



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN EN IGNACIO ELLACURÍA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN

ASESOR DE TESIS:
PROF. DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

México, D.F.,

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Juan Manuel
Contreras Colín

FECHA: 26 / I / 04

FIRMA: 

Agradecimientos:

Quiero hacer público mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y con ella al pueblo de México, por haberme hecho efectivo mi derecho constitucional a la educación pública y gratuita.

También quiero manifestar mi gratitud al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo brindado durante mis estudios de maestría.

Al Dr. Ambrosio Velasco le debo la motivación para descubrir a Ellacuría como analista político.

Al Dr. Enrique Dussel le debo el enseñarme a pensar filosófica y críticamente la realidad.

A mis amigos les agradezco su confianza y su presencia.

A mis hermanas y hermanos les agradezco su cariño.

A mi mamá y papá les agradezco su amor.

A Heydy y Heidi Dení les agradezco todo, ellas son coautoras de este trabajo.

INDICE

Introducción general	1
 I. IGNACIO ELLACURÍA: EL HOMBRE, EL FILÓSOFO Y EL TEÓLOGO	
1. Introducción	5
2. Biografía de Ignacio Ellacuría	5
2.1 Portugalete, Loyola y Santa Tecla (1930-1949)	6
El impacto de Miguel Elizondo	
2.2 Humanidades y filosofía en Quito (1949-1955)	7
El impacto de Aurelio Espinoza	
2.3 Formador de seminaristas en El Salvador (1955-1958)	10
Anuncio de futuro profesor	
2.4 Teología en Innsbruck (1958-1962)	11
El impacto de Karl Rahner	
2.5 Doctorado en filosofía (1962-1967)	12
El impacto de Xavier Zubiri	
2.6 Inmersión en la UCA y en El Salvador (1967-1979)	13
El impacto del P. Arrupe y Mons. Romero	
2.7 "Ciudadano rector" (1979-1989)	17
El Ellacuría que impacta internacionalmente	
3. Conclusión	24
 II. LA PRÁCTICA POLÍTICA DE IGNACIO ELLACURÍA EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA CIVIL SALVADOREÑA	
1. Introducción	25
2. La guerra civil en El Salvador	26
3. "Un proceso de mediación para El Salvador"	28
4. El desastre de la guerra	32

5. Una fuerza social alternativa	39
6. La explosión social de 1989	42
7. Un análisis político crítico	45
8. La última pregunta	47
9. Conclusión	50

III. EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE IGNACIO ELLACURÍA

1. Introducción	52
2. El pensamiento del joven Ellacuria	52
2.1 El proyecto filosófico del joven Ellacuria (1955-1967)	52
a) La búsqueda de una filosofía cristiana en el período 1955-1963	55
b) La búsqueda de una filosofía cristiana en el periodo 1963-1967	60
2.2 De la filosofía cristiana a la filosofía política (1967-1972)	65
a) Divulgación de la filosofía de Zubiri	66
b) De la filosofía cristiana a la teología de la revolución	69
c) Una nueva manera de hacer filosofía: "filosofía política"	72
3. Conclusión	75

IV. XAVIER ZUBIRI: PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS

1. Introducción	77
2. Zubiri: el maestro, el amigo, el hermano	78
3. El recorrido intelectual de Zubiri	79
3.1 Primera etapa:	
Asimilación de la idea fenomenológica de filosofía (1921-1932)	79
3.2 Segunda etapa:	
La filosofía como estudio de las cosas reales en cuanto reales (1932-1944)	80
a) Después de Husserl	80
b) Después de Heidegger	81

c) La idea y el objeto de la filosofía	82
3.3 Tercera etapa:	
Primer periodo metafísico. Estudio de la estructura de la realidad (1944-1962)	89
3.4 Cuarta etapa:	
Segundo periodo metafísico. Estudio de la inteligencia humana (1962-1983)	92
a) Metafísica zubiriana y Ciencia	95
3.5 Tres conceptos a retener: realidad, historia y religación	98
a) Realidad	98
b) Historia	101
c) Religación	102
4. Conclusión	104

V. LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. Introducción	108
2. La filosofía de la realidad histórica	110
2.1 Una metafísica intramundana	110
2.2 La realidad histórica como objeto último de la filosofía	113
2.3 La historicidad esencial al hombre	119
2.4 La unidad de la historia	121
a) La historia como transmisión tradente	122
b) La historia como actualización de posibilidades	123
c) La historia como proceso creacional de capacidades	124
d) La unidad	125
3. Función liberadora de la filosofía	126
3.1 Función de criticidad y función de fundamentalidad	128
3.2 Función creadora	129
4. La praxis histórica	132
5. Historia y liberación	137

6. Conclusión	146
RECAPITULACIÓN	150
ANEXO (Cronología biográfica)	169
BIBLIOGRAFÍA	173

INTRODUCCIÓN

Uno de los pocos filósofos que ha marcado significativamente mi existencia es Ignacio Ellacuría. La simpatía y empatía que siento por él se debe a su coherencia y consecuencia ética y política. En su personalidad convergieron críticamente el análisis de la realidad histórica, la iluminación teológica, el sentido filosófico de la liberación y de la emancipación humana, la visión autónoma, científica y universitaria del mundo, la exigencia ética y el compromiso político.

Su metodología sistemática al igual que su racionalidad, autónoma respecto del poder civil y eclesial, estaban íntimamente unidas a la sensibilidad e intereses de las mayorías populares empobrecidas y en sintonía con las fuerzas y proyectos de liberación política y humana.

Al enfrentarse con la realidad, Ignacio no quiso renunciar nunca a la inteligencia, ni al carácter histórico de ésta. Confió siempre en la razón, y en la razón histórica, aún sabiendo que arriesgaba su vida al pensar, enunciar y denunciar críticamente la realidad. Y esa era la fuerza de su libertad y de su autonomía. Le importaba sobre todo la realidad del ser en el mundo y la respuesta de la conciencia ante la realidad.

Su pensamiento nace desde la negatividad de la realidad latinoamericana y entronca con la visión antropológica de Zubiri (el hombre animal de realidades y como inteligencia sentiente), con la Fenomenología del Espíritu de Hegel y con el análisis ético-crítico de Marx.

Ellacuría postula que el objeto de la Filosofía no es el ser sino la realidad y la realidad en cuanto tal, cuyo *summum* no puede darse al hombre sino en la realidad histórica, “unidad más englobante y manifestativa de la realidad”, que tiene un carácter de *praxis* por cuanto hay que hacer la verdad, es decir, aquella realidad que, en juego de *praxis* y teoría, se muestra como verdadera.

¿Por qué la “filosofía de la realidad histórica”? Porque en el círculo próximo a Ellacuría, teniendo en cuenta la aportación del pensamiento de Ortega y Gasset, se tiende a reflexionar sobre la Historia, y sobre la Historia inmediata, desde la perspectiva filosófica, para así enfrentarse mejor a lo que todavía no es y puede llegar a ser. La vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma, dentro de un todo vital amplísimo y dinámico, que nos remite al pasado y nos proyecta hacia el futuro. De ahí que interés sobre todo la vida y la realidad histórica. Y no sólo el ser en cuanto ser, sino en

cuanto realidad. Hay ahí sin duda, sobre todo en el análisis de la realidad y su necesaria transformación una vertiente propia del pensamiento marxista.

La propia Historia de la Filosofía nos desvela la necesidad de ahondar en la Filosofía de la Historia y en la Filosofía de la vida, es decir, en lo que Ortega denominaba la “Historiología” o análisis filosófico de la realidad histórica –más allá de los datos objetivos y los acontecimientos, objeto de la Historiografía-.

Ignacio Ellacuría, siguiendo las huellas de Zubiri, sobre todo las impresas en *Estructura dinámica de la Realidad*, concretará su pensamiento filosófico en una obra singular, que es: *Filosofía de la Realidad Histórica*. En ella, como concluía Zubiri, todos los dinamismos, y el propio devenir de la realidad dinámica, constituyen una unidad interna, y además intrínseca, que es el dinamismo de la realidad en tanto que realidad. Pues tanto los momentos como los ingredientes que constituyen la realidad son activos y dinámicos por sí mismos.

En consecuencia, la realidad histórica es objeto de la Filosofía. Pero ese proyecto que será ya un proyecto de madurez, una obra autónoma, lamentablemente inacabada, ha seguido todo un proceso de elaboración que merece la pena ser estudiado para actualizar en la inteligencia y en la realidad la *junción liberadora de la Filosofía*.

Y puesto que la vida, al igual que la estructura de la realidad es dinámica, interesa sobremanera al filósofo qué haya sido esa realidad histórica, qué es y qué pueda ser en el futuro como actualización de posibilidades, como proceso y como devenir en el que intervienen múltiples fuerzas que “mueven” la Historia, la impulsan y la condicionan, a veces, en un sentido o en otro, según sea la *praxis*. Pues, en definitiva, la realidad histórica, dinámica, concretamente considerada, tiene un carácter de *praxis*. La Historia no es un *factum* sino un *faciendum*. La verdad de la realidad, dirá Ignacio, no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad.

Hay que observar lo que se está haciendo y tomar conciencia (individual y socialmente) de lo que está por hacer para así comprometer la *praxis* histórica, necesariamente compleja, en el proceso de transformación de la realidad. Esta es su gran tesis que viene a centrar el objeto de la filosofía en la propia realidad histórica, tal como aparece “a modo de conclusión” en la edición de Trotta y UCA (1990-91): “Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse

en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía”.¹

En el presente trabajo de investigación y sistematización filosófica queremos desarrollar y profundizar en los temas arriba indicados ya que forman parte de la vida, del contexto histórico político, de la formación filosófico-teológica, de la *praxis*, del análisis político y del pensamiento crítico de Ignacio Ellacuría. Nuestro objetivo es doble. En primer lugar queremos dar respuesta a una pregunta que nos inquieta, a saber: ¿Qué marco teórico (filosófico) hay detrás del compromiso político de Ignacio Ellacuría que lo lleva incluso a dar la vida por lo que cree? Y en segundo lugar, demostrar que en la obra de Ignacio Ellacuría hay realmente un *corpus philosophicus* coherente y original, con el que expresó su intención de construir una filosofía de la liberación latinoamericana.

La respuesta a la pregunta será larga y apasionante, como lo fue la vida misma de Ignacio. La sistematización su reflexión filosófica esperamos nos sirva de acicate para dar razón de nuestra realidad latinoamericana desde una filosofía crítica, desde una filosofía de la liberación.

Para lograr lo que nos hemos propuesto, nos ha parecido conveniente proceder de la siguiente manera:

En el primer capítulo, que hemos titulado *Ignacio Ellacuría: el hombre, el filósofo y el teólogo*, haremos una presentación biográfica de Ignacio Ellacuría Beascoechea, ya que su pensamiento filosófico y teológico así como su *praxis* política están enmarcados y marcados por su historia personal. Precisamente porque él quiso elaborar una filosofía y una teología verdidas sobre la realidad en cuanto realidad y porque quiso no sólo interpretar la historia, sino también influir en ella desde el horizonte de la razón y de la fe, se hace necesario observar cómo fue su relación personal con el tiempo vivido, con las corrientes de pensamiento y con los grandes acontecimientos históricos que le tocaron vivir.

En el capítulo segundo, que hemos titulado *El contexto histórico-social salvadoreño y la práctica política de Ignacio Ellacuría*, nos ha parecido oportuno exponer la situación sociopolítica de El Salvador en la cual Ignacio Ellacuría elabora su propuesta teórica, tanto filosófica como teológica, y desarrolla su *praxis* política. Es importante señalar que nos centraremos en el Ellacuría maduro, el analista político, el filósofo y el teólogo de la liberación que es protagonista y punto de referencia obligado dentro de las turbulencias políticas de El Salvador de casi toda la década de los 80's.

¹ Pág. 473.

En el tercer capítulo llamado *Evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría* se pretende, en primer lugar, exponer lo que a nuestro parecer constituyó el centro de sus preocupaciones filosóficas durante los primeros años de su actividad intelectual, y en segundo lugar, apuntar ciertas ideas y datos que ayuden a entender qué pudo llevarlo a romper con ese proyecto al que tantas fuerzas le dedicó, y consecuentemente a instalarse poco a poco en las posturas que fueron las típicas de sus últimos 20 años de producción filosófica, teológica y política.

En el capítulo cuarto que hemos titulado *Xavier Zubiri: perspectivas y prospectivas*, vamos a presentar los elementos filosóficos que Ellacuría retoma de la filosofía zubiriana. Para ello tendremos que dedicar este espacio a la filosofía de Xavier Zubiri, no por retroceder desproporcionadamente en búsqueda de los orígenes de la filosofía de Ellacuría, sino por el hecho de que éste colaboró estrechamente con Zubiri en la redacción y publicación de buena parte de los escritos del gran filósofo vasco, y sobre todo porque asumió creativamente su filosofía.

En el capítulo quinto, último de nuestra investigación y que hemos titulado *La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría como filosofía de la liberación*, expondremos el pensamiento filosófico ellacuriano como tal, que representa un esfuerzo intelectual que buscó continuar, aplicar o historizar el pensamiento zubiriano en el contexto latinoamericano y, más generalmente, en el contexto del llamado “Sur” o mundo periférico, tratando de constituir una filosofía de la liberación.

Este esfuerzo de Ellacuría por elaborar una filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana, no significa la búsqueda de características peculiares o exclusivas de una “Filosofía Latinoamericana”, sino como la actualización, en una determinada época y situación concreta, de los objetivos, funciones y características intelectivas propias de una filosofía rigurosa que quiere estar a la altura de los tiempos y contribuir a la realización de la verdad y libertad en la historia.

Para terminar nuestra investigación presentamos, por último, la conclusión de nuestro trabajo; en ella pretendemos demostrar el cumplimiento del objetivo general de la presente investigación, a saber: en el pensamiento de Ellacuría hay unidad, coherencia y originalidad teórica, por lo tanto, hay un *corpus philosophicus* con el cual Ellacuría expresó su intención de construir una filosofía de la liberación latinoamericana.

IGNACIO ELLACURÍA: EL HOMBRE, EL FILÓSOFO Y EL TEÓLOGO²

1. INTRODUCCIÓN

En este primer capítulo nos hemos propuesto hacer una presentación biográfica de Ignacio Ellacuría Beascochea (1930-1989), ya que su pensamiento filosófico y teológico así como su praxis política están enmarcados y marcados por su biografía y por su historia.

Para conocer el pensamiento de un filósofo es conveniente tener algunos datos acerca de su biografía personal. En el caso de Ellacuría no se trata de una conveniencia sino de una necesidad. El pensamiento de Ellacuría está marcado por su trayectoria biográfica y es incomprensible sin ella. Precisamente porque él quiso elaborar una filosofía y una teología vertidas sobre la realidad en cuanto realidad y porque quiso no sólo interpretar la historia, sino también influir en ella desde el horizonte de la razón y de la fe, se hace necesario observar cómo fue su relación personal con el tiempo vivido, con las corrientes de pensamiento y con los grandes acontecimientos históricos que le tocaron vivir. Esto es lo que vamos a presentar en este capítulo antes de entrar a analizar algunos elementos de la formación filosófica de Ellacuría.

