ellacuría, este saber rector de carácter práxico no se confunde con una rama más de la filosofía académica, sino que le compete a la metafísica misma como filosofía primera, en cuanto su objeto es la realidad en su dimensión trascendental, desde la fuente zubiriana de la que bebe nuestro autor para configurar su propia idea de filosofía. No obstante, para él, lo más rico y denso de la realidad, su ámbito de mayor riqueza y, por tanto, objeto metafísico radical, es la realidad histórica³¹. Es en la historia donde toda otra forma de realidad anterior —materia, espacio, tiempo, vida, sociedad— queda asumida dinámicamente, cobrando una nueva forma de totalidad y de ultimidad, por lo que no se habla tan solo de historia a secas, o solamente de realidad, sino de realidad histórica:

Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, el *más* de realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real, del proceso de realidad, sino que, al contrario, se da un *más* dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior. A ese último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica³².

La manera cómo Ellacuría entendió este objeto metafísico, sobre el cual no podemos discurrir aquí por la extensión de este trabajo³³, es lo que le permitió articu-

lar una manera propia y original de entender la función y finalidad que compete a la filosofía, al comprenderla como una actividad situada históricamente con una triple dimensión: teórica, ética y práxica. Ciertamente hay un componente de desinterés en la filosofía, en el sentido de que nace de la admiración frente a aquello que fundamentalmente las cosas son³⁴, pero este no puede comprenderse deshistorizadamente. Lo que suscita la admiración dependerá siempre de la situación concreta, pero entendiendo que esta se encuentra subtendida sobre todas las otras estructuras históricas que han posibilitado la emergencia de dicho contexto. En esta línea, Ellacuría consideró que lo más radical, que el punto de partida de la admiración que impulsa a filosofar debe ser la nada o la negación de la vida, la justicia y la verdad, frente a la consideración heideggeriana de que el punto de arranque es la admiración por el ser de las cosas³⁵. Esta admiración debe ser justamente comprendida: es la admiración que suscita la pregunta por lo que hay y qué es aquello por lo que hay esto, esta realidad.

En el caso que nos compete, sosteníamos páginas atrás, para Ellacuría es la situación de maldad histórica la que debe lanzar al filósofo o filósofa a la búsqueda de la verdad, pero no para meramente contemplarla, sino para que comprendiéndola y desenmascarándola, pueda transformarla realmente. Cuando la filosofía no se ocupa de la problematicidad intrínseca de la circunstancia histórica en la cual se realiza su propia reflexión, corre el riesgo de reducirse a ideologización o instrumento ideologizado con fines que son ajenos a su propia actividad, que la deforman y desnaturalizan³⁶, y por esto los señalamientos arendtianos y zambranianos ya apuntados más arriba anticipaban este punto de análisis crítico que requiere toda filosofía que persiga ser viva, auténtica y pura.

Esto nos conduce en este punto a advertir que la idea de filosofía ellacuriana parte de la consideración de que la filosofía, por ser histórica, situada y responder a esta situación concreta, no es neutral ni completamente objetiva. No puede serlo, primero, por los condicionamientos objetivos materiales de una época y lugar, y segundo, porque pretender que lo sea es el mayor peligro en el que puede caer quien filosofa: la pretensión de estar por encima de las circunstancias históricas, subjetivas, económicas o políticas, condujo históricamente a que la filosofía se desentendiera en buena medida de sus propias condiciones de enunciación, justificando por acción u omisión una forma de vida que en el caso de nuestro mundo actual es inviable, pues ha dado paso a fenómenos y experiencias que han elevado la violencia en todas sus formas a manifestaciones bárbaras e incompatibles con la vida misma. Es así como la tarea fundamental de

²⁹ Cf. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en Ellacuría, I., *Escritos filosóficos: Tomo II, op. cit.*, p. 381.

³⁰ I. Ellacuría, “Filosofía y política”, en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos: Tomo I, op. cit.*, p. 59.

³¹ Cf. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 85-88.

³² *Ibidem*, p. 86.

³³ Respecto este tema se sugiere la lectura de la obra de Héctor Samour, *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría* (2002), y el artículo de Marcela Brito, “Génesis y evolución de la

categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 155, 2020, pp. 17-46. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i155.10383>; también compilado en H. Samour y J. J. Tamayo (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después* (2021), pp. 27-58.

