

La realidad nunca traicionada

Nativitat Senserrich y Morata

Departamento de Filosofía Teorética y Práctica
Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona
Barcelona, España

Abstract

The purpose of this paper is to reflect about a portion of the correspondence between Ellacuría and Zubiri in order to establish a foundation for articulation of thought of the Jesuit based on his reception of Zubiri's thought, and their relationship. For Ellacuría philosophy was always something very serious, something that required a disciplined exercise in search of impeccable intellectual rigor. Following these criteria he laid the foundations of what was supposed to represent a new Christian philosophy that was in full harmony and consistency with Latin American reality. We could summarize the center of his intellectual concerns, his intellectual project. But it is something else. This article seeks to show, on one hand, something of the meaning of philosophy and life, and on the other hand, to assert the importance of the philosophy of religion as a discipline or field of philosophy, one that can access the keys to many of the conflicts pressing upon our century. This is important because without thinking how can action be developed? Philosophy and life show that life is religated, and it is through religación that theology is done in the passionate desire to give consistent voice to religated reason. This is the common ground of Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría; teacher and student. Both epitomize consistency and accuracy; and for both intellectual passion becomes life and how you always pay a price for that consistency when there is no possibility to buy what is not for sale.

Resumen

El objeto de este trabajo es reflexionar alrededor de una parte de la correspondencia entre Zubiri y Ellacuría a fin de poder establecer las bases de la articulación del pensamiento del jesuita a partir de la recepción, por su parte, del pensamiento y de su relación con Zubiri. Para Ellacuría la filosofía fue siempre algo muy serio, algo que requería de un ejercicio disciplinado a la búsqueda de una impecable rigurosidad intelectual. Siguiendo estos criterios acabó construyendo las bases de lo que habría de representar una nueva filosofía cristiana que estuviera en plena sintonía y coherencia con la realidad latinoamericana. Así podríamos resumir el centro de sus preocupaciones intelectuales, su proyecto intelectual. Sin embargo es algo más. Este artículo quisiera mostrar, también, por un lado algo del significado del binomio filosofía y vida y por otro lado, reivindicar la importancia de la Filosofía de la Religión como disciplina, o ámbito de la Filosofía, privilegiado para poder acceder a las claves de muchos de los conflictos que urgen, que están apremiando a nuestro siglo a pensar, por que sin pensamiento ¿cómo va a elaborarse la acción? Pensar de forma significativa, desde dentro y para adentro. Del binomio filosofía y vida, la vida se religa, es religación y religación que se hace teología en el deseo apasionado de dar voz coherente a la razón religada. Es este el lugar común de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría; maestro y alumno; a mi entender epítomes ambos de coherencia y rigor; de pasión intelectual que se hace vida y de cómo siempre hay que pagar un precio por esa coherencia cuando no hay posibilidad de comprar aquello que no está en venta.

Escribir sobre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría representa para mí, siempre, un reto íntimo porque aprendí a comprenderle durante mi investigación doctoral y significó un auténtico hito vivencial. En mi vida y en mis intuiciones hay un antes y un después de conocer, comprender y reflexionar a ambos. Quisiera en este artículo recordarlos a ambos en el hoy de mis pensamientos. El objeto de este trabajo es reflexionar alrededor de una parte de la correspondencia entre Zubiri y Ellacuría a fin de poder establecer las bases de la articulación del pensamiento del jesuita a partir de la recepción, por su parte, del pensamiento y la relación con Zubiri.

Los citas¹ de Zubiri y Ellacuría pertenecen a una serie de textos y correspondencia inédita de él que aparecieron en la Revista ECA de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, concretamente en el número 577-578 correspondiente a los meses de noviembre y diciembre de 1996. Por ello, ya queda dicho aquí y por ello no aparecerá ninguna nota al pie en referencia a los textos citados ya que todas ellas serían idénticas.