2. BIOGRAFÍA DE ELLACURÍA

Dice Sols que Ellacuría “vivió en una época de transiciones y encrucijadas, y supo adoptar elementos de corrientes muy diferentes. No hay todavía ninguna gran biografía acerca de él y, en cambio, sí hay muchas pequeñas semblanzas biográficas. No cabe duda de que el hecho de que Ellacuría fuera poco dado a manifestar sus sentimientos o a hablar de sí mismo contribuye a la dificultad de presentar su vida con riqueza de detalles. No obstante, la abundancia de personas todavía vivas que lo conocieron de cerca facilita algo las cosas”³. Ellacuría vivió la transición de la Iglesia preconciliar a la Iglesia posconciliar, de la Compañía de Jesús chapada a la antigua a la Compañía implicada en los cambios políticos más revolucionarios; tenía una cultura clásica (dio conferencias en griego y clases en latín) y también conocía los modernos análisis de la sociedad, que él aplicó críticamente en su país de adopción,

² Esta biografía ha sido elaborada con base en los siguientes textos sobre Ignacio Ellacuría:

Cardenal, R., *Mártires de la UCA*, UCA Editores, San Salvador, 1990.

Flores, V., *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, UIA, México, 1997.

Sobrino, J. – Alvarado, R., *Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”*, Sal Terrae, Santander, 1999.

Sols, J., *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999.

El Salvador; era de origen europeo y entendió como pocos la realidad centroamericana; pertenecía a la élite intelectual universitaria y entregó su vida por los derechos de las mayorías empobrecidas que nunca pusieron los pies en la universidad; poco dado a manifestar los sentimientos y mostró una enorme sensibilidad por el sufrimiento humano; de formación filosófica especulativa y fue un administrador universitario y un negociador político ejemplar; siempre vivió en Occidente, pero conocía a fondo el marxismo y los sucesos en la Europa del Este; trabajador incansable con un horario de locura, y, desde El Salvador, seguía sin excepción todos los resultados de su equipo de fútbol, el Athletic de Bilbao⁴.

La inteligencia de Ellacuría era extraordinaria. De ello se dio pronto cuenta el gran filósofo vasco, Xavier Zubiri, quien lo acogió enseguida como discípulo, más tarde como discípulo predilecto, después como estrecho colaborador y finalmente casi como hijo adoptivo. La inteligencia de Ellacuría se exhibió en sus comentarios filosóficos, en su creatividad teológica, sin ser un teólogo de profesión, en sus conferencias, donde penetraba con agudeza analítica en los discursos conceptuales más complejos, y, finalmente, en su capacidad de comprender una realidad política tan complicada como la de El Salvador en los años setenta y ochenta.

2.1. *Portugalete, Loyola y Santa Tecla (1930-1949)*

El impacto de Miguel Elizondo

Ignacio Ellacuría Beascochea nació en Portugalete, provincia de Vizcaya (España), el 9 de noviembre de 1930. Fue el cuarto de cinco hijos varones del oftalmólogo de la ciudad. También fue el cuarto en optar por el sacerdocio. Sus estudios primarios los hizo en Portugalete, pero después su padre lo envió al colegio de los jesuitas de Tudela (Navarra) a estudiar el bachillerato. La autoridad y disciplina de su padre marcó la pauta de su educación severa y recia, de cierto estilo elegante y austero, común a sus otros cuatro hermanos.

Los jesuitas de Tudela no pensaron en él cuando consideraron quiénes podrían tener vocación para entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús. Sin embargo, al año siguiente, el 14 de septiembre de 1947, entró en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola, lugar de nacimiento de san Ignacio, el fundador de la Compañía de Jesús, Santuario y Centro de Estudios cercano a Azpeitia (Guipúzcoa), por voluntad propia a los 17 años.

⁴ Sols, J., *Op. cit.*, pp. 19-20.

Un año después, en 1948, fue enviado, junto con otros cinco novicios, a fundar el noviciado de la Compañía de Jesús en Santa Tecla (El Salvador). Seguramente, para los seis novicios fue difícil determinar si eran voluntarios o cumplían una orden. Meses antes, el maestro de novicios solicitó voluntarios para ir a Centroamérica. Les pidió que lo pensarán unos días y si sentían que esta misión estaba de acuerdo con su vocación, que escribieran su nombre en un pedazo de papel. El viaje fue largo. Salieron de Bilbao el 26 de febrero de 1949 y llegaron un mes más tarde a Santa Tecla.

Al frente de la expedición venía el maestro de novicios, Miguel Elizondo. En él, los novicios encontraron un maestro de gran sentido común y espiritualidad profunda. Estas dos características marcaron para siempre a estos y a los siguientes novicios de Elizondo. Elizondo trajo consigo la libertad de espíritu, el componente esencial de la disponibilidad del jesuita para cumplir con la misión que le es encomendada “para la mayor gloria de Dios” -el lema de la Compañía de Jesús-. Elizondo se esforzó por formar a sus novicios en esa libertad de espíritu, sobre todo cuando éstos hacían referencias a la experiencia inmediata. En España, la vida de los novicios era regida por una complicada serie de normas y reglas. Vivían en un mundo separado, ajenos a lo que sucedía fuera de los muros del noviciado. Elizondo cambió el plan de vida, distribuyó el tiempo de manera fluida, concentró la atención de los novicios en el desarrollo interior más que en las formas tradicionales exteriores, de las cuales la mortificación física era considerada muy importante, se mostró disponible para dialogar con los novicios e incluso permitió el juego del frontón y del fútbol sin sotana. Elizondo quería cultivar la disponibilidad, es decir, la apertura “que sea necesaria para lo que va a venir, sin saber lo que va a venir”. Ellacuría y siempre reconoció que los fundamentos de su espiritualidad habían sido puestos por Elizondo, a quien siempre admiró con cariño especial. El fue el primero de los cinco maestros que jalonaron su vida.

2.2. *Humanidades y filosofía en Quito (1949-1955)*

El impacto de Aurelio Espinoza

En septiembre de 1949, los seis novicios pronunciaron sus votos de pobreza, obediencia y castidad. En la década de 1950, los jesuitas de Centroamérica no contaban con un centro de estudio para formar a sus estudiantes, sino que éstos eran enviados a Quito, donde estudiaban humanidades clásicas (dos años) y filosofía (tres años), en la Universidad Católica. Estos cinco años fueron muy importantes para el desarrollo intelectual de Ellacuría y sus compañeros, así como para todos los otros que tuvieron la oportunidad de estudiar en esta institución.

⁴ Ellacuría solía decir que, si volviera a nacer, querría ser jugador del Athletic de Bilbao.

La inteligencia de Ellacuría se hizo evidente en el noviciado, pero fue en Quito y en particular bajo la tutela de su profesor de humanidades clásicas, el P. Aurelio Espinoza Pólit, donde sus cualidades excepcionales como pensador crítico y creativo empezaron a emerger. Pronto surgió una amistad entre ambos que duró hasta la muerte del maestro. Ellacuría animaba a los jesuitas centroamericanos recién llegados a Quito a que sacaran provecho a Aurelio Espinoza, entregándose a él con confianza, puesto que serían formados “por ósmosis”.

Aurelio Espinoza Pólit era un académico clásico de fama internacional, quien había estudiado en Oxford University. Era autoridad mundial en Sófocles y Virgilio. Pero quizás más importante aún, era un humanista en el sentido amplio del término. Escribió sobre autores ecuatorianos antiguos y contemporáneos y sobre temas religiosos, filosóficos y educativos. Poeta ocasional, rector de la Universidad Católica y asesor del gobierno en asuntos culturales. En un artículo de 1963, escrito con motivo de su muerte, Ellacuría resumió su actividad intelectual de la manera siguiente: “fue todo lo contrario de un superficial que mariposea por cualquier tema”.

Al recordar sus días de estudiante de Espinoza, en ese mismo artículo, Ellacuría reconocía su falta de ortodoxia, pero lo que más le impresionó fue la combinación del trabajo intelectual serio con la eficacia pública inmediata; el haber preferido la educación a la erudición y las formas vitales a los contenidos materiales; y la creatividad en el aula, en la cual no usaba esquemas hechos, sino que mostraba el qué, el por qué y el hacerse de las cosas. Sus clases eran una experiencia de creatividad viva y de hallazgo imprevisto. Curiosamente, Ellacuría tenía todo esto. En sus clases, insistía en que lo importante era aprender a pensar y a buscar los datos necesarios. Enseñaba a aprender de la realidad. Los libros sólo eran un instrumento útil que estaba a mano. Su método preferido era poner a sus estudiantes en contacto directo con los grandes autores del pensamiento, aunque sus textos resultaran incomprensibles. Para él, lo importante era pasar por la experiencia filosófica directa, encarando los grandes textos de la filosofía. No le preocupaba cubrir los programas ni llenar de contenido a sus oyentes. Se burlaba de quienes acababan sus programas y de aquellos a quienes se les terminaba la materia. Para él esto era algo inconcebible.

Al igual que Aurelio Espinoza, superaba el texto que le servía de punto de partida y cuando se lo advertían, respondía que todo estaba relacionado por ser parte de una misma realidad. Nada quedaba fuera y siempre tuvo tiempo para desarrollarlo en el aula o para escribir sobre ello. Terminaban los ciclos, pero sus clases quedaban como en suspenso, porque no había podido concluir. Sus escritos a

veces parecen interrumpirse de una manera abrupta, dejando la impresión de estar inacabados. De ahí que valorase mucho la capacidad intelectual de las personas, hasta el punto de discriminar a los menos inteligentes. Con los primeros era muy exigente y perfeccionista y nunca estaba satisfecho.

Después de las humanidades clásicas, Ellacuría estudió filosofía en la misma Universidad Católica de Quito, obteniendo su licencia, civil y eclesiástica, en 1955. Al despedirse, Aurelio Espinoza le dijo que fundara una gran biblioteca en San Salvador, donde pudiera encontrarse todo lo relacionado con el país, tal como él había hecho con la Biblioteca Ecuatoriana. Por eso, en la Biblioteca “Florentino Idoate” de la UCA quería que estuviera todo lo publicado sobre El Salvador. Asimismo, en el Centro Universitario de Documentación y Apoyo a la Investigación debían estar todos los documentos producidos en el país o referidos a él. Hubiera querido completar ambos centros con una pinacoteca salvadoreña.

En Quito, Ellacuría se encontró con otra gran personalidad que le impactó mucho: el jesuita navarro Angel Martínez, uno de los poetas más importantes de Nicaragua. Desde su primer encuentro, Ellacuría supo descubrir y admirar el genio poético de Angel: “me di cuenta que ha sido él el único hombre, desde hace muchos años, prácticamente desde que el empuje de la subjetividad comenzó a tejer sin cesar el hilo de la propia vida como problema propio, casi como único problema [...] que me ha hecho desubjetivizarme durante tanto tiempo, desatender a preocupaciones, tendencias y pasiones personales, y ha conseguido que todo mi ser atienda al objeto por él presentado, al tipo de vida en él encarnado”.

Los cinco días que pasaron juntos en Quito, donde Angel Martínez impartió clases de metafísica y estética y dio recitales, fueron suficientes para entablar una amistad entrañable, cultivada a través de una correspondencia esporádica, pero intensa. Ellacuría esperaba con gran interés las cartas de Angel Martínez y el material que las acompañaba. “Si Ud. viera cuántas veces en los puntos de mis meditaciones y en ellas mismas aparecen partes de su poesía, que son también expresión más expresivamente viva de lo que yo también vivo inefablemente, pero que no acierto a expresarlo ‘sabría’ bien lo que le digo”, le escribió, en julio de 1954, y más adelante, “por eso estoy deseando más y más cartas tuyas que me dicen muchas cosas que también son mías, pero que yo no sé decirlas si Ud. no me las despierta dentro”.

Angel Martínez le mandó algunos de sus originales para que los criticara. Ellacuría guardaba con cariño sus cartas y manuscritos. Escribió dos artículos sobre la poesía de Martínez, uno de ellos

está hecho a mano y quedó inédito; el segundo lo publicó en la *Revista Cultura* del Ministerio de Educación de El Salvador, en 1957, y es un gran artículo sobre Angel Martínez “poeta esencial”. Al hablar de este tema, decía que le gustaría tener tiempo para profundizar sobre la dimensión estética de la realidad.

Lo que más impactó a Ellacuría fue la síntesis personal que Angel Martínez había hecho de la poesía, la filosofía y la teología, así como también la unidad de su obra y su vida. Para Angel Martínez, la poesía era una forma de vida: su vida era la poesía y su poesía era su propia vida. Ellacuría supo ver esta unidad esencial de palabra y vida: todas las dimensiones de su existencia estaban unificadas “en este empeño de palabra eficaz, buscada con toda sinceridad y en toda su vida”. Era un compromiso que lo llevaba a preguntarse de una manera incansable por la esencia de las cosas, lo cual a su vez lo llevaba a una mayor personalización. Su pasión era la búsqueda de la verdad radical de las cosas. “En realidad, esto de la unidad de su comportamiento y de sus palabras”, Ellacuría confesó al poeta, “es lo que más llamó la atención en Quito, pues esa unidad que ontológicamente tienen las cosas entre sí no se halla en la primera superficie, sino allá en lo hondo [...] Para conocerla ya se requiere mucho, pero para vivirla y para hacerla vivir...”.

2.3. *Formador de seminaristas en El Salvador (1955-1958)*

Anuncio de futuro profesor

Ellacuría regresó a San Salvador, donde pasó tres años (entre 1955 y 1958) como formador de seminaristas diocesanos en el Seminario de San José de la Montaña. Enseñó filosofía escolástica en latín, pero también comenzó a hablar de las corrientes existencialistas. Además de dar clases, debía cuidar a los seminaristas, quienes permanecían en el seminario durante todo el año, excepto por unas breves vacaciones, que pasaban entre sus familiares. Para Ellacuría, el problema mayor era entretenerlos durante los fines de semana. El y los demás inspectores organizaban excursiones a pie al volcán de San Salvador, al lago de Ilopango o a la piscina del Colegio Externado. Con orgullo recordaba cómo había logrado establecer una pequeña biblioteca de clásicos para que no leyeran sólo literatura barata. Dado que no había dinero para comprar libros, convenció a los seminaristas para que ahorraran algunos centavos del dinero que les daban para comer los días de excursión.

Su presencia era firme y exigente. Era consciente de su capacidad intelectual. En ese entonces, escribió sus primeros artículos en la revista *Estudios Centroamericanos (ECA)* sobre Ortega y Gasset, los

valores y el derecho. Impartió conferencias para todo público. Los jesuitas de mayor edad y experiencia, lo escuchaban y no dejaban de verlo con cierto recelo.

