

LORENA ZUCHEL LOVERA

### Ignacio Ellacuría y la pregunta acerca de la “filosofía ¿para qué?”

Ignacio Ellacuría and the question about “philosophy, what for?”

“Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura”<sup>1</sup>.

#### INTRODUCCIÓN

El presente artículo trata de describir la problemática de la vigencia de la filosofía, que surge en medio de nuestra post modernidad. La pregunta acerca de la necesidad de pervivencia de la misma es interrogación que muchos pensadores se han hecho, con el fin de dar sentido al quehacer que les ocupa, y que tantas luces encendió en distintos momentos de la historia; entre éstos pensadores, el filósofo Ignacio Ellacuría sj., quien vivió entre Europa y América Latina, y conoció muy bien las necesidades de un mundo con escasas de sentido y de libertad. Éste nos entregará pistas para considerar una filosofía que, si bien peca de obsoleta, es hoy tan necesaria como a comienzos de su existencia.

Ellacuría quiso dar respuestas a la cuestión de la libertad, sobre todo en miras de los más pobres; sin embargo, esto lo desarrolló siempre tras un riguroso análisis de los conceptos, y entre ellos, dedicó tiempo a la propia definición de filosofía, con tal de proveer a los más jóvenes argumentos sobre el qué y cómo asumir las tareas filosóficas. En varios de sus escritos podemos observar su inte-

---

<sup>1</sup> I. Ellacuría; *Función liberadora de la filosofía*, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador, 1991, p. 118. Impreso originalmente en *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, n° 435–436, 1985, San Salvador, pp. 45–64.

rés por la definición de la disciplina, como también por el objeto de estudio de la misma y las funciones que ésta debía desempeñar<sup>2</sup>: Su función liberadora cumple así mismo un papel relevante en todo su pensamiento; tras desempeñarse desde una determinada praxis histórica de liberación, que sitúa al ser humano y a la sociedad como protagonistas y responsables de la conducción de las civilizaciones.

Pero la filosofía de Ignacio Ellacuría quedó inconclusa, pues su vida fue acalada un 13 de noviembre de 1989, a los 59 años de edad, en El Salvador, precisamente por hacer de su días una praxis de liberación que le llevó a participar activamente en la sociedad, desde su serio trabajo filosófico intelectual, y desde su lugar como sacerdote, como rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador, y como hombre, como persona, en general; en un momento de la historia americana de mucha violencia y crueldad, aunque de tantas injusticias sociales como perviven hasta el día de hoy.

En adelantes veremos entonces cómo Ellacuría insistió en la búsqueda de “lo esencial” desde la filosofía, tarea no fácil para sus tiempos, en que otras propuestas liberacionales tenían claramente más éxito y popularidad. Él mismo reconocía, por ejemplo, que la teología, la sociología, la economía, la literatura y las artes plásticas disfrutaban de mayor venia universal<sup>3</sup>, empero, la filosofía, así como hoy, si bien no cuenta con la moción de las personas y de las propuestas políticas contingentes, desde siempre ha estado en búsqueda de la verdad, cuestión que empieza por la búsqueda de la suya propia, y que llevará desde ese propio significado hacia la comprensión de la realidad histórica y de la liberación de la misma.

Ahora bien, las descripciones de la filosofía, como sus tareas y objetivos, pueden dar para muchos otros escritos, tal como él mismo los trató en numerosas oportunidades; por ello es que en el presente trabajo trataremos de revisar y reivindicar la labor filosófica, de la mano de algunos pensadores contemporáneos, para acabar con las conclusiones del propio Ellacuría; las que examina en un

---

<sup>2</sup> Id., *El objeto de la filosofía*, „Revista de Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 396–397, UCA editores, San Salvador 1981, pp. 963–980. Reimpreso en *Veinte años de historia en el Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 63–92, en *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá 1992, pp. 63–88, y en *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp. 17–42; id., *Filosofía y Política*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 284, UCA editores, San Salvador 1972, pp. 373–386. Reimpreso en id.; *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 47–61, y en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84, id., *Función liberadora de la filosofía*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 435–436, UCA editores, San Salvador 1985, pp. 45–64. Reimpreso en id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 93–121; en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial el Búho, Bogotá 1994, pp. 85–114.; y en id., *Ignacio Ellacuría el hombre, el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao 1994, pp. 83–90.

<sup>3</sup> Id., *Función liberadora de la filosofía...*, p. 94.

pequeño artículo de 1976, titulado precisamente “Filosofía ¿para qué?”<sup>4</sup>. Pero esta labor quedaría inconclusa si no nos acercáramos a la definición de filosofía con la que trabajó Ignacio Ellacuría. Desde ella podremos comprender prácticamente casi todo su pensamiento y dedicación, pues, cuán Sócrates, la filosofía, lo vuelve mártir del pensamiento y de la palabra, al hacer de su vida misma, una dedicación cotidiana destinada a la búsqueda de la verdad y de la libertad.

## INTRODUCCIÓN A LA PREGUNTA

La pregunta sobre el pará qué de la filosofía, que se hizo Ignacio Ellacuría en los setenta, retoma gran importancia en nuestros tiempos. No es tarea difícil demostrar que ya no hay interés por esta disciplina, o por su estudio, sobre todo si se considera el número de alumnos que ingresa a las universidades, y lo comparamos con el que integra las carreras científicas y técnicas desde hace ya un rato. El problema no es de admisión, de competición, o de si se mantienen en pie emblemáticos centros de saber y de investigación – que seguramente han sido bastiones incluso en la apertura de las universidades mismas-, sino del hecho de que ésta vaya desapareciendo del ámbito de lo privado, de la intimidad de las personas, y con ello del ámbito de lo social. La filosofía, que por siglos ha venido respondiendo a las más profundas interrogantes humanas, parece haber desaparecido de nuestras vidas de tal forma que se ha enneguecido nuestra visión de la realidad; no tan sólo enmascarando las de los más pobres, sino que disimulando la pobre realidad en la que hemos ido construyendo nuestras ciudades, y nuestra propia imagen prometeica.