³⁴ Cf. Ellacuría, I., “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *op. cit.*, p. 379.

³⁵ Cf. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 101.

³⁶ Cf. I. Ellacuría, “Filosofía, ¿para qué?”, en Ellacuría, I., *Escritos filosóficos: Tomo III, op. cit.*, pp. 124-125.

la filosofía debe ser la búsqueda de la verdad históricamente situada, pero desde las mayorías populares como lugar que da verdad y criterio de discernimiento sobre los saberes, opciones y praxis más idóneas para su liberación, en la medida que la superación del mal histórico en la liberación de las mayorías populares supone para nuestro autor la posibilidad de alcanzar mayores cotas de enriquecimiento de la realidad en sus máximas posibilidades³⁷. Esto nos conduce a la cuestión de la politicidad de la filosofía y la idea de política en Ellacuría, que va de la mano con la preferencialidad y parcialidad de la filosofía, una filosofía que por su objeto debe estar abocada a la liberación de más realidad, más verdad y más vida.

3. Politicidad de la filosofía y política en Ignacio Ellacuría

Para Ellacuría, la política no es una actividad autónoma, ni privativa de ciertos sectores o de una clase. Es una de las fuerzas históricas, en el sentido de “lo que hace que el proceso histórico tenga una determinada dirección y unos precisos contenidos”³⁸. Hablamos entonces de un dinamismo histórico, partiendo del contenido del concepto de realidad histórica: la forma más alta de realidad porque asume dinámicamente y emerge de todas las formas anteriores de realidad y sus respectivos dinamisismos. Lo anterior implica que la política no se reduce a ser una actividad meramente discursiva —como señala Arendt en *La condición humana*—, pero tampoco es pura competencia administrativa económica, ni es tan siquiera mero poder gubernamental, sino una realidad estrictamente histórica que no puede emerger sino es en el ámbito de lo social y un sistema de posibilidades.

En esta línea, es importante señalar que a Ellacuría no le interesa articular una teoría o filosofía políticas, porque: “el hacer filosofía hoy implica hacerla desde la situación actual”³⁹, por lo que lo político entra dentro del ámbito de análisis de la metafísica, pero no porque sea un tópico o un problema “separado” de lo que es el filosofar, sino porque es algo que le compete a su constitución intrínseca. Por su objeto, la metafísica no se ocupa de lo transmundo, como señalamos, sino de lo intramundo y esto supone analizar las estructuras de las realidades intramundanas, donde se encuentra radicada la política⁴⁰. Desde esta consideración sobre la metafísica, todo el devenir de occidente no ha decantado en las situaciones de miseria, explotación y represión que representan las experiencias del fascismo, el totalitarismo y las dictaduras militares en diversas partes del mundo porque los procesos históricos obedezcan a una lógica teleológica o del destino de ciertos pueblos de dominar

por encima de otros⁴¹, sino porque la estructura de la realidad histórica ha posibilitado, por la vía de la praxis, la emergencia de sistemas de posibilidades cada vez más globales⁴². Estos sistemas son fruto de opciones que decantan en acciones concretas que han ido transformando el panorama de los diversos pueblos, hasta llegar a la configuración global a la que asistimos actualmente.

En este sentido, para Ellacuría, la acción personal y colectiva no carecen de carácter político, pues “por ser la inteligencia sentiente, no hay praxis que no tenga un momento intelectual y no hay momento intelectual que no suponga algún tipo de transformación práctica de lo real”⁴³. La historia es, pues, intrínsecamente política porque la actividad transformadora de la realidad pende de opciones, deliberaciones y acciones concretas que van modelando paulatinamente la configuración de la sociedad, los individuos y el ámbito histórico total⁴⁴. Lo político tiene que ver con lo último de la filosofía, y su concreción en la realidad total. A juicio de Ellacuría, esta concreción es histórica, por lo que ir a lo más radical de lo real no implica ir a lo más abstracto, sino a lo más real y manifiesto, y esto radica en el ámbito histórico. Por eso el logos más adecuado para captar lo más denso de la realidad histórica es uno histórico, y no solo uno teórico y uno práctico⁴⁵.