2.4. *Teología en Innsbruck (1958-1962)*

El impacto de Karl Rahner

En 1958 volvió a ser estudiante, esta vez, en Innsbruck (Austria), donde estudió teología hasta 1962. No recordaba estos años con entusiasmo. Austria le pareció fría y oscura. Echó de menos el espíritu de la colonia centroamericana de Ecuador, pues sus compañeros estaban dispersos por Europa. Desde Quito, Aurelio Espinoza le escribió una carta afectuosa, aprobando sus estudios en ese teólogo, pero alertándolo también no fuera a suceder que su orientación intelectual se volviera demasiado “germánica”: “en concreto, yo considero que es una ventaja grandísima para Ud. el quedar en estado de aprovechar toda la aportación alemana a la ciencia y a la crítica, pero consideraría como una fatalidad si Ud. quedase tan subordinado a ella, que perdiese su libertad de espíritu y la serena confianza en su propio criterio y en la perspicacia estética de la cual no creo que carezcamos los latinos”.

Los estudiantes de habla hispana integraron un grupo bastante unido alrededor de Ellacuría para expresar su descontento por lo que consideraban restricciones anticuadas en la vida diaria del teólogo y por el nivel sorprendentemente bajo de la enseñanza. Sin embargo, algunos encontraron la inteligencia controlada e irónica de Ellacuría arrogante y excluyente. Hubo algo de desdén hacia su persona –por su brillantez e inaccesibilidad-, que hizo que algunos le llamaran “el rey sol”. Aunque su inconformidad era racional y moderada, también era puntilloso e inexorablemente crítico. Ellacuría no pasó sin ser notado por sus profesores. En el informe de sus cuatro años en Innsbruck se lee que poseía una inteligencia excelente, pero su comportamiento era mediocre. En suma, “al lado de ser altamente talentoso, su carácter es potencialmente difícil, su espíritu propio de juicio crítico es persistente y no está abierto a los otros; se separa de la comunidad con un grupo pequeño en el cual ejerce una fuerte influencia”.

El fútbol proporcionó un escape único a las tensiones de la teología. Junto a algunos austríacos y un alemán, los jesuitas de habla hispana integraron un equipo que resultó ser, para los alarmados profesores, demasiado bueno. Con Ellacuría en el centro, el equipo ganó con facilidad el campeonato de la Universidad de Innsbruck. La cosa no paró aquí. También ganaron el campeonato nacional universitario en Viena. Dos jugadores fueron seleccionados para formar parte del equipo de la Universidad Nacional de Austria, pero el éxito deportivo no fue bien visto por los superiores de

Innsbruck y Roma, quienes cortaron por lo sano, alegando que jugar al fútbol en público no era algo propio de la vida religiosa.

Una sola cosa buena tuvo Innsbruck para Ellacuría, la cátedra de Karl Rahner, uno de los teólogos más influyentes en el concilio Vaticano II –aunque también le impresionaron de manera positiva su hermano Andrés Jürgmann-. Finalmente, Ellacuría fue ordenado presbítero en Innsbruck, el 26 de julio de 1961. Pocos meses más tarde, mientras visitaba a su familia en Bilbao, decidió buscar al filósofo Xavier Zubiri. Admirador suyo a distancia, quería preguntarle si podía escribir su tesis doctoral sobre él y si él estaría dispuesto a dirigírsela. Le había escrito varias cartas, a las cuales Zubiri no respondió. Un poco ansioso, Ellacuría fue a buscarlo a su casa. Zubiri lo recibió, porque se trataba de un sacerdote. La entrevista fue un éxito: “se veía que el horno estaba para bollos, le dije inmediatamente que quería hacer la tesis con él y sobre él. Le sentó bien [...] Le dije sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial [...] entonces aseguré que se pondría enteramente a mi disposición para todo lo que necesitase”. Zubiri quedó tan bien impresionado del nuevo discípulo, que le escribió a su esposa de inmediato para decirle que había conocido a “un brillante joven jesuita”, quien no sólo sabía griego, lengua en la cual se sentía más débil. La reunión fue el inicio de una amistad que se proyectó más allá de la muerte de Zubiri (1983).

2.5. Doctorado en filosofía (1962-1967)

El impacto de Xavier Zubiri

Así, Ellacuría comenzó a trabajar en su tesis, en 1962, pero tuvo problemas con las autoridades académicas de la Universidad Complutense (Madrid), quienes rechazaron la idea de escribir una tesis sobre un filósofo vivo. Sin embargo, Ellacuría consiguió que le permitieran seguir adelante; pero el tribunal sólo le otorgó un sobresaliente, en lugar del superlativo *cum laude*. Su Tesis Doctoral en la Universidad Complutense (Madrid 1965) lleva por título: *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*. En este periodo, Ellacuría concluyó su formación jesuítica e hizo la tercera probación en Irlanda. Un poco más tarde profesó en la Compañía de Jesús, en Portugalete, el 2 de febrero de 1965.

El entusiasmo de Zubiri con Ellacuría obedecía a que creyó haber encontrado no sólo un discípulo, sino también un colaborador potencial. Desde entonces analizaron y discutieron de manera interminable los textos y las conferencias de Zubiri, quien aguardaba con impaciencia las visitas de Ellacuría. Este regresó a San Salvador en 1967, destinado a la recién fundada Universidad

Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA); pero casi todos los años viajaba a Madrid, donde dedicaba varias semanas a trabajar con Zubiri. Por la noche, éste le leía las páginas escritas a lo largo del día y le pedía “que no le hiciera terapia intelectual, sino que le dijese la verdad, toda la verdad con todas mis críticas”. Zubiri ya no publicó nada ni dio conferencia alguna que antes no hubiera discutido con Ellacuría. En su archivo se han encontrado apuntes de estas conversaciones con Zubiri. Al morir éste, en 1983, Ellacuría quedó como heredero intelectual de su obra y como director del Seminario Xavier Zubiri con sede en Madrid. La admiración de Ellacuría por Zubiri derivaba de un aprecio profundo por lo que él llamaba “la obligación de su vida, la costosa y dulce obligación [...] indagando la verdad de lo que le parecían ser los fundamentos de la vida humana”. Ellacuría decía que la filosofía de Zubiri era “filosofía pura, pero no es pura filosofía”. Desde aquí arrancó para construir una filosofía que abarcara una realidad diferente a la de Zubiri: América Latina y El Salvador.

2.6. *Inmersión en la UCA y en El Salvador (1967-1979)*

El impacto del P. Arrupe y Mons. Romero

Ellacuría fue un gran filósofo, pero quizá fue más teólogo que filósofo. De hecho, hizo los cursos de doctorado en teología, en la Universidad de Comillas, en 1965; pero nunca escribió la tesis. A veces decía que le gustaría escribirla sobre Dios. El primer escrito suyo que impactó en la conciencia nacional no fue uno de filosofía, sino de teología. El texto, *Teología política*, publicado por el Secretariado Social del Arzobispado de San Salvador en 1973, pronto fue traducido al inglés (1976) y al chino (por su otro hermano jesuita, quien vivía en Taiwán). Su último gran escrito fue también un artículo teológico, “Utopía y profetismo en América Latina” (ver *Revista Latinoamericana de Teología* 17, 1989, 141). Probablemente este es uno de sus textos teológicos más profundos. Ellacuría decía que en América Latina, era más urgente la teología que la filosofía, porque era más eficaz. En su larga bibliografía predominan los artículos teológicos y sus únicos libros publicados (que no son muchos) también son de teología. Sin embargo, dejó un manuscrito casi terminado sobre filosofía de la historia (*Filosofía de la realidad histórica*, 1990), en el cual discute uno de los temas filosóficos que más lo inquietaron en sus últimos años de vida, el del sujeto de la historia, es decir, en definitiva, quién mueve la historia.

También fue profesor de teología. Enseñó teología en cursos nocturnos y en los fines de semana, en los llamados cursos de teología para seglares, que organizó cada año, desde 1970. A estos cursos asistían centenares de miembros de las comunidades de base, profesionales y estudiantes universitarios. Después fundó el Centro de Reflexión Teológica y fue su primer director, y organizó la maestría en teología (1974), en cuyo programa siempre se reservó uno de los cursos más importantes.

Luego vino otra etapa, el profesorado en ciencias religiosas y morales, destinado a preparar profesores de religión y a elevar el nivel de los creyentes más comprometidos. En 1984, junto con Jon Sobrino, lanzó la *Revista Latinoamericana de Teología*.

En la UCA comenzó dando clases de filosofía, en 1967. Pronto lo nombraron miembro de la Junta de Directores (1968). Desde 1972 fue Jefe del Departamento de Filosofía. Desde 1976 dirigió la revista *Estudios Centroamericanos (ECA)* y desde 1979 fue Rector de la UCA y Vicerrector de Proyección Social. Impartió cursos, dirigió seminarios y dictó conferencias en América Latina, Europa y Estados Unidos.

En 1970, después de una revisión profunda de la misión de la Compañía de Jesús en Centroamérica, en la cual Ellacuría tuvo mucho que ver, sus superiores le encargaron la dirección de la formación de los jóvenes jesuitas, este cargo le lleva a conocer al P. Arrupe, General de los Jesuitas, con quien mantendrá siempre una relación muy cordial; a los jóvenes jesuitas intentó transmitirles su pasión intelectual, su celo apostólico y sus inclinaciones deportivas —el frontón. Retomando una de las intuiciones básicas de san Ignacio de Loyola, Ellacuría insistió en que el jesuita debía estar bien formado para poder responder eficazmente a los retos de la sociedad y la historia. Fue muy exigente en la calidad y la seriedad de los estudios; pero al mismo tiempo se preocupó porque cada estudiante encontrara la vocación a la cual había sido llamado. Promovió y apoyó nuevas experiencias comunitarias y apostólicas entre los estudiantes, entre ellas la de Aguilares, una parroquia rural llevada por Rutilio Grande y un equipo de jesuitas. Al lado de la comunidad parroquial, favoreció la apertura de una comunidad de estudiantes jesuitas, primero de filósofos y luego de teólogos. Experiencias nuevas no significaba irresponsabilidad; debían estar bien preparadas y llevarse bien, con seriedad y profundidad.

Otra de las tareas que se impuso fue traer todas las etapas de la formación de los jesuitas a Centroamérica. Hasta hacía pocos años, sólo había noviciado. Cuando asumió el cargo de Delegado de Formación, al concluir el noviciado, los estudiantes ya no iban a Quito, sino que habían comenzado a estudiar filosofía en la UCA. Después abrió posibilidades para estudiar teología y, finalmente, la última etapa, la tercera probación. Para él, la presencia de los jóvenes en Centroamérica era crucial para no desligarlos de la realidad en la que tendrían que desarrollar su vocación años después, para mantenerlos en contacto directo con los jesuitas formados y sus obras, y para que con sus inquietudes y creatividad aportaran a la renovación y al compromiso apostólico de la Compañía de Jesús. Tres años duró en el cargo.

Los cambios fueron demasiado drásticos, demasiado intensos y demasiado rápidos. Los jesuitas centroamericanos se dividieron y, en 1974, Roma intervino horrorizada, prohibiendo de forma expresa que Ellacuría ocupase cargos de responsabilidad en el gobierno de la Compañía de Jesús, exceptuando la dirección del recién fundado Centro de Reflexión Teológica. La razón de fondo fue la influencia demasiado fuerte de Ellacuría, tanto que su sola presencia producía polarización. Su salida del gobierno jesuítico fue, sin duda, un golpe muy duro. A partir de entonces, concentró sus energías en la dirección de la UCA.

En los asuntos de la Compañía de Jesús y de la universidad así como también en sus análisis, Ellacuría siempre fue muy independiente, agudo y profundo. Su dialéctica impecable, pero a veces incómoda, le grangeó la enemistad de bastantes jesuitas, de algunos superiores, de la oligarquía, del ejército, de los políticos de la derecha, de la embajada de Estados Unidos e incluso de la oposición política y militar. Ellacuría no seguía línea de nadie y por eso vio con claridad, antes que cualquier otro, que la guerra y la violencia no eran salida alguna para los problemas sociales de El Salvador. Y con la misma libertad propuso primero el diálogo y después la negociación. Sólo se plegaba ante los datos de la realidad y sólo abandonaba su posición cuando los argumentos contrarios eran evidentes. Y aún entonces adoptaba una postura nueva, abordando el asunto desde otro ángulo. En sus planteamientos nunca faltaba el dato de la realidad. Estaba al tanto de los avances de la ciencia, de las estadísticas salvadoreñas y centroamericanas y del proceso político nacional e internacional. Cuando discutía o se encontraba molesto, los ángulos de su cara se afilaban, en especial la nariz.

En sus juicios era cauteloso, siempre daba un compás de espera al desarrollo de los acontecimientos antes de adoptar postura. Así, por ejemplo, se opuso a atacar de inmediato a los gobiernos de Duarte y Cristiani. Opinó que era necesario esperar y darles una oportunidad para constatar si cumplían con lo prometido en la campaña electoral. Cuando Duarte no cumplió, lo atacó fuertemente, desenmascarando su fachada democrática. Con el gobierno de Cristiani, le faltó tiempo.

En lo personal era austero. De pocas cosas. Bastante escrupuloso con el dinero. En vísperas de su asesinato, al trasladar sus cosas a la nueva residencia, en el recinto de la UCA, se desprendió de casi todos sus libros. Los regaló a las dos bibliotecas de la UCA. En sus viajes, que eran frecuentes, no se distraía en asuntos ajenos al propósito principal del viaje.

Desde su juventud fue un gran deportista. Escaló los Andes, jugó fútbol y frontón. Seguía muy de cerca la liga española y su equipo de juventud (el *Athletic de Bilbao*). Oía con religiosidad el programa diario de deportes de *Radio Exterior de España*. Mientras duraba la emisión, no se le podía molestar. Durante los mundiales de fútbol, se escapaba de la oficina para ver los juegos en la televisión. El frontón de los miércoles y sábados era punto obligado de la agenda semanal para él, Montes, Martín-Baró y Amando López. Al igual que en las otras cosas que le interesaban, estaba al tanto del acontecer deportivo europeo, centroamericano y estadounidense.