Prometeo, que ya a principio de la edad moderna tuvo su gran “presentación en sociedad”, con los avances de los años, y con las herramientas que los han ido empoderando, se ha alienado incluso de esa efigie temeraria, que desafiaba a los dioses y manipulaba a la naturaleza para su propio bien. Prometeo se ha pisado la cola. Este hombre (y mujer) moderno se ha apresurado tanto en la construcción de su universo (hecho por él y para él) que ha olvidado que no todo estaba afuera, que adentro de él también había mucho que transformar y convertir, alimentar, cultivar.

Es así, entonces, como nuestro oficio clama un examen y articulación del sentido que al parecer hoy se nos hace muy difícil de configurar dada la insatisfacción de la modernidad, inherente al progreso acelerado, y que atañe a la definición misma de filosofía, de historia y de realidad que hemos venido concibiendo. Ya gran parte de lo que reconocemos de la “modernidad” tiene que ver con cómo la vamos interpretando, y qué actitudes vamos tomando con y en ella. Pues, como dice un filósofo de nuestros tiempos: “que la modernidad haya sido descrita como proce-

<sup>4</sup> Id., *Filosofía ¿para qué?*, „Abra”, 1976, n° 11, pp. 42–48; y su traducción inglesa: *What is the point of philosophy?*, „Philosophy and Theology” 1997, vol. 10, n° 1, Marquette University, pp. 3–18.

so de secularización y éste a su vez como desencantamiento (*Entzauberung*) invita a pensar (sin nostalgia, por cierto, sino con actitud reflexiva y crítica) en lo que se olvida, o se ignora, en el proceso. En lo que se resiste al progreso”<sup>5</sup>; con Ella-curía, aquel proceso olvidado, es proceso de realización novedoso que contiene nuevas formas de realidad<sup>6</sup>.

### La pregunta en la posguerra

“¿Para qué aún filosofía?”<sup>7</sup>. Pregunta que Habermas (1929) proponía en una conferencia a comienzo de los setenta (originaria de Adorno), desvelaba ya el problema de la justificación y la verdad en el que pareciera haber caído la filosofía hace ya más décadas atrás. Ésta, que en su momento daba respuesta a las preguntas más incipientes o más quiméricas del ser humano, justificándolo todo por sí misma, hoy ya no puede volver a “soñar en hacerse dueña del Absoluto”<sup>8</sup>, pero tampoco puede alejarse del concepto de Verdad. Tornamos la pregunta entonces y decimos ¿cómo hacer, entonces, hoy día, filosofía?

Trataremos de responder escuetamente a esta cuestión a través de la discusión presentada por Habermas en aquella conferencia; pues sentencia la discontinuidad de la *philosophía perennis*, por la poca relevancia que tienen para la actual academia – y para el planeta-, los filósofos y sus escritos. La pregunta sobre cómo hacer filosofía, ya no puede seguir por las mismas sendas que la llevaron a este fatal desenlace, vale decir: pululando alrededor de la filosofía clásica, ligada al saber individual y a la representación personal<sup>9</sup>. No bastaron las guerras mundiales, o posteriormente, la Guerra Fría, para despertar la atención de los filósofos acerca de sus tradicionales métodos, que han quedado ligados a la sola persona de aquel “profesor filosófico”<sup>10</sup>, y que no pudo dar Verdad en medio de tanto oscurantismo. Nos seguimos preguntando, entonces, con Habermas: “¿cómo habrían de elaborarse los datos, si la doctrina y experiencia de las consecuencias políticas involuntarias se dan unidas en la autorreflexión de una y la misma persona y con la perspectiva, por otra parte, de una praxis posterior? ¿Cómo son posibles las ideas radicales y las doctrinas de graves consecuencias políticas y que, así y todo, el filósofo ni extralimite su moralizante responsabilidad (y lo

<sup>5</sup> P. Lanceros, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006, p. 110.

<sup>6</sup> I. Ellacuría, *El objeto de la filosofía...*, pp. 963–980.

<sup>7</sup> J. Habermas, *¿Para qué aún filosofía?*, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Editorial Tecnos, Madrid 1982, p. 62 (Traducción de José María Cabañes). Impreso originalmente en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1973.

<sup>8</sup> T. Adorno, *Wozu noch Philosophie* (Para qué todavía la filosofía), en *Eingriffe*, Edition suhrkamp Frankfurt, 1963, p. 14.

<sup>9</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 65.

deje helado el espanto de la indeterminación anticipada) ni se entregue a una responsabilidad objetivada (y proceda a la ligera pensando que eso está en el sentido del activismo o de un repliegue a la abstención de praxis)?”<sup>11</sup>. ...¿Cómo es posible entonces hacer filosofía?

Las distintas escuelas filosóficas se estarán interrogando acerca de lo mismo, pues no es que se sientan tranquilos, desde sus escritorios, con el orden mundial establecido – esto lo aseguraba ya en aquel libro, Habermas, en la primera mitad del siglo pasado-. El lugar desde donde se sitúan críticamente no es precisamente el menos ambivalente: el que se pregunta por la necesidad de recobrar lo humano, y por la necesidad de empujar hacia adelante los mismos mecanismos cientificistas alienantes que lo han ido ocultando. Esto se manifiesta – según Habermas – con la necesidad de unidad (hasta Hegel) de la filosofía y la ciencia, de conservar las tradiciones, de salvar la relación filosofía-religión y, por ser, todas estas cuestiones, terreno exclusivo de una élite intelectual. Pero estas características hoy en día son problematizadas por una nueva dimensión del pensamiento filosófico: la Teoría de la Ciencia; es decir “una metodología ocupada en la autoconcepción cientificista de las ciencias”<sup>12</sup>. Y cientificista, en cuanto “fe de la ciencia en sí misma, es decir, la convicción de que en adelante no podemos concebir a la ciencia como una de las posibles formas del conocimiento, sino que hemos de identificar conocimiento y ciencia”<sup>13</sup>.

Pero además aquella identificación hoy en día es traspasada a las personas, de tal manera que es la ciencia la que se ve más cercana a la gente y a sus problemática, y, aunque no sea una verdad “real”, es ella la que va construyendo los nuevos paradigmas, y que de una u otra forma se muestra ocupada en el avance de las civilizaciones. Sobre esto agrega Habermas que “en los sistemas industrialmente avanzados, el crecimiento económico y la dinámica del desarrollo social total se han hecho, en gran parte, dependiente del desarrollo científico y técnico. En igual medida que ‘la ciencia’ se convierte en la más importante fuerza productiva y que la primacía funcional, en cuanto a control de la evolución social, pasa a los subsistemas de investigación y enseñanza (Luhmann), de la misma manera cobran una gran relevancia política los conceptos »orientadores« de la acción, del saber teórico, del método científico y del progreso científico, los nexos del uso técnico e ilustración práctica, y especialmente el cambio de la información científica en la praxis vital, como también la interpretación de la relación entre experiencia, teoría y digresiones formadoras de la voluntad”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 83

Para qué, entonces...?