Esta historia, además, es intrínsecamente política: es de carácter público y social. Lo político no es una parcela o región de la realidad y cualquier consideración de este tipo corre el riesgo de deshistorizar y vaciar a la política de su contenido y fundamento mismo⁴⁶. Para Ellacuría, “la historia es forzosamente política. Esto no significa que sólo lo político sea histórico, puesto que esa historicidad compete al grado más intenso de realidad; sólo significa que, en su última concreción, la historia es política”⁴⁷. Y esto es así porque lo histórico es público, social y personal: solo donde hay sistema de posibilidades y proceso de capacitación para las personas, entregado desde la publicidad de lo social, hay historia. Pero estas ideas deben entenderse rectamente, si recordamos las críticas de Zambrano y Arendt a la emergencia de los modelos políticos fascista y totalitario, que no *todo* es político para Ellacuría: si así lo fuera, estaríamos ante la invasión de todas las esferas, estructuras y componentes de la historia por la política, lo cual decantaría en la disolución de lo político mismo y una deformación deshumanizante de la historia.

La historia es política porque se apoya, en su constitución respectiva como dinamismo histórico, en un sistema de posibilidades y un proceso de capacitación que son término de una praxis opcional que es de carácter social. Esto no significa, sin embargo, que las personas no hagan la historia, pero lo hacen porque su acción es término de una apropiación opcional del sistema de posibilidades recibido y la innovación que supone su

³⁷ Cf. I. Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en I. Ellacuría, *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999, pp. 214-219.

³⁸ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 568.

³⁹ I. Ellacuría, “Fundamentación de la metafísica”, en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 1996, p. 590.

⁴⁰ Cf. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, op. cit., p. 390.

⁴¹ Cf. H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, op. cit., pp. 143-144.

⁴² Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 551.

⁴³ H. Samour, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 26, 2005, pp. 144-145.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 143.

⁴⁵ Cf. I. Ellacuría, “Filosofía y política”, op. cit., 51.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 48.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

praxis personal pasa a incorporarse al cuerpo social. Lo personal e íntimo quedan configurados por lo político y posibilitan a su vez la realidad de lo político por la vía de la praxis, pero esto no equivale a afirmar que de suyo lo personal e íntimo son lo político por antonomasia —como se pregona en muchas interpretaciones filosóficas en la actualidad—, así como tampoco considerar que lo personal esté al margen de lo político⁴⁸. Lo político se juega en lo común y público, no en el voluntarismo individual ni en la disolución de las personas por las instituciones o los Estados: la persona se constituye socialmente y hay cuerpo social porque hay individuos que se personalizan a partir del sistema de posibilidades y del proceso de capacitación que configuran un momento histórico. Por eso la política, como forma que cobra la orientación de lo social y comunitario, debe entenderse en una recta relación con la persona y la totalidad del proceso histórico para no caer en formas deshumanizantes de politicidad.

En consecuencia, la actividad, pensamiento y situación de la filosofía y del filósofo o la filósofa son históricas y, en este sentido, públicas. La filosofía no puede quedar reducida al ámbito privado ni académico, pues por su propio carácter histórico es política, aunque no se reduzca a ello. Es política porque lo más denso de la realidad radica en la historia y sus momentos estructurales, que abarcan desde la materia hasta la historia como forma de realidad totalizante y sus respectivos dinamismos, y en este sentido es metafísica. Estas consideraciones no son abstractas, deben analizarse desde los acontecimientos, estado de las estructuras y desde una mirada detenida a las dimensiones que configuran la forma de vida personal y social, so pena de caer en vicios que desarraigan a la filosofía de su recta politicidad y la convierten en instrumento de ocultación y justificación de un orden injusto:

Las más usuales [formas de estos vicios] son estas tres: la superficialización inmediatesta de los temas, la utilización del quehacer filosófico en cuanto pura efectividad inmediatesta y la falta de distancia crítica del acontecer político (...) la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta. Esta formulación hace hincapié en los siguientes puntos: (1) el pensar filosófico debe ser efectivo; (2) el pensar no puede ser efectivo, si no surge desde una concreta situación real; (3) para que sea realmente efectivo y a la par filosófico, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total que, como total, es concreta⁴⁹.