En Ellacuría, la compasión y el servicio fueron cosas últimas. El encuentro con Mons. Romero le proporcionó una ultimidad nueva, la cual se expresó más en su vida que en sus escritos: la gratuidad. Cabe recordar aquí su insistencia en la dimensión ética y práctica de la inteligencia. Le gustaba repetir que había que hacerse cargo de la realidad y cargar con ella, con lo oneroso de ella. Ellacuría llevó esto a cabo de una manera insigne, pero al mismo tiempo fue avanzando en la dimensión de la gratuidad, lo cual, puede expresarse con otra frase muy suya, “dejarse cargar por la realidad”. Más aún, como el “llevarse mutuamente” de la solidaridad. En los pueblos crucificados vio el sacramento de la presencia de ese Dios misterioso en el mundo, y en su esperanza, su compromiso y su dignidad veía la fe en Dios de ese pueblo. Se conservan dos textos, escritos poco antes de su martirio, donde habla de la fe y de Dios. El primero es parte del discurso pronunciado en Barcelona, el 6 de noviembre de 1989, cuando le concedieron el premio Alfonso Comín. En esa ocasión, eminentemente política, dijo: “en el plano teologal somos partidarios de poner en tensión a la fe con la justicia [y hay que poner ambas al servicio] de las mayorías populares y a algunos valores fundamentales del reino de Dios, predicado utópicamente por Jesús”. El segundo texto es su último escrito teológico “Utopía y profetismo”, el cual concluye con las siguientes palabras, verdadera síntesis de su caminar en la historia, en fe y oscuridad: “la negación profética de una Iglesia como el cielo viejo de una civilización de la riqueza y del imperio y la afirmación utópica de una Iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana historizada en hombres nuevos, que siguen anunciando firmemente, aunque siempre a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avisa el Dios salvador, el Dios liberador”.

Ellacuría se dejó llevar por la fe de Mons. Romero y por la fe del pueblo crucificado. Esto es importante, porque el Ellacuría a quien en casi todas las otras cosas le tocaba ir por delante y llevar a otros, en la fe se sentía llevado por otros. En el saberse llevado por la fe de otros, Ellacuría experimentó la gratuidad de la fe en Dios. En definitiva, la fe lo llevó al martirio, y mientras tanto, lo

llevó a caminar en la historia. En ese caminar siempre se esforzó por “actuar con justicia”, como dice el profeta Miqueas, pero también experimentó la humildad de quienes tienen que habérselas con Dios.

2.7. “Ciudadano rector” (1979-1989)

El Ellacuría que impacta internacionalmente

La presencia de Ellacuría en la UCA como directivo y profesor se hizo sentir. Muy pronto concibió que la misión más importante de la universidad no era formar profesionales. Su centro no se encontraba en el recinto universitario, sino en la sociedad en la cual estaba inserta. El gran problema de la universidad eran las mayorías populares. El punto de partida de esta descentralización de la misión universitaria está dado por una doble consideración. La primera y la más evidente es que la universidad tiene que ver con la cultura, el saber y un determinado ejercicio de la racionalidad intelectual. La segunda, ya no tan evidente, es que la universidad es una realidad social, marcada históricamente por lo que es la sociedad en la que está inserta y destinada a iluminar y transformar, como fuerza social que es, esa realidad en la que vive, de la que vive y para la que debe vivir. De ahí surge la cuestión fundamental para la universidad: ¿en qué consiste servir universitariamente transformando e iluminando la realidad social y del pueblo en la cual se encuentra inserta?

En los últimos años de la década de los sesenta, luchó para abandonar los esquemas desarrollistas y optar por la liberación. Quería poner la estructura universitaria al servicio de la liberación del pueblo salvadoreño, pero siempre desde el modo propio de la universidad. Los principios liberadores de la UCA quedaron delineados en un famoso discurso, escrito por él, pero leído por el P. José María Gondra, en la sede del Banco Interamericano de Desarrollo, en Washington, con motivo de la firma del primer préstamo de la UCA con dicho banco, en 1970. Una de las primeras batallas internas que dio para concretar estos principios fue por el tipo de estructura física que la UCA debía adoptar. Se opuso a los planes para construir un recinto universitario de primer mundo. Peleó para que los nuevos edificios, que serían construidos con el préstamo, se adecuaran a la realidad del tercer mundo y a la misión de la UCA, pero no por eso debían ser menos cómodos y hermosos.

La necesidad de proyectar el saber de la UCA sobre la realidad nacional y regional, lo llevó a buscar un órgano de difusión. Es así como la UCA se hizo cargo de la revista *Estudios Centroamericanos (ECA)*, fundada en 1936 por los jesuitas del Colegio Externado. La primera edición de esta nueva época de *ECA* fue la última de 1969, dedicada a analizar las causas y consecuencias de la guerra con Honduras. La tesis fundamental era que la raíz del conflicto era la injusta distribución de la tierra en El

Salvador. La UCA repitió esta denuncia en el primer congreso sobre reforma agraria, convocado por la Asamblea Legislativa, en 1970. Desde entonces, *ECA* ha sido el órgano de difusión del pensamiento crítico de la UCA y la cátedra más importante de Ellacuría. Una extensa bibliografía conformada por editoriales, artículos y comentarios políticos, filosóficos y culturales son testimonio de su intensa actividad intelectual. Bajo su dirección, *ECA* se convirtió en la revista más autorizada sobre la realidad salvadoreña. Poco después, Ellacuría promovió la publicación de revistas especializadas y la creación de la editorial universitaria (UCA Editores). La publicación de una producción intelectual cada vez más amplia y el temor de las imprentas nacionales a publicar los textos cada más críticos de la universidad, llevaron a la creación de los Talleres Gráficos de la UCA.

Con todo, Ellacuría no estaba satisfecho. Uno de sus últimos proyectos fue la apertura de una radio universitaria que complementara la amplia proyección impresa de la producción de la UCA. Durante el arzobispado de Mons. Romero, Ellacuría pudo experimentar el poder de la radio. Entre 1978 y 1979, por la emisora del arzobispado (YFAX) salieron al aire comentarios elaborados por Ellacuría y otros miembros de la UCA. Estos comentarios formaban parte de los noticieros de la emisora, los cuales alcanzaron una audiencia nacional importante.

En 1975, con motivo de sus primeros diez años de existencia, la UCA optó claramente por la liberación de las mayorías populares, “el sentido último de la universidad y lo que es en su realidad total debe mensurarse desde el criterio de su incidencia en la realidad histórica, en la que se da y a la que sirve. Debe mensurarse, por tanto, desde un criterio político”, correctamente entendido, escribió Ellacuría en la presentación de la edición de *ECA*, “La UCA diez años después”. Y siguió, “en el proceso de liberación de los pueblos latinoamericanos, la universidad no puede hacerlo todo, pero lo que tiene que hacer es indispensable. Y si falla en este hacer, ha fracasado como universidad y ha traicionado su misión histórica”. Diez años más tarde, ya siendo rector de la UCA, Ellacuría confirmó y avanzó sobre estos principios, plasmados en la misión de la universidad.

La UCA fue su vida y su pasión. Pero no porque hiciera de ella un absoluto, sino porque la concibió como un instrumento para servir a la liberación del pueblo salvadoreño. Bajo su dirección e inspiración, la UCA se convirtió en una universidad con un sólido prestigio académico y con una proyección hacia la sociedad eficaz. En el campo académico, estaba convencido de la necesidad de elevar el nivel de la educación superior y para eso impulsó la elaboración de una nueva ley. Creía que la UCA ya había dado de sí a nivel de licencias y, en consecuencia, debía dar el paso a los postgrados. Desde la rectoría, había comenzado a impulsar los programas de maestría. A las de administración de

empresa y teología quería agregar las de ingeniería, ciencias políticas y sociología, y un doctorado en filosofía. En esto estaba trabajando, cuando lo asesinaron. El propósito de sus últimos viajes fue buscar respaldo institucional y recursos para estos programas. Ellacuría no se estancaba en los logros, siempre buscaba un más que lo llevara a superar lo conseguido. Las unidades de proyección social fueron idea suya, en lo fundamental. En sus inicios, las seguía de cerca, pero una vez encontrado el camino, las dejaba para que se desarrollaran, y así, él podía concentrarse en otro proyecto. En este contexto estaba pensando en la celebración de los 25 años de la UCA. Quería hacer del aniversario una ocasión para relanzar la actividad académica y la proyección social de la universidad.

Ignacio Martín-Baró y Segundo Montes fueron claves en el desarrollo de la UCA, puesto que asumieron responsabilidades académicas y administrativas muy importantes. Los dos fueron miembros de la Junta de Directores, en la década de los ochenta. Junto con Ellacuría ocuparon los cargos de Rector, Vicerrector Académico y jefes de tres departamentos y de dos institutos. Los tres dirigieron sus respectivos departamentos de Psicología, Sociología y Filosofía con gran dedicación e intensidad. Los tres establecieron una relación casi paternal con sus discípulos más dotados. Los animaron a especializarse en el exterior para luego regresar a la UCA. Las unidades que cada uno de ellos supervisaba o dirigía –el Instituto Universitario de Opinión Pública, el Instituto de Derechos Humanos y el Centro de Información, Documentación y Apoyo a la Investigación- se convirtieron en extensiones de sus departamentos respectivos, en los cuales las lealtades personales contaron mucho. Ellacuría nunca fue director del Centro de Información, Documentación y Apoyo a la Investigación, pero éste y su publicación semanal *Proceso* eran, sin duda, suyos. Desde 1985, casi todos los investigadores y escritores de la unidad había sido estudiantes de filosofía.

La transformación agraria de 1976, impulsada por el régimen militar, lanzó la figura de Ellacuría al ámbito público. Desde entonces, siempre estuvo presente en las grandes crisis del país, a través de sus análisis críticos y sus propuestas creativas. La UCA, aun en contra del parecer de algunos de sus miembros, apoyó el plan de transformación agraria del presidente Molina, porque Ellacuría consideró que, pese a todas sus limitaciones, beneficiaría a las mayorías populares y porque al mismo tiempo era un ataque contra la oligarquía terrateniente. Molina pidió el apoyo de la UCA, pero en el momento decisivo, retrocedió ante la presión de la oligarquía. Entonces, Ellacuría escribió un famoso editorial en *ECA*, titulado “A sus órdenes mi capital”, en el cual denunció que “el gobierno ha cedido, el gobierno se ha sometido, el gobierno ha obedecido. Después de tantos espavientos de previsión, de fuerza de decisión, ha acabado diciendo, ‘a sus órdenes mi capital’”. El editorial le costó a la UCA el subsidio gubernamental y cinco bombas, colocadas por una organización paramilitar de derecha,

conocida como Unión Guerrera Blanca. No era esta la primera vez que la proyección social de la UCA molestaba al gobierno. Hubo dos antecedentes. Dos publicaciones. La primera fue un estudio de la huelga de ANDES 21 de Junio y la segunda fue un estudio de las elecciones presidenciales de 1972, donde se quedó probado de manera consistente, la existencia de fraude. Estas publicaciones también le costaron el subsidio gubernamental a la UCA y ambas dieron inicio a la larga serie de libros que ahora conforman el acervo editorial de UCA Editores. Paradójicamente, el coronel Molina fue el presidente que le concedió la nacionalidad salvadoreña a Ellacuría.

En el contexto de la crisis de la transformación agraria, Rutilio Grande fue asesinado, el 12 de marzo de 1977, iniciando así la larga lista de sacerdotes y religiosas asesinados por las fuerzas de seguridad. Este acontecimiento sacude la vida de los jesuitas de El Salvador, desde entonces amenazados de muerte por los paramilitares, y transforma interiormente al recién nombrado Arzobispo, Óscar Romero, viejo amigo de Rutilio. Pocas semanas más tarde, la Unión Guerrera Blanca ordenó a todos los jesuitas abandonar El Salvador so pena de ser asesinados. Ninguno salió, pero Ellacuría, quien se encontraba en Madrid trabajando con Zubiri, tal como lo hacía todos los años, no pudo regresar hasta agosto de 1978. El gobierno salvadoreño, por presión de Estados Unidos, tuvo que brindar protección policial a las residencias y obras de los jesuitas.

En 1979 Ellacuría es nombrado Rector de la UCA y Vicerrector de Proyección Social, o sea, responsable de la difusión nacional e internacional de la investigación universitaria en temática económica, política, social, filosófica y teológica. El cargo de Rector se renueva cada tres años. Cuando lo mataron estaba en su cuarto mandato. Ellacuría había ya decidido no aceptar una nueva reelección, con lo que habría dejado de ser Rector en 1991.

La crisis nacional se agravó hasta desembocar en el golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, dirigido por los oficiales jóvenes de la Fuerza Armada. La UCA y el mismo Ellacuría apoyaron el movimiento de los militares. El primer gobierno estuvo integrado por destacados académicos de la UCA, entre ellos, su Rector, Román Mayorga, y su Director de Investigaciones, Guillermo Ungo. El gobierno fracasó y la violencia se desató. En marzo de 1980, Mons. Romero cayó víctima del odio, es asesinado mientras celebraba una misa. Ellacuría verá desde entonces a Romero como un profeta de nuestro tiempo, y lo mantendrá personalmente como fuente de inspiración de su reflexión teológica y eclesial, así como de su actividad política. En una de las dos residencias universitarias y en la UCA misma estallaron varias bombas. En la residencia de los jesuitas estallaron dos bombas en menos de 48 horas. La situación se deterioró tanto que, a finales de 1980, poco después del asesinato de los

dirigentes de la oposición política de la izquierda, Ellacuría salió del país, bajo la protección de la embajada española. Sus amigos le avisaron que en una reunión de comandantes se había discutido una lista de personalidades que serían asesinadas, entre las cuales se encontraba él. Sin dejar de ser Rector, permaneció fuera de El Salvador hasta abril de 1982.

A raíz del fracaso de la ofensiva del FMLN de enero de 1981, Ellacuría comenzó a madurar dos ideas importantes y estrechamente relacionadas, ninguna de las cuales fue bien comprendida. La primera fue la inviabilidad de la violencia armada como solución de la crisis nacional. La única salida posible era el diálogo de las partes enfrentadas. La segunda fue lo que dio en llamar la tercera fuerza. Su tesis era que ni el gobierno, ni los partidos políticos, ni el ejército, ni la guerrilla podían garantizar los intereses de las mayorías populares, porque todos ellos tenían como prioridad la toma del poder y la defensa de unos intereses muy particulares. Por consiguiente, las mayorías tenían que manifestarse por sí mismas y velar por su propio bienestar. El bien del país radicaba en el bienestar de esas mayorías y, por consiguiente, el conflicto armado debía resolverse teniendo delante este bienestar. Ni la derecha ni la izquierda aceptaron su postura, aunque por razones distintas.

No obstante, Ellacuría mantuvo hasta el final de sus días que la única salida al conflicto armado era la negociación política. De ahí que la ofensiva militar del FMLN de noviembre de 1989 le molestara muchísimo. En realidad estaba muy enojado, porque, en su opinión, esa ofensiva traería más males que bienes. Le pareció que el FMLN se había precipitado y derrochaba las fuerzas que con tanto trabajo había acumulado en los últimos años. Tampoco estaba muy satisfecho con la postura del FMLN en la mesa de negociación tenida en San José (Costa Rica). En su enojo, dijo que exigiría a ambas partes respetar la UCA como terreno neutral. Según él, la neutralidad de la UCA, reconocida por ambas partes, podía convertirse en un precedente importante para el país, puesto que se podría hacer lo mismo con los templos, los hospitales, las escuelas, etc.