Si bien Ellacuría reconoce el papel de la ciencia en la búsqueda de respuestas a lo fundamental, pues con ella no se improvisa<sup>15</sup>, ve que en el filósofo hay una cuestión clave en el acercamiento a lo real que no lo consigue por sí sola la ciencia. Y es que la filosofía se pregunta por la ultimidad y totalidad de lo real, lo que al fin –nos dirá– nos acerca a nuestros más profundos y radicales cuestionamientos acerca de lo que somos nosotros mismos dentro de un mismo todo real, y en la historia<sup>16</sup>; sobre el sentido de nuestra vida, sobre nuestro papel en ella, y con ello, sobre el sentido de la vida última, que alcanza la racionalidad misma de la humanidad.

Presentaremos la problemática de esta cuestión, entonces, en base a dos reconocimientos:

1. Las ciencias no se ocupan de la fundamentación de sus teorías, y simplemente encasillan los hechos a un determinado sistema conceptual. Aquel sistema utiliza sus propias terminologías, englobando en ella una determinada comprensión de la realidad, que es absorbida por los ciudadanos y lo hacen suyo en su lenguaje habitual, empero no considera toda la multitud de posibilidades, no considera la “complejidad colectiva y sucesiva de la historia”<sup>17</sup>, como tampoco conoce con exactitud la génesis de aquel lenguaje conceptual, y su participación en posibles funciones ideológicas.

2. Deja de lado la cuestión sobre el valor y el sentido.

Sobre esto, Antonio González, por ejemplo, nos dice que “en el tiempo de Marx muchos de los conceptos de los economistas clásicos habían pasado al lenguaje corriente con el que se »entendía« lo que sucedía con los precios, los salarios y los beneficios”<sup>18</sup>, pero éstos, no siempre se correspondían con aquella “realidad profunda”<sup>19</sup> de los hechos.

Ante esta situación la filosofía debe asegurarse las herramientas que le puedan proporcionar todos los datos de esta realidad determinada, considerando entonces a la ciencia como oferente de aquella información, de tal forma de llegar a ser estrictamente rigurosa con aquella realidad determinada, en la que la ciencia está dispuesta a incidir<sup>20</sup>. Nos recuerda Samour que “esto no significa convertir a la filosofía en un mero recuento y sistematización de lo que dicen las ciencias o reducir su papel a propiciar una síntesis interdisciplinarias de ellas”; aunque in-

<sup>15</sup> I. Ellacuría, *Filosofía y Política...*, pp. 47–61 y en id., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 8–9.

<sup>17</sup> Id., *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta, Madrid 1991, p. 473.

<sup>18</sup> A. González, *Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales*, en: <http://www.praxeologia.org/fccss.html>. Vigente en septiembre de 2010.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Editorial Comares, Granada 2003, p. 106.

sistiremos en que es esta forma de conocimiento (la científica) la manera en que Ellacuría asume posesionarse de la realidad como primer paso, instalándose en ella<sup>21</sup>: “Una vez lograda esta expresión positivo-talitativa a la realidad a través de las ciencias, la filosofía aportaría, en un primer momento, una consideración formalmente talitativa y, después, una consideración trascendental y una consideración dinámico-trascendental de la realidad”<sup>22</sup>. Pero no forzando la instalación de una sobre la otra sino vinculándose estructural y dinámicamente, de manera tal que se pueda con ambas acceder a la verdad de las cosas reales; en la que ya no se dejen de lado, por supuesto, la problemática del valor y del sentido “para el cual el pensamiento puramente científico poco tiene que decir”<sup>23</sup>.

“¿Para qué aún filosofía?”<sup>24</sup> se pregunta igualmente el filósofo vasco Patxi Lanceros en un libro del 2006 titulado *La modernidad cansada*, donde vuelve a tocar el tema sobre el valor y el sentido.

En él nos muestra cómo el *entusiasmo* que configuró la magia de toda una época arrebozada de esperanzas y de emoción, se ha agotado como un viejo truco de sombrero; cómo aquello que algún día, con la Revolución Francesa, animó las mejores propuestas humanistas de progreso, menguó en hábito de un mero proyecto esperanzador, en recuerdo. Pues, la modernidad, que pudo superar al mito y al dogma sustituyéndolo por el análisis “científico técnico e histórico-social”<sup>25</sup>, después de la “muerte de Dios”, ha sido fracturada. “El *sapere aude* bajo cuya advocación ponía Kant a la ilustración se ha visto mutilado porque la multiplicación de los conocimientos (predominantemente científico-técnicos) no ha sido acompañada por un equivalente incremento de la osadía o del entusiasmo, sino por la decepción”<sup>26</sup>. E insiste en que no basta con situarnos sólo en el debate de supervivencia de aquel modelo que nos vio alcanzar la mayoría de edad, los que versan sobre verdad y razón, sino de ir más profundamente por el **valor** y el **sentido** de la una y la otra<sup>27</sup>.

Ahora bien, si reconocemos que la ciencia y la técnica parecen haber actuado de antagonistas en la más importante tragedia nunca antes teatralizada, también di-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibidem*. El término “talidad”, del que surge la expresión “talitativa” corresponde a la caracterización de la esencia de un “tal”, de alguien o algo, pero no de manera corriente, sino como “contenido-de”, es decir, confiriendo “tal contenido a un sistema por ser »nota-de«”; y por ser nota de un sistema es que además enriquece al sistema mismo. X. En Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1962, p. 359.

<sup>23</sup> I. Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía...*, p. 98.