Para Ellacuría la filosofía fue siempre algo muy serio, algo que requería de un ejercicio disciplinado a la búsqueda de una impecable rigurosidad intelectual. Siguiendo estos criterios acabó construyendo las bases de lo que habría de representar una nueva filosofía cristiana que estuviera en plena sintonía y coherencia con la realidad latinoamericana. Así podríamos resumir el centro de sus preocupaciones intelectuales, su proyecto intelectual. Desde el principio fue consciente de los muchos problemas que contenía la expresión *filosofía cristiana* hecho que puso de manifiesto en un escrito de los años 60 titulado *La problemática de una filosofía cristiana*. Sin embargo, es importante poder ver como se expresaba él en referencia a esta problemática:

Con ocasión del centenario de la muerte de San Agustín (1.500) surge la pregunta de si Agustín es filósofo, y, más

en general, si es posible una filosofía cristiana o tan solo una *weltanschauung* o una sapientia cristiana. Brehier concluye... que nunca ha habido filosofía cristiana, y que el cristianismo en cuanto tal no ha influido en la filosofía. Le responde Gilson que la filosofía occidental es lo que es gracias al cristianismo.²

Respecto a la recepción de esta polémica en el mundo intelectual católico Ellacuría dice lo siguiente:

... se centra más en el segundo término: lo que es la fe cristiana y su influjo sobre lo que ya sabe de la filosofía y de sus exigencias. Según Heidegger, la pregunta sobre el ser no irrumpe mientras se está en la seguridad y en la comodidad. El que cuenta con la fe de la Biblia no puede preguntar auténticamente, porque tiene la respuesta antes que la pregunta sin dejar de ser creyente. Por tanto, no es posible un filosofar cristiano...³

Podríamos definir a la filosofía cristiana como aquel pensamiento filosófico desarrollado íntegramente por cristianos convencidos. De modo que el auténtico problema reside en determinar que es un filósofo cristiano. Éste sería aquel pensador que pudiera distinguir entre el orden del saber y el orden de la fe, así como aquel que reconociera las causas naturales aunque encuentre en la revelación cristiana una luz para iluminar a la razón. Aunque esto sea claro y simple la definición de las características de un filósofo cristiano resultan problemáticas a la vez que discutibles. En un texto que se cree escrito en los años 50, con toda probabilidad, Ellacuría escribió:

... ¿Qué mueve el cristianismo a acercarse y aprovecharse de lo natural, de lo profano, de lo que, al parecer, no es formalmente cristiano? Y si se quisiera complicar más el asunto, todavía pudiera presentarse esta otra pseudo-pregunta que tanto los filisteos de un

lado como los del otro insinúan arteramente como hipócrita inocencia: ¿es que el cristiano no tiene suficiente con su cristianismo como respuesta intelectual y como actitud vital?⁴

La respuesta intelectual y la actitud vital no son suficientes para Ellacuría, creencia que para él se subsume a Santo Tomás a quien admiraba profundamente por su audacia intelectual. En los años que transcurrieron a partir de 1955, Ellacuría tomó *partido en el llamado movimiento neo-tomista que propugnaba la vuelta a un pensamiento católico tomista* a partir de la síntesis entre la filosofía de Santo Tomás y los descubrimientos de las ciencias y de las filosofías de Kant y Heidegger. Las figuras más prominentes en esos años del neo-tomismo eran el Cardenal Mercier, que fundó la escuela de Lovaina y Marechal. En España destacó el que fuera maestro de Zubiri, Juan Zaragüeta. En este contexto, él buscaba y creía posible encontrar elementos comunes entre la filosofía tomista y las filosofías contemporáneas. Ellacuría pretendía la síntesis entre tomismo y modernismo. De hecho, su admirado Santo Tomás había hecho lo mismo cuando intentó armonizar su pensamiento con las filosofías de Aristóteles y Averroes. Ellacuría se expresa como sigue en otro texto inédito en junio de 1958:

Urgentemente se precisa captar y decir lo que de positivo tienen los modernos, no de corrida y con la prisa de añadir inmediatamente un pero adversativo y destructor, sino con ánimo abierto de buscar lo valioso aún entre actitudes y expresiones que admiten un doble sentido...⁵

En esta etapa se consideraba un partidario de la filosofía perenne, un escolástico. Sin embargo, ya aquí su postura es de una gran apertura lo cual le coloca, en ese medio, como un heterodoxo. A propósito de un texto redactado por Peccorini *El ser y los seres* en 1961 que se presentaba fiel a las posturas tomistas, Ellacuría escribe:

El haberse entretenido demasiado en la

discusión minuciosa contra el suarecismo le ha hecho presentar un tomismo exacerbado y poco actual. De todos modos, se ha metido en un terreno en el que es imposible co-filosofar en Centroamérica, donde sería una pena que la filosofía comenzara siendo discusión escolástica. Tal vez, el autor haya proyectado demasiado su propia y personal formación y preocupación filosóficas en un ambiente cuyo tono existencial es ciertamente distinto. Esto no obsta a que el autor le sea permitido y aun obligado tener su específica interpretación del ser ni a que se le niegue contacto con el tomismo contemporáneo. Con todo, creo sinceramente que una predisposición personal le empuja a interpretar conforme a sus esquemas aun a los tomistas contemporáneos, desposeyéndolos así de lo más original en ellos.⁶

Centrándose en el tema de Centroamérica y la filosofía escribe:

¿Puede ser entonces el tomismo con su forma y sus específicos contenidos filosóficos una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica?⁷ La pregunta es desaforada y a su respuesta no se van a aportar aquí sino unas posibles directrices, las más de ellas negativas. Desde luego no, si se trata de un tomismo intemporal y repetitivo, es decir, un tomismo que ni siquiera reproduce el valor filosófico de su origen, sino tan solo la inteligencia de sus fórmulas. Hay que añadir inmediatamente que, si el tomismo ha sido solo eso en muchas partes y tiempos, no tiene por qué serlo y de hecho no lo es hoy en varios pensadores, auténticamente tomistas, auténticamente pensadores y auténticamente contemporáneos.⁸

El movimiento tomista y neo-escolástico era, en ese momento, en que lo vivió Ellacuría una postura muy de avanzada, dada la situación de una Iglesia Católica muy conservadora que en ese momento estaba preocupada atacando al modernismo, lo moderno y lo que en relación se mantuviera en ambos. Su pensa-

miento hasta aquí ya nos muestra un Ellacuría radical, a la vanguardia de los movimientos intelectuales de la Iglesia. Parece ser que para él no era incompatible servir a la Iglesia, ser radical de varias maneras y vivir y estar de acuerdo con los tiempos. Ignacio Ellacuría creyó encontrar en el pensamiento de Ortega y Gasset una filosofía susceptible de poder formar parte de su síntesis. Algunos especialistas creen que intentó cristianizar a Ortega intentando dar con lo más esencial de su pensamiento. Más concretamente y como indica el título de un trabajo redactado en esos mismos años *Posibilidad y modo de aproximación de la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna*, hacer compatible el pensamiento de Ortega con la filosofía escolástica. Sin embargo, tal proyecto se irá desvaneciendo en la medida en que Ellacuría conozca el pensamiento de Zubiri, en el que encontrará mucho más vitalismo del que creyó hallar en Ortega. En esa obra encontró el *plus* de realidad que le faltaba para que su proyecto intelectual fuera viable en Centroamérica. Únicamente la vida, anclada en la realidad, podría renovar el pensamiento filosófico cristiano. La crítica que Ellacuría hace al escolasticismo es la falta de radicación vital en la vida misma, el sentido vital. Todo ello estaba en plena sintonía con su espiritualidad de aquel momento.

Paralelamente Ellacuría se planteaba la posibilidad de poner límites a los existencialismos y en esos términos pensó en Zubiri. Lo que había leído de él en NHD le había gustado y creyó que su tesis doctoral le daría un espacio apto para discernir en qué medida el pensamiento de Zubiri podía acotar los vitalismos y existencialismos⁹. En una carta de Ellacuría a su vice-provincial se expresa como sigue con relación a la primera vez que vio y habló con Zubiri, el 8 de septiembre de 1961:

Le dije sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial. Zubiri sonrió y dijo que efectivamente ese había sido el intento de su obra.¹⁰

Se aprecia con claridad que la síntesis que Ellacuría pretendía pronto se desvanecerá a partir de ese primer contacto. Volvió a tener la segunda entrevista con Zubiri el 2 de agosto de 1962. En diciembre de aquel mismo año aparecía publicada SE y el 27 de enero de 1963 Ellacuría le envía una carta entusiasmada a Zubiri de la que reproduciré algunos fragmentos. En ella se ve como esta obra le hace pensar en la auténtica posibilidad de una nueva filosofía cristiana, trans-escolástica y trans-tomista:

...le quería agradecer su libro por lo que tiene de servicio no sólo a la filosofía y no sólo a la verdad, sino, sobre todo, por lo que tiene de servicio al cristianismo y por lo que tiene de servicio a la Verdad. Yo lo siento así y así se lo digo sin limitación alguna ... Lo que me pasó fue que el libro fue un deslumbramiento en un terreno en el que me parecía que ni yo cabría en el deslumbramiento ... Yo creo que los formados en la escolástica tendían a pensar que lo que usted les podría dar de avance y profundización estaría en un terreno no todavía cubierto por ella, el terreno de los existencialismos, historicismos y vitalismos ...; en el mejor de los casos pensaban que usted iniciaría una síntesis y no un mero conglomerado, entre la filosofía clásica y la filosofía última ... El asombro ha sido, entonces, que usted ha dado todo esto de una forma superior, como quien da una solución no al problema mal propuesto, sino a un problema que luego habría que replantear... Desde luego no se dirá que su filosofía, ni aún siquiera su filosofar, sea aristotélico, ni escolástico. Yo diría que es más bien un mea-aristotelismo y tras-escolástico... ni en la técnica, ni en los resultados de su pensamiento. Y esto para nuestros tiempos balbucientes, nebulosos e inacabados es ya un valor de primera línea. Pero la escolástica en los escolásticos de hoy no tiene de ordinario las cualidades que le son propias sino de una manera que yo llamaría prestada y no originalmente creado-

ra. Esas cualidades en usted dan permanentemente la impresión de absoluta originalidad creadora. La prueba mejor está en los resultados: allí donde la escolástica se ha detenido en sus soluciones..., usted va delante en presentar más realidad -no solo realidades- y en presentarla en su ser positivo.¹¹

El mes de marzo de 1963 volvió a visitar a Zubiri y en una carta dirigida a su vice-provincial dice lo siguiente:

... él conoce en concreto el movimiento neo-tomista alemán, pero sabe que está influido por el trascendentalismo de Marechal y la tendencia a lo ontológico de Heidegger. Yo le dije que en muchas cosas de fondo, más como orientación que como resultado, iban a reconocerle sus aportes, que a mí me parecen más originales, más profundos y metafísicos que los de ellos, personalmente juzgo que no hay comparación entre lo que supone el pensamiento de Zubiri, que seguramente merecerá consideración aparte y renovación en filosofía y lo que puede suponer un Lotz, Brunner, Sieverth, Coreth y compañía.¹²

Ellacuría al contrario que muchos vio en SE una superación radical del escolasticismo y del neo-tomismo. Le propuso el primer esquema de su tesis doctoral¹³ en marzo de 1963, en la misma carta que antes cité, explica:

El tema que le propuse a Zubiri como tesis era el de la principalidad de la esencia frente a la presunta principalidad de la existencia, lo cual me permitiría familiarizarme con algún existencialista serio, y frente a la principalidad del ser lo cual me obligaría a meterme con el tomismo alemán hoy. A él le encantó el tema, porque considera que es la continuación de su libro. Que no ha desarrollado suficientemente y me dijo que volvería a repensarlo mientras fuera escribiendo mi tesis.¹⁴

De 1967 al 1972 el proyecto de Ignacio Ellacuría en cuanto a renovar la filosofía cristiana sufrirá una evolución ya que

se trasladará de un pensamiento estrictamente filosófico y cristiano a un pensamiento teológico que tendrá como núcleo la liberación y la revolución, así como un trayecto hacia la llamada Teología Política. Conviene, por tanto, prestar una atención especial a ese periodo vital para él, en cuanto se produjo una transformación intelectual. Todo ello no debe ser concebido en términos de ruptura total a pesar de que la transformación le lleva del ámbito filosófico al ámbito teológico. Sin embargo, creo que podemos mostrar como a un nivel profundo no hay tanta transformación ni ruptura, ya que en el fondo lo que siempre pretendió fue servir intelectualmente a la Iglesia. Durante este periodo trabajó mucho con y sobre Zubiri. A partir de su tesis doctoral, ente los años 1964 y 1967 redactó siete artículos en la línea de su tesis. A pesar de tanta dedicación a la obra zubiriana, Ellacuría nunca fue asistente de Zubiri. La dedicación vino dada por el temor a que el filósofo falleciera antes de haber podido dar a conocer su pensamiento más maduro, ciertamente también porque consideraba esta filosofía como de una importancia capital en el pensamiento contemporáneo. Siguiendo esta línea en el año 1968, un mes antes de que diera comienzo la famosa conferencia de obispos latinoamericanos en Medellín, Ellacuría dictó un curso en esta misma ciudad, sobre la *Teología de la Revolución*. De hecho, Zubiri le escribe una carta significativa y de mucha importancia de la que citaré un fragmento que me parece profundamente esclarecedor:

Tiene usted en sus manos la redacción de mi curso sobre El problema del hombre. Desearía que a su publicación (firmada por ambos) siguiera la de algunos otros. A mis años es la única manera de dar cima a mi labor, usted lo sabe tan bien como yo. Con este fin, la Sociedad de Estudios y Publicaciones (que le cuenta ya como perteneciente a ella) le incorporaría definitivamente a su seno para trabajar conmigo, financiando su viaje, etc. Si sus superiores le autorizaran a continuar su ministerio

en El Salvador con la estancia de unos meses en España (por ejemplo desde agosto hasta febrero, o cosa similar).¹⁵

A partir de 1967 Ellacuría no volverá a dedicarse a la filosofía hasta que en 1985, escriba el artículo *Función liberadora de la filosofía*, donde decía cuales deberían ser las características de una auténtica filosofía cristiana:

... aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia, que es la cruz como esperanza y liberación.¹⁶

Es esencial colocarse en términos de autonomía suficiente para poder realizar una crítica de las instituciones o verdades inmutables de la Iglesia. En este mismo sentido, Ellacuría nos dice:

El buscar lo cristiano de la filosofía por el camino de la coincidencia dogmática o de la sumisión a la jerarquía eclesial va en contra de la naturaleza misma de la filosofía y ha resultado estéril para ella, la filosofía cristiana así entendida, como la filosofía marxista de homóloga estructura, son las mejores pruebas no sólo de la esterilidad intelectual de ese modo de concebir la cualificación de una filosofía, sino muchas veces del cambio de signo de la función esencialmente liberadora, en función esencialmente controladora y dominadora al servicio de lo que se considera como verdad inmutable o como estructura institucional intocable.¹⁷

Se halla ya la idea de una filosofía concebida como filosofía liberadora o concebida desde una óptica liberadora. Por tanto, se puede afirmar de una forma más consistente que el proyecto de establecer las bases para una nueva o renovada filosofía cristiana era mucho más para Ellacuría que un proyecto juvenil. La Iglesia y el mundo estaban cambiando rápidamente y sus intereses intelectuales siempre se adaptaron a la realidad a la que nunca traicionó. El Concilio Vaticano II (1965), la elección del Padre Arrupe y la carta que en diciembre de 1966 éste envió

a los provinciales de América Latina pidiendo a los jesuitas *una opción más clara por los pobres* constituyeron probablemente los tres elementos coyunturales que influyeron en el proyecto filosófico-teológico de Ellacuría. Seguidamente presento un fragmento que puede clarificar su postura más madura:

... (hay que buscar) la auténtica humanización de los hombres impedidos especialmente por la miseria y por determinadas estructuras... Ahora bien, donde quiera haya ese trabajo por el desvalido, por el injustamente tratado... hay un trabajo típicamente cristiano.¹⁸

El 15 de agosto escribe una carta a Zubiri en la que le comenta que ha dado un curso sobre *Teología de la Revolución* y uno sobre *Antropología zubiriana*. Los esquemas de ambos cursos se conservan y en ellos destacan la amplitud, la profundidad y la radicalidad. Los ejes del esquema son los siguientes: análisis filosófico del concepto de *revolución*; el carácter moral de las revoluciones; el análisis de la revolución soviética, cubana y negra de los años 60 en EEUU y el análisis de la situación de injusticia y miseria de América Latina.