En octubre de 1985, la presencia pública de Ellacuría dio un salto hacia adelante. En septiembre de ese año, pese a la mutua antipatía que existía entre él y el presidente Duarte –porque, entre otras cosas, el presidente Duarte no quiso reconocer de forma pública que la Policía Nacional había asesinado sin causa alguna a un estudiante de la UCA en el mismo recinto universitario, alegando razón de Estado-, junto con Mons. Rivera, hizo de mediador con el FMLN para conseguir la liberación de la hija de aquél. Después de largas horas de negociación con la guerrilla, para lo cual ambos tuvieron que desplazarse por la zona de guerra e incluso a Panamá, consiguieron la libertad de la hija de Duarte a cambio de la liberación de 22 presos políticos y la salida del país de 101 lisiados de guerra.

En ese mismo año de 1985, Ellacuría fundó la Cátedra Universitaria de Realidad Nacional en la UCA. La cátedra se convirtió en un foro abierto, donde se discutieron los problemas nacionales y regionales. En ella hablaron políticos, sindicalistas, dirigentes populares y eclesiásticos. Sin embargo, cuando hablaba Ellacuría, el auditorio universitario resultaba pequeño. En varias ocasiones, desde esta cátedra, pidió a sus adversarios que combatieran sus ideas con otras ideas y no con bombas ni con balas. La radio y la televisión multiplicaron su voz y su imagen fuera del ámbito universitario. La cátedra llegó a ser un acontecimiento cubierto por periodistas, fotógrafos y embajadores. Cuando la televisión abrió espacio para los noticieros, la cátedra perdió originalidad; pero ya había cumplido su función al romper el cerco impuesto para discutir la realidad nacional de manera libre.

Sigue insistiendo en la necesidad de una solución negociada al conflicto en un artículo de ECA (1986): “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”. Habla de la necesidad de que entre en juego una tercera fuerza social: la mayoría popular descontenta con el conflicto, no representada ni por el bloque gubernativo-norteamericano ni por el bloque guerrillero.

Su conocimiento de las interioridades y complejidades del proceso salvadoreño y su visión de sus dificultades y sus posibles soluciones lo convirtieron en una de las referencias obligadas de periodistas extranjeros, diplomáticos y políticos nacionales. A medida que la década avanzó, las entrevistas para la prensa, la radio y la televisión se multiplicaron. Esta larga y variopinta serie de visitantes no le disgustaba, porque decía aprender mucho de ellos. Era más lo que ellos le contaban que lo que él les podía decir. De manera simultánea aumentaron las invitaciones a congresos y conferencias en el exterior.

Ellacuría mantuvo que la causa fundamental del conflicto armado no era la agresión del comunismo internacional, tal como lo sostenía el discurso oficial, sino la injusticia estructural. Por consiguiente, sólo superándola podría erradicarse la lucha violenta de clases. Cuando Cristiani llegó al poder en 1989, tomó en serio su propuesta de reanudar el diálogo sin condiciones. Saludó al primer gobierno de la derecha radical en un editorial de ECA como la consolidación de “la línea civilista de Cristiani, frente a la línea militarista de D’Aubuisson y a la línea escuadronera de cabeza clandestina”. En privado habló de estas tres tendencias de ARENA, pero agregando, por primera vez desde que había regresado a El Salvador en 1982, que “ahora sí puede pasar...”, es decir, que esta vez sí podrían asesinarlo. De hecho, a mediados de 1989, un rumor aseguraba que lo habían matado. Durante el régimen de Duarte, a quienes le advertían que se cuidara, les respondía que la política estadounidense

no permitiría que atentaran contra su vida. Al llegar ARENA al poder, el freno era más débil. Cuando le preguntaban si tenía miedo, respondía que no; pero de inmediato añadía que eso no era ningún mérito, porque era parte de su naturaleza, de la misma manera que tampoco tenía olfato.

El registro de la residencia hecho por el batallón Atlacatl la noche del 13 de noviembre no lo interpretó como una amenaza grave, sino como una señal de seguridad. Cuando alguien le insistió, le respondió que no había que ser paranoico. Ya habían visto que no había nada y, por lo tanto, no los molestarían más. Más aún, al oficial que dirigió el registro le advirtió, bastante molesto, que el hecho costaría muy caro al gobierno. Pidió hablar con el Ministro de Defensa o con el superior del oficial al mando de la operación, pero éste se lo negó de manera tajante, argumentando que cumplía órdenes superiores. Pareciera que Ellacuría quiso demostrar que no debía nada. Esconderse podría haber sido interpretado como si hubiera hecho algo malo. Por eso no le gustó que los dirigentes de la oposición política hubieran buscado refugio en las embajadas.

Ellacuría valoró sobremanera el pensamiento como orientador de la sociedad y era un convencido de su eficacia transformadora. A quienes lo cuestionaban acerca de la eficacia del quehacer universitario con su pesada carga institucional y administrativa, respondía que lo que contaba era el largo plazo. La UCA construía para el largo plazo y no había otra forma de hacerlo que dedicarse de lleno, asumiendo el tedio y la rutina. Creía, además, que el quehacer intelectual, cuando cultiva la realidad, conlleva tantos riesgos como cualquier otro.

La opción universitaria a favor de la liberación de las mayorías empobrecidas estaba haciendo estragos en su salud y su ánimo, así como también en el de los demás. En particular, Ellacuría llevaba tres años muy cansado y padeciendo quebrantos de salud. Se había encerrado en sí mismo, volviéndose callado, serio e incluso hosco. Cumplía con sus responsabilidades administrativas, daba su clase, atendía a visitantes e invitaciones en el exterior, y, además, encontraba tiempo para escribir. En estos últimos años, casi no revisaba lo que escribía, lo entregaba al editor tal como le salía. En esta época última, a su rendimiento como escritor le daba un siete o un ocho. A quien le recomendaba descanso, le respondía que el pueblo no descansaba de la guerra ni de la pobreza. Lo menos que podía hacer era seguir trabajando por su liberación y su paz, sin importarle el mal carácter, la enfermedad o no llegar al final, pues, en este caso, también habría cumplido con su misión.

En los últimos meses de 1989, Ellacuría repitió que aunque hubiesen algunas turbulencias en la superficie del proceso, en la profundidad de su curso, éste seguía avanzando incontenible hacia una

paz justa. Su muerte pasó a formar parte de esas turbulencias superficiales. Su vida y la de sus compañeros, entregada libre y generosamente, ya forma parte del curso profundo del proceso salvadoreño.

3. CONCLUSIÓN

El pensamiento de Ellacuría está marcado por su trayectoria biográfica y es incomprensible sin ella. Él quiso elaborar una filosofía y una teología vertidas sobre la realidad en cuanto realidad y quiso no sólo interpretar la historia, sino también influir en ella desde el horizonte de la razón y de la fe.

En la biografía de Ellacuría hemos encontrado a un hombre que se niega a dar la espalda a lo humano, que quiere enfrentarse a la realidad tal como ésta se da en el presente histórico, y que busca entender esta realidad ya sea en forma de expresión literaria, filosófica, política o eclesial para transformarla en algo mejor, en algo más justo. Ellacuría intenta aprender de los hombres que va encontrando por su camino vital y que más encarnan esta búsqueda que se constituye en eje de su propia vida: Elizondo, Espinoza, Martínez, Rahner, Zubiri, Arrupe, Romero.

Una vez que se encuentra en pleno bullicio político de los sesenta y setenta en la región centroamericana, con grupos críticos que claman por un sistema socioeconómico más justo, con organizaciones de campesinos progresivamente combativas, con guerrillas organizadas, con una represión policial de indescriptible agresividad, Ellacuría decide no hacer filosofía y teología al margen de ese contexto histórico, sino desde él y al servicio de él. Su pensamiento no es sino el fruto de esta opción vital que lo compromete a favor de la causa las mayorías empobrecidas y contra su pobreza.

LA PRÁCTICA POLÍTICA DE IGNACIO ELLACURÍA EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA CIVIL SALVADOREÑA

1. INTRODUCCIÓN

En el primer capítulo expusimos la biografía de Ignacio Ellacuría porque consideramos que es fundamental para entender su pensamiento filosófico y teológico y su práctica política. En este segundo capítulo nos ha parecido oportuno exponer la situación histórico-social de El Salvador⁵ en la cual Ignacio Ellacuría elabora su propuesta teórica, tanto filosófica como teológica, y desarrolla su práctica política.

Es importante señalar que nos centraremos en el Ellacuría maduro, el analista político, el filósofo y el teólogo de la liberación que es protagonista y punto de referencia obligado dentro de las turbulencias políticas de El Salvador de casi toda la década de los 80's.

Consideramos, sin embargo, que es necesario exponer algunos datos del contexto salvadoreño previo a la década de los 80's. El Salvador tenía y tiene una estructura económica que viene del colonialismo. Sin duda, el paso del tiempo ha introducido ciertos cambios pero no ha alterado las estructuras fundamentales de la economía y de la sociedad del país. La mayor parte de la tierra cultivable de El Salvador está en propiedad de unas pocas manos, las de las grandes familias salvadoreñas, descendientes de colonos.

A lo largo del siglo XX, El Salvador ha permanecido con una estructura social en forma de pirámide. En la ancha base están la mayoría de los campesinos endeudados o sin tierra y la población que ocupa los suburbios de la capital y los cinturones de pobreza de la periferia de las ciudades. En el discreto centro de la pirámide hay una, cada vez más reducida, clase media, con ingresos pequeños, pero suficientes para vivir con modestia: son los profesores de Universidad, abogados, periodistas, médicos, empleados de banco, etc. Finalmente, en la estrechísima cúspide se encuentran las grandes familias, con una riqueza extraordinaria y por lo mismo escandalosa, con lujosas mansiones, tanto en El Salvador como en Estados Unidos, propietarias de gran parte de la tierra, de los bancos y de todos los

⁵ En este capítulo seguimos sobre todo el magnífico trabajo realizado por Víctor Flores sobre la realidad salvadoreña durante los años 60a a los 80's y publicado en *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, UIA, México, 1997.

grandes negocios del país. Dicho brevemente: la riqueza del país está en manos de las denominadas “catorce familias”.

Como crisis estructural, “la situación salvadoreña se explica por la persistencia de condiciones socio-económicas que constituyen la parte sustancial de los problemas nacionales. Tiene su raíz en la predominancia de la oligarquía terrateniente y sus aliados políticos en el espacio social salvadoreño, y en el tipo de relaciones económicas, políticas e ideológicas que establece con los demás sectores al interior del sistema social”⁶.

En El Salvador hubo golpes de Estado durante varias décadas, siempre encaminados a consolidar el poder de la oligarquía en el gobierno: 1944, 1948, 1960, 1961 y el último, el de 1979 intentó una tímida apertura. Con las noticias del triunfo de la revolución cubana de 1959, los movimientos de izquierda retomaron fuerza. Ya habían pasado tres décadas desde la matanza de 1932. Estos movimientos fueron consolidándose a lo largo de los años sesenta. El Concilio Vaticano II y poco después Medellín (1968) hizo que la Iglesia dejara de legitimar el sistema establecido y promoviera un cambio de estructuras. Muchos hombres y mujeres de Iglesia empezaron a concientizar a la multitud de su dignidad en cuanto seres humanos y de la necesidad de cambiar las cosas.

Durante los sesenta creció el descontento popular por los fraudes electorales sucesivos, por la marcha atrás de la reforma agraria, por el fracasado golpe de Estado de 1979, que pretendía hacer avanzar algo el país, y por el aumento de las masacres civiles perpetradas por el ejército y por paramilitares.

Por todo ello, el 10 de octubre de 1980 diferentes grupos revolucionarios se unieron en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), que a su vez se uniría con el Frente Democrático Revolucionario (FDR) con la idea de construir un Gobierno Democrático Revolucionario (GDR). El 10 de enero de 1981, el FMLN decide lanzar la “Ofensiva final”, que constituye el inicio formal del conflicto armado, es decir, de la guerra civil.

2. LA GUERRA CIVIL EN EL SALVADOR

El Salvador era gobernado por una junta de gobierno desde el 1 de octubre de 1979, cuando un golpe de Estado con pretensiones reformistas, orquestado por la administración Carter quiso ser la salida ante

⁶ Sols, J., *Op. cit.*, p. 55.

el temor de un inminente desenlace similar al de Nicaragua, ocurrido en julio de ese mismo año que llevó al poder a los sandinistas. Polemista controvertido Ellacuría disintió constantemente de las llamadas “vanguardias revolucionarias” -germen del FMLN- durante casi toda la década de los setenta⁷.

Para finales de 1980 los jesuitas estaban alarmados y lanzaron su alerta roja, una señal de emergencia que fue desoída por las élites políticas, económicas y militares:

Al cerrarse 1980, el cuadro social ya está listo para la confrontación total[...] El proyecto ha agotado sus posibilidades y ya no queda más salida que la guerra civil. [...] Una población apaleada y aterrorizada; un aparato estatal corrupto y desmoralizado, cuyos hilos jerárquicos conducen directamente a Washington; una guerra civil sorda y sangrienta y una guerra civil formal y más sangrienta tocando la puerta; he aquí la herencia realmente pavorosa que deja en El Salvador 1980, cuyo dolor no logra ser subsanado por la esperanza de la liberación⁸.

Efectivamente, el 10 de enero de 1981 se inició lo que el FMLN denominó plan de iniciación de la ofensiva general. Hasta ese momento, la convulsión política había estado signada por la movilización de masas, por una incipiente organización militar, de acciones armadas de hostigamiento. A partir de ese momento todo se convirtió en enfrentamiento militar abierto, como había sido advertido por los académicos de la Compañía de Jesús. Era un paso inevitable por “la cerrazón de la Junta de Gobierno” (controlada por una alianza de la Democracia Cristiana y los militares) y, sobre todo, de la “facción derechista del ejército”, junto a la “miopía interesada de Estados Unidos para arbitrar algún medio eficaz que pusiese freno a la masiva represión y diese paso a una solución que respondiese a las necesidades del país”, editorializó Ellacuría a nombre de la UCA en un extenso texto⁹.

En esa hora difícil para el pueblo salvadoreño, fue la primera vez que el grupo liderado por Ellacuría lanzó, claramente, su llamado a una solución pactada.

El país se incendiaba. A esas alturas, ya se contabilizaban en 15,000 las víctimas; las estructuras de los partidos políticos estaban desarticuladas, todos los líderes democráticos de la oposición se

⁷ Esta exposición de la situación histórico-social de El Salvador y la praxis política de la comunidad jesuita de la UCA está bien presentada en la obra de Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, la cual seguiremos en algunos puntos.

⁸ Ellacuría, I., “Conflicto, agonía y esperanza” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales CAE), en: *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989), Escritos políticos*, UCA, El Salvador, 1993, p. 1132.

⁹ Ellacuría, I., “Un proceso de mediación para El Salvador” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales UMES), en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, núms. 387-388, San Salvador, enero-febrero de 1981, pp. 3-16.

hallaban exiliados y sin garantías para su vida dentro del país, y el gobierno se declaraba incapaz de impedirlo.