<sup>24</sup> P. Lanceros, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006, p. 31.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

remos que ha sido el modo serio en que el conocimiento ha formulado sus mejores sentencias (ya algo nos ha adelantado Ellacuría), empero, hoy ajenas a la libertad, igualdad y menos aún a la fraternidad. Y es más, las nuevas formas de dominio no son ya impuestas, obligatorias, como los antiguos dogmas lo hicieron con tantas otras generaciones, sino que ahora se presentan como necesarias<sup>28</sup>. “Tal vez porque la necesidad es ajena a la historia, porque se aloja en otro ámbito, el carácter destructivo no acepta el imperativo del presente y rechaza la seducción de la utopía”<sup>29</sup>. Empero, sobre historia y utopía versa gran parte de la propuesta ellacuriana.

Otra forma de enfrentar la pregunta: desde el quehacer filosófico

En su artículo “Filosofía ¿para qué?”, de 1976, Ellacuría retoma la idea marxista del carácter transformador de la filosofía. En ella presenta esta disciplina no ya sólo como un saber profundo acerca de lo que son las cosas (como habitualmente se entiende), sino también como un ejercicio de comprensión sobre uno mismo y sobre el modo de saber, de filosofar, que es crítico con las ideologías que enmascaran la realidad. En esta posición la filosofía se vuelve precisa, racional y crítica, lo que le lleva a la ultimidad de la verdad, y le devuelve el sentido a la vida. Esa verdad le dice al filósofo cómo son las cosas; como a Sócrates, de quien destaca aquella suma entre técnica del saber (de la definición y el concepto) y vocación de filosofar. Lo presenta como aquella figura de filósofo que se sitúa en la realidad lúcidamente, que no cree a primeras todo aquello que pudiera esconder algún tipo de interés, como hacían en su tiempo los sofistas (sus más duros adversarios) que más les interesaba el dominio que el propio saber, lo que confundían con arte del bien hablar<sup>30</sup>.

Y es precisamente aquella acusación y crítica, lo que hacía ver a Sócrates como a un filósofo a quien admirar. Pues en él distinguía una existencia dedicada a develar las deficiencias del saber y del hacer. Aquellas dos cuestiones que caracterizaron su manera de filosofar.

1. Saber, porque si bien Sócrates era visto como el hombre más sabio de los atenienses (según lo predecía el propio oráculo de Delfos), él no se tenía por tal, sin razones fundadas que se lo demostraran. Bien pudo haber hecho fama y alardeo de aquellas sentencias, y con ello ostentar un buen cargo político, pero no perseguía el poder, sino verificar que aquél se ejercitara bien<sup>31</sup>. La sabiduría era para Sócrates la herramienta principal que el hombre debía adiestrar, mas esto no se conseguía gratuitamente sino con un arduo ejercicio de conocimiento personal. A éste le seguía el

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>30</sup> H. Samour, *op. cit.*, pp. 10–11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 224.

conocimiento de todas las cosas, que le permitiría al hombre ser en sí mismo. Esta lección primera de sabiduría es a lo que Sócrates dedicó toda su vida: mostrar que aquel que se tenía por sabio, no lo era porque pudiera demostrar dominio de un saber particular, sino porque pudiera percatarse, desde ese mismo saber, que no sabía nada<sup>32</sup>. Sin estas dos formas de conocer “el hombre no es hombre, ni el ciudadano, el animal político, que dirá luego Aristóteles, puede ser ciudadano”<sup>33</sup>.

2. Hacer, o de otra forma, ser un buen ciudadano, era una cuestión vital; ello comprendía “hacer a la ciudad”, la morada del hombre. Una vez que se ha puesto en ejercicio el conocimiento de uno mismo y de lo que son las cosas, el hombre debía entonces, conocer el saber político, con lo que se perseguía la recta humanización y politización. Encontrar el papel que uno debía desempeñar en la polis era vital; mas era crítico al momento de enfrentarse con quienes ostentaban altos cargos en la sociedad política, aunque ello le significara graves problemas. Estos problemas al fin le costaron la vida misma, pues no estuvo dispuesto a pactar con lo que ellos le pedían a cambio: alejarse de Atenas y dejar de filosofar. Éstas eran dos cosas que él no abandonaría, pues filosofar era su vida, y aquello se hacía en su ciudad<sup>34</sup>. Este hacer tenía además una técnica precisa: buscar en todo la definición y el concepto, así como también la inducción de la dialéctica, no rehuendo el trabajo intelectual.

Para Ellacuría llevar una vida filosófica como la de Sócrates era un ideal a alcanzar. Por ello es que no duda en presentarlo “a quienes se ven obligados a dar filosofía sin saber bien por qué y para qué”<sup>35</sup>, pues aquellas preguntas resuelven, al fin, a qué dedicar la vida, o más bien, qué ser en la vida. Les quiere recordar que la filosofía no se debe hacer para defender posiciones ni las bases culturales de una sociedad; que no es una técnica de pura erudición, cuestión de los hombres más inteligentes; y decir que las cuestiones acerca del para qué de la filosofía se resuelven con el mismo filosofar. Ello no quiere indicar que sólo puedan entender su significado algunos pocos sabios, sino que, el filosofar, aunque incipiente, es cuestión que todos los seres humanos pueden realizar si se les muestra que ya no tan sólo en las situaciones límites de la existencia, como pensaba Jaspers, es que uno se acerca a la verdad, sino en la búsqueda cotidiana de los hechos concretos que van formando a la persona (tomando conciencia de lo que es ella) y al pueblo (en conciencia de la libertad de sus habitantes). Es así como la filosofía tiene una dimensión liberadora que responde a su carácter propio de ultimidad; dimensión liberadora que responde al propio significado de filosofía y no ya sólo al de ética y política como lo consideraba Sócrates<sup>36</sup>. De hecho, para

<sup>32</sup> I. Ellacuría, *Filosofía ¿para qué?...*, p. 4.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>36</sup> A. González, *Aproximación filosófica a la obra de Ignacio Ellacuría*, „Revista Estudios

el filósofo salvadoreño, Héctor Samour, es ésta la diferencia entre Sócrates y Ellacuría, pues para este último el asunto de la liberación nace de la propia filosofía, entendida desde una triple definición de saber, dirección y acontecimiento; como de ésta también nace la realización novedosa de nuevos y superiores procesos históricos.

Filosofía, entonces, para la libertad.

## SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

Frente a la cuestión del ocaso de la modernidad, muchos filósofos y sociólogos europeos han asignado a la filosofía, y más concretamente a la metafísica, una responsabilidad fundamental. Y es que con la muerte de los paradigmas se ha sentenciado el fin de la filosofía, de tal forma de que nos correspondería replantear su definición, los conceptos filosóficos, con tal asumir las falencias y pobreza de la misma, junto con la responsabilidad y necesidad de reencontrar el sentido de la vida y, sobre todo en Ellacuría, las formulaciones para una vida más justa.