La Teología de la Revolución ha sido considerada por especialistas como José Comblin como *la primera contribución de las iglesias latinoamericanas al pensamiento cristiano*. Podemos considerarla, en este sentido, como el antecedente más directo de la Teología de la Liberación. Ellacuría la llegó a definir en uno de sus cursos como el sometimiento de la revolución al *logos* teológico a fin de poder analizar el tema desde la perspectiva del Dios cristiano. Podría considerarse como un estudio de las revoluciones latinoamericanas desde el punto de vista del Evangelio. A partir de 1968 Ellacuría disponía ya de un proyecto intelectual maduro que, por sí mismo, constituía una de las posturas más avanzadas de la Iglesia en aquellos momentos. No creo que se pueda hablar de ruptura en Ellacuría entre filosofía y teología sino más bien de integración de una compleja triada *realidad-filosofía-teología*; es decir,

una Filosofía de la Religión que le permitirá una postura crítica, así como le mantendrá perpetuamente en una plataforma de observación de las injusticias, de las desigualdades¹⁹. En ella, es posible analizar los hechos en términos de transformación y continuidad. Insisto en el hecho de que Ellacuría siempre pretendió servir a la Iglesia en la búsqueda intelectual y rigurosa de una nueva filosofía cristiana. Una Iglesia que para él no se identificaba necesariamente con la jerarquía, sino genuinamente con la Iglesia de Cristo. En su vida constatamos que él creía, no tanto que desde la filosofía no fuera posible servir a la Iglesia, entendiendo a ésta desde el término Pueblo de Dios, sino que debía hacerse insertando, religando, fuertemente la filosofía y la reflexión teológica a las más crudas realidades latinoamericanas.

Creo que toda su reflexión, su vida y su obra intelectual están marcadas por un objetivo centralmente filosófico fundamentado en el pensamiento zubiriano, lo cual no le impidió que este objetivo tomara cuerpo en investigaciones políticas, económicas y sociales que implicaban necesariamente reflexionar teológicamente sobre el hecho de las revoluciones sociales en América Latina. A principios de 1972 en Madrid dictó una ponencia acerca del tema general de *Filosofía y Política*, en el marco de un ciclo de conferencias, en ella expresaba la necesidad de pasar de una *filosofía de lo político a una filosofía política* en la cual pudieran tener cabida tratamientos específicos sobre, *la ley, la autoridad, la guerra, el derecho a la rebelión, un pensar efectivo desde la más concreta situación real y sobre la realidad más total y concreta*. Esto significaba para él una implicación *que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real sino es absolutamente concreta*. Siempre creyó que el pensar sobre situaciones concretas no era más que el primer paso del proceso filosófico ya que, en última instancia la condición de posibilidad de este pensar era acceder a lo más real de la realidad, tal como había aprendido perfectamente de Zubiri.

La totalidad de lo real no está dada, hay que hacerla y únicamente *en y desde* este hacer se puede descubrir más perfectamente el carácter más real de la realidad misma. Ellacuría se exigió siempre a sí mismo una profunda dedicación y una técnica de captación de la realidad, a fin de que la contribución a esa *efección* de la realidad y a esa iluminación fueran estrictamente filosóficas. Lo más real de la realidad es, según sus propias palabras, redactadas en un texto de 1980 titulado *El objeto de la filosofía*, la realidad histórica. El objeto de la filosofía según Ellacuría ha de pretender ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y cobra su última realización por la historia y en la historia. Son en última instancia los análisis filosóficos de realidades concretas el instrumento que permitía al filósofo acceder al objeto último de la filosofía, la realidad histórica que era tal como él creía estricta metafísica.

La historia es forzosamente política. No significa esto 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... Efectivamente, allí donde entran a una la actualización, no puede menos que ocurrir que la politización también metafísica de la realidad –en sentido metafísico– de esa actualización, y consiguientemente de una reflexión última, total y concreta sobre esa realidad.²⁰

La filosofía madura de Ellacuría tiene como concreción fundamental la realidad histórica. Para terminar esta reflexión afirmar que se hacen urgentes a la vez que necesarios para el pensamiento contemporáneo investigaciones más concretas acerca de la evolución de la filosofía de Zubiri y Ellacuría así como la recepción que su vida y su obra han tenido en Europa. También creo fundamental continuar con los estudios sobre Filosofía de la Religión

tal y como Zubiri expresó que constituyen hoy un marco privilegiado para poder en-

tender muchos de los conflictos más cruciales de este nuestro siglo.