3. “UN PROCESO DE MEDIACIÓN PARA EL SALVADOR”

El terror lo invadía todo. La Universidad de El Salvador, la mayor universidad del país, estaba cerrada e intervenida militarmente. La mitad de las parroquias de la arquidiócesis de San Salvador tuvieron que ser abandonadas por sus responsables, amenazados de muerte. Cada día aparecían 20 ó 30 cadáveres atrocemente torturados además de los centenares de salvadoreños que cada semana eran víctimas de los bombardeos y cañoneos. Imperaba el Estado de Sitio y a partir del 10 de enero de ese año 1981, también la Ley Marcial.

Los jesuitas de la UCA llamaron a la negociación por primera vez, desde el inicio de la guerra, sobre la base de tres premisas que expusieron en su revista con el título de *Un proceso de mediación para El Salvador*.

Primero –aseguraban– tenemos la convicción de que una solución puramente militar, aun en el caso de que fuera posible en el corto o mediano plazo por uno u otro lado, dejaría al país completamente destruido y por tanto, dada su densidad poblacional no sería solución alguna ni siquiera en términos de estabilidad social.

Segundo, una solución política debe contar con las causas reales y profundas del conflicto. Una solución política que no contara con las fuerzas sociales emergentes y con su grado de conciencia, organización y solidez –decían– no podría ser solución, porque dejaría latente un gravísimo problema de desestabilización.

Como tercera premisa señalaron que una solución política maximalista -del todo o nada- por parte del sector revolucionario, no se ve factible, ni siquiera necesaria o deseable en este momento. Es imposible que sea aceptada por Estados Unidos y por tanto no parece ni militar ni económicamente viable. Es preciso reconocer que están lejos de darse las condiciones externas e internas para que sean factibles de momento las exigencias del ideal revolucionario¹⁰.

¹⁰ UMEIS, pp. 10-11.

Así pensaban los jesuitas en 1981. El mismo Ignacio Ellacuría, en su calidad de Rector de la Universidad y Director de ECA, escribió ese año un amplio artículo, que apareció fechado el 11 de mayo, en el que planteaba la encrucijada de El Salvador: *¿Solución militar o solución política?*, al tiempo que desarrollaba sus ideas en pro de una salida negociada.

El Salvador tendría que estar ya en pleno proceso de reconstrucción para poder dar salida a los ingentes problemas que le abruman. En vez de ello se encuentra en pleno proceso de destrucción, de descuartizamiento, que hace más difícil la viabilidad del país, sea quien fuese el vencedor de la contienda. El conflicto es tan grave que no sólo afecta a la totalidad de la población salvadoreña sino que desestabiliza a toda la región centroamericana y pone en crisis múltiples relaciones internacionales. La destrucción y la angustia de la nación salvadoreña, la inestabilidad de la zona convertida en frontera del conflicto y la entera política internacional, traumatizada por la nueva estrategia norteamericana (del presidente Ronald Reagan) están exigiendo una sólida solución, al tiempo que una solución inmediata¹¹.

Ellacuría sabía del riesgo que corría al decir en público estas ideas. Por eso temía la irracional respuesta de los sectores más oscurantistas del país:

Se hace imprescindible una llamada al desapasionamiento, que ponga en guardia contra las desviaciones de los intereses y de los prejuicios, pero sobre todo contra los odios y las revanchas violentas. El análisis intelectual podrá favorecer más a una parte que a otra, pero difícilmente coincidirá plenamente con los juicios y, sobre todo, con las decisiones de ninguna de ellas. Un análisis intelectual debe ser tomado como lo que es: un aporte teórico a un problema práctico, un aporte que ilumine la solución y tal vez la impulsa, pero no la resuelve. Un análisis intelectual debe ser respondido con un análisis intelectual y no con el exilio, la cárcel, la tortura, o un tiro en la nuca¹².

En 1981 nada entusiasmó tanto a Ellacuría como la declaración franco-mexicana. Era como ver hecho realidad uno de sus sueños mayores. La mediación como primer paso. El 28 de agosto de 1981, el Secretario de Relaciones Exteriores de México, Jorge Castañeda, y el Ministro de Relaciones Exteriores de Francia, Claude Cheysson, formularon una declaración conjunta sobre El Salvador que

¹¹ Ellacuría, I., "Solución militar o solución política", en: *ECA*, núms. 390-391, abril-mayo de 1981, pp. 295-323.

¹² Ellacuría, I., "Solución política o solución militar para El Salvador" (en adelante citaremos este artículo con las iniciales SPSM), en: *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, *Escritos políticos*, UCA, El Salvador, 1993, pp. 10-11.

presentaron al Presidente del Consejo de Seguridad de la ONU, Jorge Illueca. En ella se reconocía a la alianza FMLN-FDR como una “fuerza política representativa” que debía participar en la solución política negociada del conflicto, sin injerencia extranjera.

Se sintió obligado el Director de la *ECA* a entregar su propio análisis. Con fecha 15 de septiembre de 1981 escribió:

La posición mexicano-francesa propone una alternativa mejorada a la proposición norteamericana de las elecciones como solución. En primer lugar no excluye el camino de las elecciones cuando éstas sean posibles y confiables. En segundo lugar excluye toda forma de intervención, especialmente la intervención descarada de fuerzas o ejércitos extraños, sea pedida o no esta intervención por el propio gobierno salvadoreño, sea impuesta por países extranjeros apelando a tratados interamericanos o a resoluciones de la OEA. En tercer lugar prefiere claramente las soluciones no violentas sobre las violentas, las de la negociación sobre las del exterminio, las del pueblo salvadoreño sobre las del capitalismo internacional. En cuarto lugar apela a una instancia imparcial como sería una conferencia o algo similar en el seno de las Naciones Unidas. En quinto lugar invita al FDR-FMLN a que se constituya una instancia negociadora, con todo lo que esto va a significar en la práctica; ni siquiera ha reconocido al FMLN como fuerza insurgente y/o beligerante, precisamente para no caer en intervencionismos jurídicos y para no impulsar la lucha armada, contentándose con reconocerla como “fuerza política representativa”¹³.

¿Cómo y por qué no se acepta una posición tan cautelosa y tan comedida? se preguntó Ellacuría en ese artículo. Esa interrogante nunca se respondió.

El año 1981 no fue un año de mediación ni de diálogo ni mucho menos de negociación. El gobierno se dispuso a preparar los comicios de marzo de 1982, para elegir una Asamblea Constituyente que redactaría una nueva Constitución. Era la solución propuesta también por Estados Unidos. Los jesuitas hicieron pública su postura en sus *Diez tesis críticas sobre las elecciones*. El principal cuestionamiento iba dirigido a los Estados Unidos:

¹³ Ellacuría, I., “La declaración conjunta mexicano-francesa sobre El Salvador”, en: *ECA*, núm. 395, San Salvador, septiembre de 1981.

El proceso electoral de la Asamblea Constituyente no fue una propuesta surgida de las necesidades reales del país en su coyuntura actual ni del pueblo salvadoreño, sino que fue inicialmente una imposición de Estados Unidos, y esto no con el propósito de descubrir cuál era la voluntad nacional sino con el de llevar adelante el proyecto trazado por el gobierno norteamericano para acabar con el conflicto salvadoreño¹⁴.

La UCA criticó que las elecciones de marzo de 1982 dejaron intacto el problema principal del país, que es el de la guerra civil y por sí mismas “no representaron ninguna salida real a ese problema principal”¹⁵. Mientras tanto las víctimas del conflicto se contabilizaban en más de 30,000, los desplazados en cerca de 500,000, la destrucción de la infraestructura económica seguía, la economía agonizaba...

Así terminaba 1982. Se había cumplido el vaticinio de enero de ese año: “No es cierto que la alternativa sea elecciones o guerra hasta el final, la alternativa real es guerra hasta el final o solución política”¹⁶. En efecto, durante 1982 El Salvador tuvo elecciones y la guerra no sólo no disminuyó sino que se recrudeció.

Al comenzar 1983 la UCA volvió a fustigar a quienes se oponían a terminar con el conflicto por la vía negociada. “¿Seguiremos a lo largo de 1983 incurriendo en el mismo error de no aceptar el camino difícil, pero realista, de hallar una solución política al conflicto nacional? ¿Seguiremos cerrando los ojos ante la evidencia de que sólo en un proceso que tome en cuenta todas las fuerzas sociales encontraremos salida a esta trágica guerra civil que nos arruina y desangra?”, se preguntaba *ECA* en otro de sus típicos editoriales convertidos en verdaderas tesis académico-políticas, la mayoría de ellos salidos de la propia pluma de Ellacuría.¹⁷

El Salvador se acercaba ya a los 40,000 civiles asesinados, los salvadoreños que habían huido al extranjero ya sobrepasaban el medio millón (en un país de 5 millones de habitantes), gran parte del país vivía la mayor parte del tiempo sin energía eléctrica y las comunicaciones casi estranguladas debido a los sabotajes. Ese 1983 todos los índices económicos iban en picada, con excepción de los gastos de guerra; el desempleo había superado el 50 por ciento de la población potencialmente activa, se contrajo el presupuesto nacional, la inflación alcanzó el 30 por ciento, las reservas en divisas estaban agotadas... y el Estado de sitio seguía imperando.

¹⁴ Ellacuría, I., “Las elecciones y la unidad nacional: Diez tesis críticas”, en *ECA*, núm. 402, San Salvador, abril de 1982, pp. 233-258.

¹⁵ *Ibid.*, p. 233.

¹⁶ *Ibid.*, p. 238.

4. EL DESASTRE DE LA GUERRA

1984 nació en El Salvador con más presagios de muerte que de vida. El equipo de jesuitas que dirigía *ECA* escribió:

La situación del pueblo salvadoreño ha de calificarse como agónica. Por todos lados y en casi todos los niveles se escuchan estertores de muerte. No sólo siguen muriendo miles de salvadoreños individualmente considerados; es el pueblo entero el que está muriendo y son sus dirigentes los que están cavando la tumba donde quedan enterrados su vida, sus proyectos, sus posibilidades. Sin mucha esperanza de resurrección. Los pueblos y naciones que mueren nunca resucitan¹⁸.

Claro que esa trágica reflexión tenía un duro fundamento en la frialdad de las cifras: el país se acercaba a las 50,000 víctimas, los daños y pérdidas materiales se calculaban en 500 millones de dólares y de nada habían servido a la gente los casi 250 millones de dólares que Estados Unidos había entregado al gobierno entre 1982 y 1983.

El año 1984 será recordado por los salvadoreños como el año de José Napoleón Duarte. El 28 de marzo de ese año se celebraron elecciones presidenciales que llevaron al poder a la Democracia Cristiana. Las elecciones fueron un descomunal “test” político para El Salvador. Una vez concluido, Ellacuría volvió a bombardear con sus ideas.

Uno a uno, los protagonistas de la guerra salvadoreña fueron siendo exhibidos en uno de sus más voluminosos análisis coyunturales de El Salvador, fechado el 31 de mayo de 1984. Comenzó por los Estados Unidos, sin ambages:

Fue la administración Reagan la que de múltiples formas favoreció la candidatura de Duarte, llegando incluso la CIA a invertir fuertes sumas de dinero en ayuda encubierta, como ha sido publicado y no desmentido por Estados Unidos. [...] En estos tres años de gobierno republicano la situación de El Salvador que Reagan y su Secretario de Estado, Alexander Haig, creyeron poder resolver con relativa facilidad para demostrar

¹⁷ Ellacuría, I., “Otro año de guerra civil”, en: *ECA*, núm. 411, enero de 1983.

¹⁸ Ellacuría, I., “Visión de conjunto de las elecciones de 1984” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales VCI), en: *ECA*, núms. 426-427, San Salvador, abril-mayo de 1984, pp. 301-324.

su capacidad de frenar el expansionismo soviético en el área, lejos de haber mejorado ha empeorado. El FMLN, que en enero de 1981 mostró una muy escasa potencia militar, quintuplicó su potencial bélico en los tres años subsiguientes¹⁹.

Siguió con el caso Napoleón Duarte, el hombre que siendo presidente de El Salvador se salió del protocolo en una visita a Washington y dejó atónitos a sus propios anfitriones y se inclinó a besar reverencialmente la bandera de los Estados Unidos:

La Casa Blanca apostó por Duarte como la solución más apta para llevar adelante sus planes sobre El Salvador. A su vez Duarte ve en los planes de la Casa Blanca la solución más realista para El Salvador. No se prevé por tanto ninguna discrepancia seria entre ambos, sea porque no exista de parte de Duarte, sea porque Duarte no ve otra manera efectiva de gobernar que la de plegarse en todo al proyecto norteamericano. De hecho, todas las declaraciones de Duarte se muestran en franca coincidencia con los propósitos norteamericanos: hace falta mayor ayuda militar, ayuda militar que no debe ir condicionada a la mejora en los derechos humanos; un país demócrata que está en peligro debe ser ayudado; no habrá presencia de tropas norteamericanas, pero sí de asesores; se favorecerán las reformas y el desarrollo económico; se alabará a Contadora, pero no se le hará caso alguno en lo que tiene de rechazo de las intervenciones militares, etcétera. No hay, pues, discrepancias ni ideológicas ni prácticas (entre Duarte y Estados Unidos). Pero en caso de que las hubiera, no hay duda de quién iba a ceder. Hay una guerra que no se puede perder; el que no se pueda perder depende fundamentalmente de los Estados Unidos. Será, por tanto Estados Unidos quien tenga la última palabra en todos los problemas decisivos para la conducción de la guerra, incluidos los problemas políticos que se relacionan con ella²⁰.

Ellacuría percibió también, por primera vez, desde el estallido de la guerra civil, un golpe político contra el FMLN y sus aliados políticos del Frente Democrático Revolucionario (FDR), sus demoleadoras interrogantes no se hicieron esperar: ¿Se percata el FDR-FMLN del incesante cambio de la conciencia del pueblo salvadoreño? ¿Se percata el FDR-FMLN de cómo va cambiando el ambiente? ¿Mide, por ejemplo, lo que significa el cambio de ARENA en su acercamiento práctico a los problemas del país?

¹⁹ VCE, p. 301.

Suele decirse que en El Salvador hay dos realidades -describió en esa oportunidad-, la realidad de la guerra que es vivida por muy pocos y la realidad de todos los días que es vivida por la inmensa mayoría. Puede sustentarse razonablemente que la verdadera y decisiva realidad en la actual coyuntura es la guerra, pero esto no significa que ésta sea la realidad vivida por la mayoría del pueblo. Las encuestas dan que la mayor parte de la población, que no vive en zonas conflictivas, siente que el problema fundamental es el económico y no el problema de la guerra o de la violencia. La crisis económica les afecta día a día; la guerra sólo de lejos y de oídas. Tiene, entonces, razón el FDR-FMLN cuando insiste en que no han cambiado mucho las cosas, porque no ha cambiado mucho la guerra y, si lo ha hecho, ha sido a su favor; pero no la tiene cuando no se percata de que ha cambiado el clima político y de que ha cambiado profundamente la percepción que tienen de la situación las mayorías salvadoreñas, incluidas las más necesitadas. Es el resultado de la prolongación del conflicto, de la falta de concientización y de la incesante propaganda que se hace en sentido contrario²¹.