No se trata, eso sí, de renombrar la filosofía, sino de explicitarla y redefinirla. Entonces, que siga llamándose filosofía, aunque una filosofía renovada, resucitada. Sobre esto, por ejemplo Alain Badiou, comentaba: “En todos estos casos vemos que las grandes declaraciones en relación con la muerte de la filosofía en general, y con la de la metafísica en particular, son probablemente un medio retórico de introducir una nueva manera, o un nuevo objetivo, dentro de la filosofía misma. La mejor manera de decir. »Soy un nuevo filósofo«, es quizá decir: »La filosofía está terminada, la filosofía está muerta«. Así que yo propongo empezar algo absolutamente nuevo. ¡No la filosofía, sino el pensamiento! ¡No la filosofía sino la potencia vital! ¡No la filosofía, pero sí un nuevo lenguaje racional! En realidad: no la vieja filosofía sino mi propia nueva filosofía. Entonces existe una posibilidad de que el desarrollo de la filosofía se dé siempre bajo la forma de la resurrección. La vieja filosofía, como el viejo hombre, está muerta. Pero esta muerte es de hecho el nacimiento de un nuevo hombre, el nuevo filósofo”<sup>37</sup>.

No se trata de “su” propia nueva filosofía en el caso de Ellacuría, pero al entender con mayor exactitud lo que dice cuando dice filosofía, nos daremos cuenta de la “novedosa” importancia que ésta contiene, sobre todo para el proyecto liberador que hoy día reclama el nuevo orden, y que hace nuevas todas las cosas.

---

Centroamericanos (ECA)”, n° 505–506, UCA editores, San Salvador 1990; y H. Samour, *op. cit.*, p. 227.

<sup>37</sup> A. Badiou, *La filosofía como repetición creativa*, „Revista electrónica Postcapital” 2009, en: <http://www.postcapital.org/2009/04/21/la-filosofia-como-repeticion-creativa-alain-badiou/>. Vigente en septiembre de 2010 (Traducción de Leandro García Ponzo).

## Sobre la radicalidad del concepto

La filosofía, desde siempre, ha ido definiéndose como un saber fundamental y último. Saber qué son las cosas, de dónde vienen, cómo funcionan, por qué existen, cómo o por qué se mueven, son unas de las tantas preguntas que el filósofo se ha hecho – como característica de la persona humana en general –, y ha venido respondiendo desde hace siglos, haciendo “ciencia” de ello.

Los historiadores de la filosofía reconocen que el vocablo se ha utilizado desde el siglo VI a.C., en Pitágoras, quien se decía “filósofo”, cuando le interroga Leonte acerca de su profesión; empero en el libro I de *Historia*, de Heródoto, encontramos una primera conjunción de elementos esenciales (de *sophía*, *theoría* y *philosophía*), que nos ayudarán a comprender su significado más profundo. En él, Creso examina a Solón, diciéndole: “Huésped de Atenas: como es grande la fama que de ti me ha llegado, a causa de tu sabiduría (*sophie*) y de tu peregrinaje – ya que como filósofo (*hos philosophéon*) has recorrido muchas tierras para contemplar el mundo (*theories heíneken*) –, por eso se ha apoderado de mí el deseo de interrogarte si has visto ya al hombre más feliz de todos”<sup>38</sup>.

En “*sophia*” reconocemos el modo de ser de la persona, a través de un saber hacer, que, si bien pudiera desplegarse en múltiples funcionalidades, es, en esencia, un saber teórico, griego, que abarca desde aquella dedicación a lo que uno, como sabio, hace (propio de la concepción jonia), hasta una *epistème*, como ciencia racional, que se nos vuelve cercana en la lectura de los más conocidos filósofos clásicos. Se caracteriza entonces por ser una determinada actitud mental de situarse ante las cosas, y de hacer *theoría* de ellas, tan sólo por el propio *gusto por saber*, y no ya por el mero conocer. Este saber por gusto se expresa de un cierto modo al que se le llamó *philosophía*<sup>39</sup>. Zubiri nos recuerda que si bien con él tuvimos las primeras señales del término, no fue precisamente en Heródoto en donde se entendió el significado como lo estamos expresando, pues *philosophía* fue aceptándose como tal ya desde los jónicos, pasando por Heráclitos y Parménides y en los círculos socráticos que luego derivaron en sus sucesores Platón y Aristóteles; asimilando en cada momento una acepción más especial y específica, y deteniéndose cada vez en mayores ámbitos de la realidad, lo que provocó nuevas formas de saber racional<sup>40</sup>.

Ahora bien, es en Aristóteles donde encontramos un esfuerzo de encuentro filosófico, bajo la cual poder asociar, con rigor intelectual, todos aquellos saberes que la han ido nombrando. Pues éste busca una forma racional de filosofía, una filosofía como *epistème*, y no ya la validez de toda posible filosofía. Y sobre esto

<sup>38</sup> Heródoto, *Historias*, Biblioteca Clásicos Grecolatinos, 2006 (Traducción de María Rosa Lida de Malkiel), pp. 76–77.

<sup>39</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editorial Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1974, pp. 99–106.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

escribe Zubiri: “Aristóteles trata de hacernos ver que entre tantas filosofías, lo filosófico de todas ellas, *la* filosofía, ha ido ocultando su esencia tras la floración exuberante de los conocimientos filosóficos. Si pudiéramos saber con rigor qué es lo filosófico en todas estas filosofías, habríamos descubierto algo que sería una filosofía de tipo nuevo, de tipo superior a las existentes hasta entonces, una filosofía que no sería un saber filosófico acerca de *un objeto más*, de una nueva zona del mundo, sino que sería la filosofía de todo saber filosófico en cuanto tal”<sup>41</sup>. A esto Aristóteles le llamó: filosofía primera.