Notas

- 1 Valdés Valle, R: "La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría" en ECA (1996) Vól. 51 Núm, 577-578 Nov-Dic. pp 1029-1047. La revista ECA es una publicación de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
- 2 *Ibid.*, p. 1029.
- 3 *Ibid.*, p. 1030.
- 4 *Ibid.*
- 5 Respecto a esta expresión "... una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica?" Ellacuría se está refiriendo a un pensamiento filosófico que pueda conectar con la realidad en la praxis. En este pensamiento que lograra finalmente articular y sistematizar la realidad tal y como Zubiri la entiende se convertirá en eje vertebrador de su filosofía que es a la vez teología y Teología de la Liberación. Recomendando para profundizar en todo ello la lectura de los textos de Ellacuría que forman parte de *Mysterium Liberationis*. Concretamente " Historicidad de la salvación cristiana", y "Utopía y profetismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I (I. Ellacuría y J. Sobrino coeditores) Madrid: UCA y Trotta, 1990, pp. 323-372, y 393-442 respectivamente.
- 6 Valdés Valle, R., *op. cit.*, p. 1031.
- 7 Respecto a esta expresión "... una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica?" Ellacuría se está refiriendo a un pensamiento filosófico que pueda conectar con la realidad en la praxis. En este pensamiento que lograra finalmente articular y sistematizar la realidad tal y como Zubiri la entiende se convertirá en eje vertebrador de su filosofía que es a la vez teología y Teología de la Liberación. Recomendando para profundizar en todo ello la lectura de los textos de Ellacuría que forman parte de *Mysterium Liberationis* . Concretamente " Historicidad de la salvación cristiana", y "Utopía y profetismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I (I. Ellacuría y J.Sobrino coeditores). Madrid, UCA y Trotta, 1990, pp. 323-372, y 393-442 respectivamente.
- 8 Valdés Valle, R., *op. cit.*, p. 1040
- 9 Respecto a poner límites a vitalismos y existencialismos recomiendo la lectura de *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza* de Zubiri en donde se ve con claridad, a mi parecer, cómo el filósofo concreta los límites a los existencialismos. Este texto constituye un apéndice de la obra de Zubiri *Sobre el Sentimiento y la Volición* que publicó Alianza EditoriaL Zubiri lo escribió a principios de 1961 a partir de una petición por parte de Monseñor Boyer-Mas que organizaba unos encuentros de intelectuales cristianos conocidos con el nombre de "Entrierens de Bayonnex". Fue el propio Monseñor Boyer-Mas quien lo tradujo al francés y lo leyó en el encuentro de mayo de 1961, al que Zubiri no asistió en persona. Se publicó, por primera vez, en Revista de Filosofía. 3. época, vol. IV(1991), núm. 6. págs. 239-245. Editorial Complutense, Madrid. Actualmente en *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri 1994 .
- 10 Valdés Valle, R., *op. cit.*, p. 1041.
- 11 *Ibid.*, p. 1042.
- 12 *Ibid.*
- 13 La tesis doctoral de Ignacio Ellacuría se tituló *La principalidad de la esencia de Xavier Zubiri* y la defendió en Madrid en la Universidad Complutense en 1965.
- 14 Valdés Valle, R., *op. cit.*, p. 1044.
- 15 *Ibid.*, p. 1045.
- 16 *Ibid.*, p. 1046.
- 17 *Ibid.*, p. 1047.
- 18 *Ibid.*, p. 1048.
- 19 En efecto, Ellacuría sigue las ideas que sobre Filosofía de la Religión expuso Zubiri en su texto "Note sur la Philosophie de la Religion", publicado por el *Bulletin de l'Institut Catholique* de Paris. Texto que publicó como parte de sus reflexiones acerca de la Filosofía de la Religión en relación al curso "La Philosophie

de la Religion dans le Pensé Contemporaine”, que dictó entre enero y febrero (4, 11, 18, 25, 1-II, 8) de 1937. Para profundizar nada más interesante que ir a leer al propio

Zubiri. Notes sur la Philosophie de la Religion en *Bulletin de L'Institut Catholique* (1937) Paris, n° 10.

²⁰ Valdés Valle, R., *op. cit.*, p. 1047.