Su juicio sobre los militares siempre fue duro. En privado, manifestaba un resentimiento visceral hacia ellos, hasta el grado de compararlos con “las plagas de Egipto”, por ser los máximos responsables de la tragedia salvadoreña, el verdadero poder por encima de toda la sociedad, llegó a decir. Sin embargo, a la hora de exponer su posición pública sobre la Fuerza Armada siempre se guió por su lógica académica y por su vocación por la precisión de la palabra. Éste era su juicio sobre los militares en 1984:

Ha habido en la Fuerza Armada un cambio paulatino después de fracasar el intento de cambio pretendido por la juventud militar en 1979. Este cambio se debe fundamentalmente a la marcha de la guerra. Cuando la guerra pareció necesitar violencia contra la población civil, esa violencia fue sistemáticamente cultivada. Hoy que la administración Reagan necesita una nueva imagen van cambiando las tácticas violadoras de los derechos humanos. La dependencia de la Fuerza Armada con Estados Unidos es tal en recursos y asesores que no es presumible una rebeldía de los militares contra las directrices de los norteamericanos. La Fuerza Armada depende hoy cada vez más de Estados Unidos que de la oligarquía; la Fuerza Armada va dejando de estar subordinada principalmente a los intereses de la gran empresa privada para estar subordinada a Estados Unidos, ya que en la actualidad el problema principal es la guerra

²⁰ VCE, p. 303.

y para la guerra es mucho más decisivo el apoyo de Estados Unidos que el del capital salvadoreño²².

Su gran obsesión no podía desaparecer de sus escritos. En las puertas de lo que fue la administración duartista Ellacuría insistió:

Si, al parecer, todos esperan que el conflicto acabe en una negociación: ¿Por qué no intentarla antes de que sea demasiado tarde para el ulterior desarrollo del país? ¿Por qué no medir de una vez por todas con objetividad y racionalidad las razones de cada parte y las fuerzas reales que les asisten sin dejar que sea la prolongación de un conflicto moral el juez definitivo? Las elecciones cambiaron algo, pero sólo servirán de algo si su resultado ayuda a empezar a resolver lo que es la crisis fundamental del país, la guerra²³.

Sorpresivamente, a casi cuatro meses de iniciado el gobierno de Duarte, un acontecimiento se convirtió en el acta de nacimiento de la terrenalidad de la estrategia dialoguista y negociadora. El 15 de octubre, en la población de La Palma, se encontraron por primera vez, de manera pública y oficial, delegaciones de altísimo nivel del gobierno y la insurgencia. El propio presidente Duarte y su Ministro de Defensa, el general Eugenio Vides Casanova, encabezaron la delegación oficial, mientras que Fermán Cienfuegos -uno de los cinco máximos comandantes guerrilleros, Guillermo Ungo y Rubén Zamora -los más conspicuos líderes opositores-, fueron enviados por el FDR-FMLN a la histórica reunión.

El desbordado entusiasmo nacional que generó el encuentro no condujo a este grupo de religiosos jesuitas a una reflexión triunfalista sobre el fin del conflicto. Al contrario, quedaron exhibidas las amenazas que se levantaron sobre el proceso de diálogo. Otra vez los jesuitas advirtieron sobre ellas:

La voluntad mayoritaria es un fundamento firme sobre el cual levantar el diálogo y una prueba de que algo nuevo se está gestando en el país, un cierto consenso mayoritario en lo fundamental, que harían bien en respetar las partes en conflicto (gobierno y FMLN). [...] ¿Cómo conciliar intereses y puntos de vista tan contrapuestos? Las mismas causas y razones que los llevaron al diálogo, los deben llevar a buscar soluciones, cediendo ambas partes. [...] Existe el peligro de que la parte gubernamental y revolucionaria se

²¹ VCE, p. 316.

²² VCE, p. 318.

²³ VCE, p. 320.

arroguen prerrogativas que no les competen. Es mucho lo que ambas partes pueden y deben hacer para resolver el conflicto, pero esa obligación no los faculta para decidir todo. [...] El diálogo no es un fin último en sí mismo, aunque sea siempre fructífero, si es que no se toma en un sentido puramente táctico para disimular intereses contrarios al mismo²⁴.

Una segunda ronda de conversaciones se realizó en la localidad de Ayagualo, en noviembre de 1984, pero sin resultados concretos. Dos reuniones más, entre delegaciones de menor nivel, se realizaron fuera del país y también fracasaron. Duarte nunca quiso aceptar la existencia del FMLN como fuerza beligerante que éste demandaba: “existen dos poderes y dos ejércitos en El Salvador”, fue la tesis insurgente. Por el contrario, el presidente democristiano se limitó a pedir la deposición de las armas por parte de la guerrilla y su incorporación a la vida civil, ofreciendo “el perdón y el olvido”, lo cual fue interpretado por la guerrilla como una demanda de rendición.

Así arribó El Salvador a 1985: con el diálogo en suspenso y con la certeza de que la guerra no terminaría en ese año. Mientras tanto había que sugerir ideas imaginativas. En el primer número de ese año la UCA hizo, de nueva cuenta, su aportación. “*Seis tareas urgentes para 1985*” fue el texto que contenía esa propuesta. He aquí su enumeración: humanización de la guerra, mejora sustancial en los derechos humanos, reactivación de la economía, atención especial a los desplazados del interior del país por las acciones bélicas, recuperación de la soberanía nacional y avanzar seriamente en el diálogo nacional²⁵.

Dado que era imposible acabar con la guerra, era lo menos que se podía esperar para El Salvador, pero tampoco podía pedirse más. Para humanizar el conflicto, se exigía a las partes enfrentadas cumplir con los Convenios de Ginebra, firmados por el gobierno salvadoreño y que rigen el comportamiento de ambas fuerzas militares en “conflictos armados no internacionales”. Rigen además el trato a la población civil no combatiente, el trato a los heridos, y a los prisioneros de guerra.

Con el ascenso de Duarte al poder, la política represiva dejó de ser masiva para volverse selectiva. Los informes de los organismos humanitarios salvadoreños como la Tutela Legal del Arzobispado y el Socorro Jurídico así lo empezaron a constatar. Durante 1984 la cantidad de víctimas se redujo en relación con los años anteriores. Pero 3,000 víctimas mortales seguían siendo un resultado atroz. Esa variación era síntoma de una guerra sucia que, so pretexto de perseguir a la guerrilla armada,

²⁴ Illacuría, I., “El aporte de diálogo al problema nacional”, en: *ECA*, núms. 432-433, octubre-noviembre de 1984, pp. 729-762.

cobró la mayor parte de víctimas entre la población civil, simpatizante o no de ella. Por lo menos ésa fue la lectura que hizo la UCA.

Mientras tanto, la población seguía soportando el peso de la aplicación de una “economía de guerra” que consumía el presupuesto nacional en el esfuerzo bélico. El 50 por ciento de la población activa seguía desempleada y la capacidad adquisitiva de los salarios era raquítica y tendía a disminuir aceleradamente.

Con esos retos sin resolver transcurrió 1985. La capacidad del FMLN no podía ser mermada por la guerra contrainsurgente que políticamente encaraba Napoleón Duarte. Ellacuría calificó al FMLN como el “límite insuperable” para Duarte. La guerrilla convirtió en objetivo constante de su ataque propagandístico y del ataque táctico a la administración de “palabrería democristiana”. Ya para diciembre de 1985 también anunciaba que, tanto si el FMLN tenía éxito como si no lo tenía, éste se había convertido en “la tumba del proyecto democristiano que a medida que la guerra se prolonga se hace más contrainsurgente y norteamericano”²⁶.

¿Quedaba espacio para el diálogo en esa confrontación? Era la gran pregunta a esa hora. La estrategia del diálogo y la negociación de Ellacuría estaba en crisis. No teóricamente, puesto que la fuerza ético-política de su argumentación era sólida, sino prácticamente, pues no era pieza aceptable para la *realpolitik* de El Salvador de esos días, es decir para la política del más fuerte. Con amargura comentó:

El diálogo no es un elemento estratégico principal ni en el proyecto de contrainsurgencia ni en el plan de lucha de FMLN. Tanto el gobierno como el FMLN hablan de él y lo proponen, pero ambos lo dificultan con sus acciones y aun con sus planteamientos encontrados. Ambos se acusan mutuamente de entorpecerlo y ambos han conseguido que, tras las dos reuniones de La Palma y Ayagualo, se haya empantanado por un año²⁷.

Ellacuría explicaba así, críticamente, la política de diálogo de la guerrilla:

²⁵ Ellacuría, I., “Seis tareas urgentes para 1985”, en: *ECA*, enero-febrero de 1985, pp. 1-16.

²⁶ Ellacuría, I., “El límite insuperable: FMLN” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales E.I.I.), en: *ECA*, núm. 446, diciembre de 1985, pp. 890-897.

²⁷ E.I.I., p. 892.

El FMLN no subordina su estrategia general revolucionaria al diálogo -escribió en diciembre de 1985- sino que subordina éste a aquélla. No se tomarán decisiones de acelerar el ritmo militar o la violencia revolucionaria para obligar al diálogo ni tampoco se desacelerarán esas medidas para facilitararlo. Incluso (el FMLN) mira al diálogo como un instrumento para terminar con el elemento esencial del proyecto contrainsurgente que es la intervención norteamericana. Con el diálogo busca rebajar la escalada intervencionista hasta llegar al cese total de la injerencia del imperialismo en el conflicto para lograr así la preservación de la independencia, su recuperación y el aseguramiento de la autodeterminación del pueblo. El FMLN busca el diálogo pues, tanto cuanto ayude a romper el proyecto contrainsurgente²⁸.

Uno de los más sorprendentes pronósticos de Ellacuría fue su descripción de las características que tendría la muerte política de Napoleón Duarte.

Duarte conseguirá que no triunfe militarmente el FMLN, conseguirá tal vez detener el colapso económico y con ello impedirá que el descontento popular se llegue a convertir en insurrección popular. Son metas que pueden resultar suficientes para el gobierno de Reagan, pero no son metas suficientes para el pueblo salvadoreño. Y, como no lo son, es probable que al terminar su periodo presidencial tenga que ceder la fachada del gobierno y del poder a una coalición de partidos de derecha, con lo cual se habrá demostrado que el proyecto democristiano, sometido al proyecto reaganiano, entre en contradicciones manifiestas, las cuales lo llevarán al fracaso. Tras este periodo, el país quedará destrozado, el conflicto será más fuerte, la dependencia del gobierno norteamericano será más grande e insoluble, el futuro más oscuro. Puede que el formulismo democrático continúe y es probable que no haya sucumbido al empuje revolucionario. Triste balance para un partido político que dice tener una inspiración cristiana²⁹.

Cuando estas ideas fueron escritas, Napoleón Duarte apenas había rebasado el primer año de su gestión, faltándole por recorrer casi cuatro más. En efecto, ocurrió lo previsto en aquel análisis certero. Duarte entregó la fachada del gobierno a la ultraderecha el 1º de julio de 1989 cuando, mortalmente enfermo, colocó la banda presidencial a Alfredo Cristiani.

²⁸ I:II, p. 894.

¿Qué hacer mientras esos años de duartismo transcurrían? Había que hacer algo ante ese *impasse* y ante un empujamiento no sólo de las conversaciones sino de la misma guerra. Ellacuría comenzó a desarrollar una idea que había sido insinuada *grosso modo* en sus escritos anteriores: la formación de una “tercera fuerza social”. La tesis principal de ese planteamiento explicaba que la prolongación del conflicto social y de la guerra, protagonizados por el proyecto norteamericano y gubernamental y por el proyecto FMLN-FDR, no había traído resultados ventajosos para ninguna de las dos partes y sí habían sido lastimosos para el pueblo salvadoreño. Esa realidad había hecho que ambas partes replantearan su estrategia. Ellacuría sostenía que ese replanteamiento no tendría resultados positivos a corto plazo, lo cual obligaba a considerar la necesidad de que interviniera un nuevo componente social para buscar la solución.

En el documento titulado “*Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador*”, sostenía que el proyecto del FMLN-FDR no podía imponerse ni por la vía armada ni por la vía de la negociación, “aunque no podrá ser derrotado en lo próximos años y podría forzar una solución sensiblemente distinta a la que propone el proyecto norteamericano”³⁰.

5. UNA FUERZA SOCIAL ALTERNATIVA

Lejos de disminuir, la guerra salvadoreña se acrecentaba durante 1986. Peor aún, ni la guerra ni las elecciones resolvían el conflicto, ni siquiera lo desaceleraban. A principios de ese año Ellacuría escribió: si el diálogo y la negociación no se imponen

...las bajas de las dos fuerzas en combate podrán acercarse a diez mil víctimas por año, las víctimas civiles superará los mil muertos anuales, la destrucción de la infraestructura supondrá cientos de millones de colones si no miles de millones, el ejército de los que viven en la extrema pobreza irá aumentando dramáticamente haciendo cada vez más difícil y casi imposible un mínimo crecimiento económico...³¹

Y así ocurrió. El rector de la UCA vio también en ese drama la “inviabilidad” de los dos proyectos beligerantes, aun cuando ambos habían sido replanteados por sus dirigentes.

²⁹ Ellacuría, I., “El Salvador 1985, peor que 1984, mejor que 1986”, en: ECA, núm. 446, diciembre de 1985, pp. 883-889.

³⁰ Ellacuría, I., “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales RSES), en: ECA, núms. 447-448, enero-febrero de 1986, pp. 54-75.

³¹ RSES, p. 57.

El punto fundamental –argumentó- es que el FMLN no puede alcanzar el triunfo militar, pues éste necesitaría, por un lado, una contraofensiva estratégica de gran envergadura y de una insurrección popular, improbable de lograr en un tiempo previsible y calculable; necesitaría, por otro lado, un desmoronamiento de la Fuerza Armada, de lo cual no hay un signo serio³².

Pero sí reconocía que la guerrilla había demostrado, desde 1981, capacidad militar para responder adecuadamente a la estrategia de su adversario hasta el punto de que, “lejos de irse debilitando, el FMLN se ha ido fortaleciendo”³³.

Y ésa era también la causa de la inviabilidad del proyecto norteamericano-gubernamental. Su principal dificultad -decía- está en la capacidad del FMLN para impedirlo, tanto en lo militar como en lo económico.