Esta filosofía primera, para Aristóteles, debía ser una filosofía como ciencia, como una ciencia de los principios, pero apoyada en algo real. Sin embargo “La filosofía propiamente dicha, solamente será posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son (*hos estín*), como pretendían los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal (*ón hei ón*)”<sup>42</sup>. De esto trata el punto de partida del filosofar. El intento aristotélico de dar estructura racional al saber filosófico es el que le llevó a descubrir a la filosofía primera, que en Aristóteles – nos recuerda Zubiri – es filosofía de la ciencia; pero que – y en palabras de González – se trataría de “el esfuerzo de reflexión sobre el propio punto de partida”<sup>43</sup>. La radicalidad en los principios es la que nos dará un buen soporte para continuar cualquier misión, y al fin y al cabo, con la verdadera solidez de estos principios, podremos llegar a sostener que esta filosofía primera es una filosofía de la praxis<sup>44</sup>.

Y es precisamente aquello lo que caracteriza la filosofía de Ignacio Ellacuría. Su filosofía no se queda sólo con la pura búsqueda del concepto del saber primero, sino que considera, como igualmente fundamental, lo que de suyo emerge de él, lo que es praxis y tarea liberadora. Para Ellacuría la filosofía *pura* no es entonces pura filosofía “porque viene de y va a ámbitos que, por diversos motivos, sobrepasan el ámbito estricto del filosofar”<sup>45</sup>.

### Qué entiende Ellacuría por filosofía

Ellacuría se refiere explícitamente al concepto de filosofía, a su definición, en su artículo “Filosofía y Política” escrito para una conferencia en la Universidad

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>43</sup> A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid 1997, p.13.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> I. Ellacuría, *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, en id. 1930–1989 *Escritos Filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001, pp. 370–371. Reimpreso originalmente en *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 421–422, San Salvador 1983, pp. 965–982.

Pontificia de Comillas, Madrid. En él señala su intención de hacer el enlace entre ambos no desde la ética (lo que pudiera ser más fácilmente abordable) sino desde el propio concepto de filosofía, por ser éste más radical y, por otra parte, por no tener intereses politizados, o politizadores en su despliegue original.

Originalmente la definición perteneció a Xavier Zubiri, descrita en su libro *Naturaleza, historia y Dios*, de 1940. De aquel filósofo reconocido por su metafísica, por su ontología, por sus enmarques a la filosofía primera aristotélica, mas, que Ellacuría, defenderá de las “acusaciones de *evasión* argumentando que para la praxis es necesaria una sólida teoría”<sup>46</sup>. De aquella imbricación entre teoría y praxis precisamente versará esta definición:

„En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre:

1. La filosofía como un »saber« de las cosas.
2. La filosofía como una »dirección« para el mundo y la vida.
3. La filosofía como una »forma de vida«, y, por tanto como algo que acontece.

En realidad, estos tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia [teórica, práctica e histórica], conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad...”<sup>47</sup>.

Considerando estos tres conceptos zubirianos, Ellacuría, se abrirá a la comprensión de su más profundo sentido. La filosofía ante todo “es”, y desde ella misma podrá desplegarse ante su objeto a través de ciertas funciones que le son propias. De ellos explicará:

1. En lo relativo a que la filosofía sea un „saber” acerca de las cosas se abre paso a la filosofía como contemplación, por sobre lo operativo, o por sobre la praxis transformadora. Pero también es cierto que la historia nos ha mostrado que los más teóricos filósofos de la antigüedad han protagonizado la orientación de la polis, convirtiendo a este aspecto de la filosofía en una forma imprescindible para la configuración de la sociedad<sup>48</sup>.

2. Respecto del comprender la filosofía como “dirección” para el mundo y la vida, aclarará que es un concepto “ya [...] formalmente político. Se trataría de un saber, pero un saber rector del mundo y de la vida”<sup>49</sup>. Pues las cosas, más allá de entenderlas como un objeto alejado de nosotros, de observarlas como “cosas en sí”, son en cuanto “entran en nuestra vida”, se relacionan con ella y son públicas o, de otro modo, políticas<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> C. Molina, *Ignacio Ellacuría: filosofía y liberación en América Latina*, en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/web/admin/files/1201492447.pdf>. Vigente en septiembre de 2010.

<sup>47</sup> X. Zubiri, *op. cit.*, p. 110.

<sup>48</sup> I. Ellacuría, *Filosofía y política...*, p. 56.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 57.

3. Finalmente, en lo relativo al concepto de filosofía como una „forma de vida”, señala que es evidente que sea también esencialmente político; pues lo histórico, como dinamismo de la vida humana, permite que la filosofía pueda ser plenamente ella, considerando todas aquellas situaciones en las que la vida se instala; mas, que con la inteligencia dan ocasión al filosofar mismo. Caso paradigmático aquí es el de Sócrates, que, como vimos anteriormente, filosofía y vida se encaminaron como una sola experiencia dentro de la polis.

De esta forma la filosofía relaciona necesariamente esta triple definición con la que al fin va configurando la historia y el mundo. Es una filosofía hacia afuera, pero que requiere un centro de sólida teoría conceptual, como comienzo, que irá definiendo y comprendiendo las cosas del mundo, para luego abrirse en praxis transformadora, instalada históricamente, de tal manera de ir dando sentido y riqueza, en el acontecer, a aquellos conceptos primeros que dieron inicio a este cada vez más rico sistema. En definitiva, se trata de una filosofía viva, y viva en el sentido más usual de la palabra, el que versa sobre nacimiento, acontecer y evolución.

Se ve acá que la filosofía y el ser humano están implicados vitalmente, mas que aquella implicación responde a una triple dimensión del hombre, o más bien de la inteligencia, las que lo conducen a otras tres formas distintas de intelectualidad, la que se ejercitará dependiendo de cada época y persona, jugándose, al fin, el „para qué” de la inteligencia y de la vida<sup>51</sup>:

Filosofía como “saber”, desplegará el sentido predominantemente contemplativo de la inteligencia, una inteligencia teórica: „La inteligencia es para saber, y el saber es un valor en sí que da el supremo valor a quien se dedica a él. De este saber se desprenderán forzosamente influjos, incluso sobre la configuración de la ciudad y, desde luego, de la vida de los ciudadanos”<sup>52</sup>. La filosofía como “dirección del mundo y de la vida” pertenece a un sentido activo y rector de la inteligencia, una inteligencia práctica, una actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aún 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 direcciones del saber, al tiempo que la dirección no podría ser realmente dirección sin el debido saber”<sup>53</sup>.