La configuración de la realidad política reclama cargar con la situación según las circunstancias desde una opción, en la medida que el pensar, el hacer y la forma de vivir están condicionados, como ya señalamos. El condicionamiento no debe equipararse con determinismo, por lo que quien filosofa debe estar consciente de sus propios condicionamientos, así como del impacto que

estos puedan tener en su propia reflexión⁵⁰. Solo en esta medida la filosofía puede llegar a ser lo que debe ser: búsqueda de la verdad, y desde el caso que nos plantea Ellacuría, de una verdad liberadora para toda la humanidad. Esta liberación pasa por el desenmascaramiento de los condicionamientos que reducen la libertad y las posibilidades históricas a ser forzosidad natural, imponiendo el mal histórico que encuentra sus formas concretas en los regímenes económico, cultural, político, global, etc.; y el posicionamiento preferencial de la filosofía es lo que permitirá una mayor conciencia del desde dónde y el para quién se ejercita la teoría, pero también qué praxis a nivel colectivo e individual pueden ser las más adecuadas según las demandas de la realidad histórica de cara a la liberación integral, que pasa por ser política, pero no se reduce a esto⁵¹.

Estas consideraciones nos llevan al último momento de nuestra exposición: la capacidad de propuesta que puede surgir de la filosofía no solo para dar con una idea más rica de lo que es la política, como podemos evidenciar en la filosofía ellacuriana, sino también para alumbrar otras posibilidades que potencien la recta humanización de las personas y los colectivos. Para Ellacuría, esta propuesta tuvo un nombre muy concreto: civilización de la pobreza.

4. Como conclusión: la civilización de la pobreza como horizonte para la actividad política. Algunas reflexiones

La política es una fuerza histórica porque “empuja” y contribuye a configurar la historia de una manera determinada, así como lo hacen otras fuerzas. En este sentido, el dinamismo político y la praxis de la que emerge no son neutrales ni tienen garantía alguna de que conduzcan hacia posibilidades más humanizadoras o destructivas. Sin embargo, para nuestro autor, esto no implica que deban abandonarse los esfuerzos por transformar la realidad y, en este sentido, la labor de la filosofía debe continuar, pero desde unos fundamentos liberadores y no desde las fallas de la tradición⁵². Por lo tanto, si partimos de una idea abierta, dinámica, estructural y procesual de la realidad histórica como objeto de la filosofía primera, el atenerse a la realidad para escucharla y responder a las demandas de las circunstancias históricas se vuelve también una exigencia ética y práxica, no solo teórica. La posibilidad misma del surgimiento de filosofías como la de Zubiri y Ellacuría muestran cómo la filosofía todavía puede dar de sí después de la barbarie, pero no renunciando a la tradición, como ha sucedido con muchas filosofías posmodernas, sino recuperando lo más rico de esta para actualizarla a la altura de los tiempos.

Ante este panorama, lo que la realidad histórica también demanda en la configuración global actual es un cambio civilizatorio, por la inviabilidad del modelo vigente, que ha traído consigo costos más altos que

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 49-50.

⁵¹ Cf. I. Ellacuría, “Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos: Tomo I*, op. cit., pp. 673-677.

⁵² Cf. I. Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, op. cit., p. 397.

⁴⁸ Cf. I. Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos: Tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 2000, p. 554.

⁴⁹ I. Ellacuría, “Filosofía y política”, op. cit., pp. 52-54.

los beneficios que verdaderamente ha producido, tanto a nivel de recursos como de vidas humanas⁵³. No por renunciar a la metafísica, la política, el Estado o la sociedad se darán cambios reales en las estructuras, pues la altura histórica del siglo XX y que hereda nuestro siglo actual pudo emerger dinámicamente a partir de formas de realidad y praxis que se convirtieron en posibilidades reales como dos guerras mundiales, el neoliberalismo y la cultura de masas, entre otros fenómenos que han ido destruyendo sistemáticamente la vida personal, los lazos comunitarios y los recursos naturales del planeta. Lo que la idea de política y el carácter político de la filosofía de Ellacuría nos alumbró es que no solo debemos entender cómo se han ido configurando los procesos históricos según la actividad política, sino que también debe proponerse otro rumbo que nos garantice la no repetición de la barbarie y la transformación superadora y radical de las estructuras que producen el mal histórico con todas sus manifestaciones.