La filosofía como “forma de vida”, entonces, corresponde a un sentido de la inteligencia como inteligencia histórica; que a su vez es una inteligencia situada, “es decir una inteligencia que sabe que no puede entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su to-

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ibidem.*

alidad”<sup>54</sup>. De esa forma, supone a la realidad como histórica, y por tanto, sólo un *logos* histórico y dinámico puede dar razón de ella.

De estas tres formas de inteligencia humana (teórica, práctica e histórica), Ellacuría resalta el hecho de que estén implicadas de tal manera<sup>55</sup> que sólo reforzando al máximo su triple dimensión, se podría alcanzar la forma suprema de intelectualidad y la forma más perfecta de filosofía<sup>56</sup>; pues “inteligencia y filosofía están directamente relacionadas”, y según cómo sea la forma última de la inteligencia, será también la forma en que se llevará a cabo la vida intelectual en cada persona, en cada sociedad y en cada época.

La inteligencia, sin más, cobra entonces una vital importancia, pues además de lo ya planteado, Ellacuría ha heredado de Zubiri una versión que, si bien puede expresarse de las tres maneras que hemos descrito, se relaciona directamente con el sentir, y esto, de una manera tal, que sólo en su estricta unidad puede aprehender la realidad. El entender es, entonces, un modo de sentir y el sentir un modo de entender<sup>57</sup>. Con ello además se negaría toda posibilidad de dualidad como la que sobrepone (o antepone) a una de la otra, separando y estratificando grados de acceso a la realidad. Que la sensibilidad sea el acceso a la realidad verdadera, no es puesto en “duda” como lo hicieron tantos racionalistas modernos; y es que la cuestión para Zubiri y Ellacuría es clara: que la aprehensión de la realidad sólo puede ser entendida y pensada si es sentida, cuestión que, además, hace que la formalidad de la realidad esté realmente presente, y no sólo conceda la complicación del contenido (como lo hicieron los empiristas), pues ésta nos muestra “los distintos y complejos modos de entender”<sup>58</sup>, que son modos propios y no ya un *de suyo* vacío y abstracto.

Es por ello que podemos relacionar la triple definición de filosofía con tres modos distintos de entender, pues no existe un único modo de acceso a las cosas, como intelección sentiente, dada la diferencia de las funciones de los órganos que tiene nuestro cuerpo humano; así, nos recuerda Ellacuría que “no sólo ofrece contenidos propios (colores, sabores, frío, calor, etc.) sino modulaciones propias de la formalidad de realidad. Me presenta la realidad de modo distinto (ante mí, en, hacia, etc). De suerte de que si se carece radicalmente de un sentido, se carece de un modo específico de intelección, y no sólo de un contenido específico”<sup>59</sup>. Y es a tra-

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> „El saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción”. *Ibid.*, p. 60.

<sup>56</sup> Sobre algún tipo de ordenamiento jerárquico dirá que dependerá del caso y de la época en que se den.

<sup>57</sup> I. Ellacuría, *La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente*, en *Escritos filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001, p. 310, Impreso originalmente en *Razón y fe*, vol. 203, n° 995, Madrid 1981, pp. 126–139.

<sup>58</sup> *Id*, *Filosofía y política...*, p. 60.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

vés de estos modos desde donde surge la mayor riqueza de aprehensión de la realidad, pues a través de ellos se pone en ejercicio la propia realidad verdadera, que abarca en ella la “trascendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la respectividad mundanal que es el ser. Por el sentir intelectual no sólo estamos abiertos a la realidad y al ser, sino impulsados irresistiblemente a navegar sin fin por todo tipo de realidad y toda forma de ser”<sup>60</sup>.

La filosofía entonces en su saber, dirección y acontecer, se sitúa en la realidad de la manera más omnicomprensiva que puede alcanzar la inteligencia humana, cuestión fundamental para la constitución de cualquier empresa filosóficas y en especial para una que, concretamente, no quiere dejar de lado ningún “mundo de vida”, como desde antaño se ha hecho con parte importante del planeta. Y de esto entonces se trata la filosofía; y a la pregunta sobre el “para qué” daremos respuestas con las formas de comprensión por medio del sentido, pues con ello se reafirma el desafío de tantos de volver a encender la llama de la inteligencia humana que alguna vez situó al hombre en el lugar central del cosmos, con todas las consecuencias que esto tuvo, empero, como hemos visto, se ha ido aplastando de tal manera que sólo parece preciso hoy en día hablar de muerte y dominación.

### A MODO DE CONCLUSIÓN

Los términos que aquí se han referido constituyen una pieza clave para comprender de manera holística la relevancia de Ignacio Ellacuría como persona, rector de la UCA, sacerdote, teólogo, político, filósofo, pensador, en general. Pues nuestro propio autor es respuesta a la pregunta acerca del para qué de la filosofía, es respuesta que enseña que el que filosofa radicalmente, de forma seria, no lo hace simplemente por filosofar, y el que busca la verdad, no lo hace solamente por la verdad. Hoy en día, más que nunca se hace necesario discutir estas cuestiones, y quizá sólo así puedan permanecer abiertas escuelas de humanidades, que perecen diariamente bajo los anaqueles polvorientos, que un día sostuvieron los importantes cuestionamientos propios de cada época.

Comenzar por el sentir, por sentir el mundo, es, entonces, una primera pista (la del rescate de la materialidad de la realidad humana, el enfrentarnos al incómodo tema de lo “material”), pero desde ésta dando un paso más allá, hacia la recuperación de la historia, y más aún, de la realidad histórica, que es pues el punto de partida para un filosofar en clave de liberación; dicho de otro modo, y con palabras de González, la filosofía de la liberación en Ellacuría “consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia don-

---

<sup>60</sup> Id., *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 477, San Salvador 1988, p. 649.

de se actualizan las máximas posibilidades de lo real, [y] en concreto, la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad”<sup>61</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

### De Ellacuría

- Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, en I. Ellacuría, *1930–1989 Escritos Filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001. Reimpreso originalmente en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA) n° 421–422, San Salvador 1983, pp. 965–982.
- El objeto de la filosofía*, „Revista de Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 396–397, UCA editores, San Salvador 1981, pp. 963–980. Reimpreso en *Veinte años de historia en el Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, p. 63–92, en *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Colección Universitas Philosophica, Santafé de Bogotá 1992, pp. 63–88, y en *Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, pp.17–42.
- Filosofía de la Realidad Histórica*, Editorial Trotta, Madrid 1991.
- Filosofía ¿para qué?*, „Abra” 1976, n° 11, pp. 42–48; y su traducción inglesa: *What is the point of philosophy?*, „Philosophy and Theology” 1997, vol. 10, n° 1, Marquette University, pp. 3–18.
- Filosofía y Política*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 284, UCA editores, San Salvador 1972, pp. 373–386. Reimpreso en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 47–61, y en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá 1994, pp. 69–84.
- Función liberadora de la filosofía*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 435–436, UCA editores, San Salvador 1985, pp. 45–64. Reimpreso en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989)*, t. 1, UCA editores, San Salvador 1991, pp. 93–121; en I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Editorial el Búho, Bogotá 1994, pp. 85–114.; y en I. Ellacuría, *Ignacio Ellacuría el hombre, el pensador y el cristiano*, Ediciones EGA, Bilbao 1994.
- La nueva obra de Zubiri: inteligencia sentiente*, en *Escritos filosóficos*, t. 3, UCA editores, San Salvador 2001. Impreso originalmente en *Razón y fe*, vol. 203, n° 995, Madrid 1981, pp. 126–139.
- La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, en „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 477, San Salvador 1988.

### Otros autores

- Adorno Theodor, *Wozu noch Philosophie (Para qué todavía la filosofía)*, en *Eingriffe*, Edition suhrkamp Frankfurt, 1963.
- Badiou Alain, *La filosofía como repetición creativa*, „Revista electrónica Postcapital” 2009, en: <http://www.postcapital.org/2009/04/21/la-filosofia-como-repeticion-creativa-alain-badiou/>. Vigente en septiembre de 2010 (Traducción de Leandro García Ponzó).
- González Antonio, *Aproximación filosófica a la obra de Ignacio Ellacuría*, „Revista Estudios Centroamericanos” (ECA), n° 505–506, UCA editores, San Salvador 1990.
- González Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid 1997.
- González Antonio, *Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales* en: <http://www.praxeologia.org/fccss.html>. Vigente en septiembre de 2010.

<sup>61</sup> A. González, *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría...*

- Habermas Jürgen, *¿Para qué aún filosofía?*, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Editorial Tecnos, Madrid 1982 (Traducción de José María Cabañes). Impreso originalmente en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1973.
- Heródoto *Historias*, Biblioteca Clásicos Grecolatinos, 2006 (Traducción de María Rosa Lida de Malkiel).
- Lanceros Patxi, *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2006.
- Molina Carlos; *Ignacio Ellacuría: filosofía y liberación en América Latina*, en <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/web/admin/files/1201492447.pdf>. Vigente en septiembre de 2010.
- Samour Héctor, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Editorial Comares, Granada 2003.
- Zubiri Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editorial Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1974.

## RESUMEN

El presente artículo trata de describir la problemática de la vigencia de la filosofía, que surge en medio de nuestra post modernidad. La pregunta acerca de la necesidad de pervivencia de la misma es interrogación que muchos pensadores se han hecho, con el fin de dar sentido al quehacer que les ocupa, y que tantas luces encendió en distintos momentos de la historia; entre estos pensadores, el filósofo vasco salvadoreño Ignacio Ellacuría Beascochea, quien vivió entre Europa y América Latina, y conoció muy bien las necesidades de un mundo con escasas de sentido y de libertad. Por ello, este trabajo tiene como objeto mostrar una opción por la filosofía y por el filosofar, desde la actitud crítica que caracterizó su proyecto de liberación, y dar luces a la situación presente que enfrenta una crisis del pensamiento, comprometiendo la propia definición e intención de la filosofía, y con ella, la cuestión del valor y el sentido de la vida. En consecuencia, propondremos una definición de filosofía que es, además de saber sobre conceptos, de lo que son las cosas, una opción política, práctica, y forma de vida. De esta manera, Ellacuría la renombra, pero sin olvidar la historia que la ha venido constituyendo. Pues en sus orígenes, ya fue lo que ella siempre ha debido ser, es decir: búsqueda incesante por la verdad de la realidad.

**Palabras claves:** Filosofía, liberación, posmodernidad, crisis del pensamiento, muerte de la filosofía, Sócrates, inteligencia.

## SUMMARY

In this article there is an attempt to analyze the validity of philosophy in our postmodern times. Many thinkers ask themselves questions about the necessity of its survival – to make sense of their work, among them – a Salvadorean philosopher of Basque origin Ignacio Ellacuría Beascochea. Living between Europe and South America, he knew well the needs of the world that lacks sense and freedom. This article describes options for modern philosophers and philosophizing due to the critical conception that defines his project of liberation and makes clear today's situation of evident crisis of thinking through questioning the author's own definition and philosophical tasks, and by them – the question of sense and value of life. So we propose the definition of philosophy that is not only a kind of knowledge that deals with understanding of things, but also a certain form of life, political and practical options as well.

**Key words:** philosophy, liberation, postmodern, crisis of thought, death of philosophy, Socrates, intelligence.

## STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą przeanalizowania problemu żywotności filozofii w epoce postmodernizmu. Pytanie o potrzebę jej przetrwania zadawało sobie, w celu nadania sensu swoim działaniom, wielu myślicieli, wśród nich salwadorski filozof pochodzenia baskijskiego, Ignacio Ellacuría Beascochea. Żyjąc pomiędzy Europą a Ameryką Łacińską, bardzo dobrze poznał potrzebę ubogiego świata odnalezienia sensu wolności. Praca niniejsza ma zaprezentować opcję dla filozofii i filozofowania wynikającą z krytycznej postawy, która charakteryzowała projekt Ellacurii, niosący wyzwolenie, oraz naświetlić obecną sytuację dającego się zauważyć kryzysu myślenia, poprzez wzięcie pod rozwagę własnej definicji autorki i zadań stojących przed filozofią, a tym samym kwestii sensu i wartości życia. W ostatecznym rozrachunku proponujemy zatem definicję filozofii będącą nie tylko formą wiedzy odnoszącej się do pojmowania rzeczy, ale także pewną formą życia oraz opcją polityczną i praktyczną.

**Słowa kluczowe:** filozofia, wyzwolenie, postmodernizm, kryzys myśli, śmierć filozofii, Sokrates, inteligencja.