En esta línea, la idea de política de Ellacuría no se entiende si no es en relación con la civilización de la pobreza y su oposición dialéctica a la civilización de la riqueza⁵⁴. Esta no es pauperización de la humanidad, sino un horizonte o línea asintótica que debe encaminar a la praxis liberadora en sus dimensiones política, social, cultural y económica hacia la superación de los males globales, cuya jerarquía de valores está en abierta confrontación con los propios de la civilización del capital: si no hay garantía de la vida, no hay política ni suelo alguno sobre el cual construir algo⁵⁵. Así, una tarea

fundamental es la del anuncio de la necesidad de la construcción de un nuevo orden civilizatorio y la denuncia de los males que demandan este cambio⁵⁶. Si el mal común que marca nuestra altura histórica es “un mal formalmente histórico y no de un mal radicado en la condición natural de la realidad humana o en la realidad personal de la biografía”⁵⁷; es reconocido, comunicable y estructural⁵⁸, por lo que el bien común deberá constituirse también en una verdadera fuerza configuradora de la historia.

Romper con la sumisión de lo político respecto de lo económico es una vía clave en la construcción de este nuevo camino, y esto pasa por repensar lo que entendemos por los bienes comunes. Si el Estado moderno se ha pensado como una instancia autónoma, que subsume bajo su ordenamiento todos los bienes, el derecho y el poder de intervención individual y colectivo, arrancando de tajo toda posibilidad de autodeterminación al erosionar los vínculos colectivos⁵⁹, entonces la forma que cobre una nueva organización política comunitaria debe fundarse en bienes auténticamente comunes y libremente autodeterminados, lo cual implica “ir construyendo y discerniendo las mediaciones institucionales al servicio de ese bien al que cada sujeto y comunidad está convocada a vivir y promover”⁶⁰. Cuáles sean las formas cómo se realizará esta transformación, es algo que compete dilucidar desde el análisis estructural de la realidad histórica de cada contexto, para que sea la realidad, especialmente la de las víctimas de la historia, la que nos permita discernir las posibles alternativas para cambiar de rumbo histórico.

Bibliografía

- Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- , *The origins of totalitarianism*, San Diego, Harcourt, Brace & World, 1979.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Burke, K., *The ground beneath the cross: the theology of Ignacio Ellacuría*, Georgetown University Press, Washington DC, 2002.
- Ellacuría, I., *Escritos filosóficos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 1996.
- , *Escritos filosóficos: Tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 1999.
- , *Escritos filosóficos: Tomo III*, San Salvador, UCA Editores, 2001.
- , *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999.
- , *Escritos teológicos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- , *Escritos teológicos: Tomo II*, San Salvador, UCA Editores, 2000.
- , *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos: Tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 1991.
- Platón, *Diálogos*, IV, *República*, Madrid, Gredos, 1988.
- Samour, H., “El concepto del «mal común» y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *ECA: Estudios Centroamericanos* 68, 732, pp. 7-18. <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3352>
- , “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 26, 2005, pp. 130-147.
- , “Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría”, *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 143-144, 2015, pp. 3-20. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i143-4.4094>
- , *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002.
- y Tamayo, J.J. (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después*, Valencia, Tirant Humanidades, 2021.
- Sobrino, J., *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. “Bajar de la cruz al pueblo crucificado”*, San Salvador, Centro Monseñor Romero, 2001.

⁵³ Cf. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en I. Ellacuría, *Escritos teológicos: Tomo II*, pp. 249-250, 279.

⁵⁴ Cf. C. Hernández, “La teoría de la democracia en Ignacio Ellacuría: una orientación para la lucha contemporánea de los movimientos sociales”, en H. Samour y J. J. Tamayo (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después*, op. cit., p. 423.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 426.

⁵⁶ Cf. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, op. cit., pp. 236-242.

⁵⁷ H. Samour, “El concepto del «mal común» y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría”, *ECA: Estudios Centroamericanos* 68, 732, p. 8.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, 10.

⁵⁹ Cf. J. A. Senent de Frutos, “Ignacio Ellacuría y el horizonte del bien común de la humanidad”, en H. Samour y J. J. Tamayo (eds.), *Ignacio Ellacuría. 30 años después*, op. cit., pp. 375-377.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 373.

Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996.

—, *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Zubiri, X., *Estructura de la metafísica*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2016.

—, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 2003.