Sólo un salto cualitativo que implicara la intervención directa de los marines o una destrucción masiva posibilitada por los medios exclusivos de los norteamericanos, podría debilitar notoriamente, por un tiempo, la capacidad ofensiva y destructiva del FMLN; el desarrollo puramente cuantitativo y gradual de la Fuerza Armada no será suficiente, como no ha sido hasta ahora, para derrotarlo³⁴.

La tendencia que desde esos años se vislumbraba era que el fortalecimiento de una de las partes en conflicto y de sus acciones conducía al fortalecimiento de la otra y de sus acciones. “Mientras se combaten entre sí, se fortalecen, y sólo la inutilidad demostrada de proseguir en la misma línea es lo que ha llevado eventualmente a intentos tímidos de arreglos negociados”, criticaba el texto mencionado³⁵.

¿Pretendió Ellacuría la creación de un tercer poder que hiciera contrapeso a los únicos dos poderes que hasta la fecha conocía El Salvador? Más aún, ¿pretendió convertirse en un líder político al frente de ese tercer poder? Esas preguntas lo persiguieron por todas partes desde que hizo pública su apuesta a la formación de una Tercera Fuerza Social. Obligado por la confusión creada -muchos incluso ya no la llamaban tercera fuerza sino “tercera vía”- explicó:

³² RSES, p. 61.

³³ *Ibid.*

³⁴ RSES, p. 62.

Cuando se habla de una tercera fuerza social hay peligro de malentenderla como si se tratara de una fuerza democrática que estuviera entre el extremismo de la derecha y el extremismo de la izquierda y que aspirara a constituirse en un poder político que disputara la dirección del Estado a los otros dos poderes. No es eso lo que se está proponiendo. Lo propuesto parte de dos hechos fundamentales. No hay más que dos poderes políticos: el norteamericano-gubernamental, sea cual fuere la composición del gobierno, hoy demócratacristiano mañana arenista -volvió a predecir-, y el FMLN-FDR, y hay una gran parte de la población, que sin pretender el poder político y sin tener capacidad para lograrlo, tiene o no puede tener una fuerza más social que política, la cual, de momento, no está siendo utilizada para resolver el conflicto³⁶.

Más adelante añadió una reflexión en la que se trasluce su independencia insobornable, su ingenio crítico y hasta su desconfianza de cualquier poder:

La propuesta es que el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguno de los dos poderes [...] Si esta tercera fuerza se dinamiza puede conducir no sólo a la solución del conflicto, sino también a delinear los puntos de un proyecto social al cual los políticos debieran someterse³⁷.

Ésa era la médula de las tesis de Ellacuría en ese polémico artículo. Durante todo ese año, la formulación de sus tesis sobre la tercera fuerza ocuparon gran parte de la producción del académico jesuita. Hacia finales de ese mismo año volvió sobre el asunto. Después de seis años de repetido fracaso del diálogo, Ellacuría calificó a la tercera fuerza como “la mayor novedad social y política de ese año” (1986) y el elemento creciente que podía hacer avanzar el proceso más rápidamente a su solución.

En un nuevo trabajo, el sacerdote vasco definió con más claridad su posición. Respondió con precisión a la pregunta en que tanto se le insistía. ¿Quiénes son y dónde están los integrantes de la tercera fuerza?

Pertencen a la tercera fuerza o pueden pertenecer a ella -escribió en septiembre de 1986- todos aquellos sectores que busquen la paz, no por el camino de la violencia armada, ni tan sólo por el camino de las elecciones, sino por el camino del diálogo-

³⁵ *Ibid.*

³⁶ RSES, p. 68.

³⁷ RSES, p. 69.

negociación y por la lucha de los intereses populares, sin subordinarse a ninguna de las partes en conflicto, antes manteniendo un máximo de autonomía, que en su momento permita alianzas seguras y eficaces para el bien de las mayorías populares [...] hace más hincapié en la democracia social que en la democracia política, en el pluralismo social que en el pluralismo político como puntos determinantes de la verdadera democracia, y utiliza como medio de acción y aun de lucha, formas no de guerra armada, sino de presión social [...] buscando convertirse así en el verdadero sujeto histórico -y no meramente político- del proceso salvadoreño³⁸.

Una nueva idea de la lucha por la salida negociada permeaba las tesis de 1986 de Ignacio Ellacuría, la noción de “estado de diálogo”:

Respecto al diálogo-negociación, la “tercera fuerza” debe ponerse en “estado de diálogo” y tratar de que el país entero vaya instalándose en un estado de diálogo que sustituya el estado de guerra. El “estado de diálogo” es aquella situación social generalizada, en la cual el diálogo se constituye en la acción política por antonomasia. Esta tercera fuerza, una vez institucionalizada, puede convertirse en el mediador principal del diálogo [...] Al no ser posible ni deseable la aniquilación de las dos partes en conflicto es menester llegar a una fase superadora del mismo³⁹.

6. LA EXPLOSIÓN SOCIAL DE 1989

Los jesuitas esperaron la llegada de 1989 con ansiedad. Todos sus análisis apuntaban a que una nueva fase, más propicia a su estrategia dialoguista y negociadora, se abriría en ese año. Consideraban que la acumulación de hechos pasados abriría paso a una nueva fase, cualitativamente distinta, en la que la paz estaría “más cerca que nunca, aunque todavía está lejos”. Sentían que el enfrentamiento entre los dos poderes en El Salvador tendía a una reformulación marcada por la moderación de los dos proyectos y la posibilidad real de un modo distinto de enfrentamiento, en el que entrarían de lleno las elecciones y la negociación. Ya no sólo percibían una moderación en ARENA sino también en el FMLN. La guerrilla dejó atónito a todo el mundo un mes antes de las elecciones presidenciales de marzo de 1989. En una propuesta insólita, ofrecieron el abandono definitivo de la lucha armada y su participación en las elecciones presidenciales si éstas eran pospuestas y si aseguraban garantías mínimas de limpieza

³⁸ Ellacuría, I., “Análisis ético-político del proceso de diálogo en El Salvador” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales AE:PD), en: *ECA*, núms. 454-455, agosto-septiembre de 1986, pp. 727-751.

³⁹ AE:PD, p. 748.

electoral, el cese de la represión y la autodepuración de la Fuerza Armada para reconocer un solo ejército. Aunque la propuesta no prosperó, era un síntoma claro de que el FMLN moderaba su posición.

Con entusiasmo Ellacuría ocupó 30 páginas de su revista para analizar la “Nueva fase del proceso salvadoreño”. De ARENA comentó que casi todo el mundo admitía que había cambiado, por lo menos cosméticamente. Disintió otra vez.

El problema es más profundo y el cambio ha de interpretarse en otros términos. [...] Una vez considerada la posibilidad de llegar al poder por la vía de las elecciones, ARENA comenzó a quitar los obstáculos que pudieran impedir su triunfo y a proponer una oferta, que superara el tosco nacionalismo y anticomunismo de sus orígenes. El ciclo culmina cuando se discute el candidato presidencial para 1989, donde de nuevo se convence a D'Abuissou que él no puede ser el candidato dada su imagen de vinculación a los escuadrones de la muerte, el rechazo que encuentra en Estados Unidos, cuya ayuda se sigue estimando como indispensable y aun el posible repudio del electorado salvadoreño, no habituado a su imagen extremista⁴¹.

En su cambio de discurso, ARENA añadió que no es la vía militar la mejor para terminar el conflicto armado, sino la vía del diálogo, aunque evitó con frecuencia el término negociación; se comprometió, finalmente, a respetar la democracia, los derechos humanos y la legalidad. Así lo dijeron. Pero la mirada escéptica de los jesuitas no descartaba una vuelta al pasado, aunque no la consideraban la más probable. El siguiente extracto parece premonitorio:

Claro que hay también aspectos peligrosos y negativos en ARENA -escribió el sacerdote en marzo de 1989-. Se habla de dos tendencias en el partido: una más militarista y violenta, encabezada por D'Abuissou y otra más política y negociadora, encabezada por Cristiani. El verdadero poder lo tendría la primera; pero esto, que puede ser un peligro, no es todavía una realidad. El partido está pasando de una etapa de caudillismo a una etapa más institucionalizada. [...] De momento no se han visto señales de prepotencia y de violencia. La noche de los cuchillos largos no se ha dado.

⁴¹ Ellacuría, I., “Una nueva fase en el proceso salvadoreño” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales UNFPS), en: *ECA*, núm. 485, marzo de 1989, pp. 167-197.

Sólo si fracasa la vía de la negociación, sólo si se endurece la situación, volverá la tentación de la vía violenta y terrorista⁴¹.

Fue en el FMLN donde percibió, más claramente que en cualquier otro sector principal, la aurora de una nueva fase.

No en vano -comentó en marzo de 1989- la comandancia general del FMLN ha estado reunida desde el mes de mayo de 1988 sin que todavía pueda darse por finalizada esta larguísima sesión, que no tiene precedente desde 1982. El haber decidido los cinco comandantes supremos del FMLN abandonar el país simultáneamente y por tan largo tiempo es prueba más que sobran de que algo nuevo se está preparando⁴².

Como todo buen sacerdote, comparó este acontecimiento de la reunión de la Comandancia General del FMLN con las grandes transformaciones de la Iglesia:

Si se permite la comparación puede decirse que el FMLN empezó en mayo de 1988 su propio Concilio Vaticano II que todavía no ha concluido. Está intentando un *aggiornamento* fundamental, una puesta al día de su proyecto estratégico, de sus actitudes y de sus tácticas, que, como es el caso del Concilio, no suponga una ruptura con lo esencial de su inspiración y de sus propósitos, pero sí un cambio fundamental como respuesta a una situación nueva⁴³ (UNFPS, p. 180).

El realismo del análisis de Ellacuría consideraba que, no obstante, parecía seguro que ...el FMLN no ha abandonado su intención y preparación de una ofensiva general acompañada de una insurrección popular, sobre todo en el campo, aunque también en la ciudad. Pero, simultáneamente, ha abierto otras vías o, por lo menos, las ha transformado radicalmente y les ha dado otra importancia. Esas otras dos vías son las de las elecciones y la de la negociación, entendidas ahora de forma distinta⁴⁴.

Con quien nunca fue optimista el sacerdote jesuita fue con la Fuerza Armada. En ese mismo artículo subrayó que ni el gobierno, ni el partido ARENA, ni la oposición, ni las fuerzas sociales, aun

⁴¹ UNFPS, p. 195.

⁴² UNFPS, p. 179.

⁴³ UNFPS, p. 180.

estando todas ellas juntas, tienen suficiente poder para superar el veto militar en cuestiones que la Fuerza Armada considere afectan seriamente a sus intereses, si no cuenta también con el apoyo firme y explícito de Estados Unidos.

7. UN ANÁLISIS POLÍTICO CRÍTICO

Poco a poco, el optimismo por la moderación de los contendientes en la guerra civil se fue confrontando con la realidad. ARENA ganó las elecciones presidenciales de marzo de 1989 y las de diputados y alcaldes de 1988. Lo mismo que había ocurrido con el Partido Demócrata Cristiano de Duarte en 1984 y 1985. La ultraderecha tenía casi todo el poder político: mayoría en la Asamblea Legislativa y el mando del ejecutivo en manos de Alfredo Cristiani que asumió el poder el 1º de julio de 1989.

En el acto de toma de posesión, Cristiani se comprometió solemnemente a terminar con la violencia de la guerra a través de un nuevo esfuerzo de diálogo. Muchos pensaron que el acercamiento de ARENA al diálogo con el FMLN era un movimiento puramente táctico para ganar las elecciones y complacer al Congreso de Estados Unidos para que mantuviera la ayuda económica, mientras, ya en el poder, lo abandonaría para desembocar inmediatamente en las vías de la violencia y de la represión. En los primeros meses de ARENA en la presidencia no ocurrió esa ruptura y Cristiani sí ofreció diálogo aunque no negociación, incluido un largo compás de espera en el cual se dialogaría sin llegar a decisiones importantes. Los críticos de ARENA veían ahí la confirmación del engaño.

El 14 de julio de 1989 los jesuitas de la UCA, en un afán por ver hecha realidad su estrategia de la negociación, apostaron otra vez a Cristiani, es decir, creyeron en la sinceridad de su ofrecimiento:

No hay por qué aceptar apriorísticamente esta posición tan negativa y desprestigiadora de la propuesta de Cristiani al ofrecer una comisión de diálogo, que con una composición y un método nuevo trata de superar los fracasos de las reuniones anteriores, sobre todo aquéllas en las cuales se juntaron los supremos poderes de ambas partes⁴⁵.

⁴⁴ UNI-PS, p. 181.

⁴⁵ Ellacuría, I., "¿Resoloverá el gobierno de ARENA la crisis del país?" (en adelante citaremos este artículo con las iniciales RG.ACP), en: *ECA*, núm. 488, junio de 1989, pp. 413-428.

La base de esta idea descansaba en que la “línea civilista” supuestamente encabezada por Cristiani, se imponía progresivamente a las otras dos líneas dentro de ARENA: los “militaristas” y los “escuadroneros” (jefes de los escuadrones de la muerte). En reuniones privadas con el FMLN, según revelaciones de Fermán Cienfuegos, uno de los cinco comandante máximos de la guerrilla, Ellacuría hizo una exposición muy detenida de las tres tendencias. La línea civilista, modernizante y moderada y proestadounidense identificada con Alfredo Cristiani y Calderón Sol, quien controla el aparato elector de ARENA. Los militaristas serían encabezados por el ex mayor Roberto D'Abuisson y el coronel Sigifrido Ochoa, quienes apostarían a una respuesta contundente de la Fuerza Armada desatando una guerra total en oposición con la idea de guerra de baja intensidad de los norteamericanos. Finalmente los escuadroneros, en los que ubicaba al vicepresidente Francisco Merino y a Orlando de Sola, el empresario cafetalero dueño de medio departamento de Cabañas (zona controlada por guerrilla), serían el sector más recalcitrante, patrocinador de los escuadrones de la muerte.

En un aspecto crucial fundó la UCA su esperanza de que impusiera la “línea civilista”: la presión de los Estados Unidos en la recomposición del alto mando. En esa recomposición –plantearon- predominó la tendencia proestadounidense sobre la tendencia más nacionalista. Además, en la posición de nuevo gobierno ante Esquipulas II y más en concreto respecto a Nicaragua, el gobierno de Cristiani aparece como una continuación sin fisuras con el gobierno de Duarte y aún más cerca de las posiciones estadounidenses de lo que estuvo Duarte con los demás presidentes centroamericanos en las reuniones de Guatemala, Costa Rica y El Salvador.

También en lo económico la línea de Cristiani se presentaba más cercana a las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI) y de la Agencia Interamericana de Desarrollo (AID) de lo que fueron las posiciones de Duarte.

Una vez asegurado el gobierno de Bush de la preponderancia relativa de la línea civilista de ARENA –subrayaron- sobre la militarista y escuadronista, se ha entrado en una luna de miel, incluso bipartidista, la cual nada tiene que envidiar a la que, con tan graves hipotecas nacionales, disfrutó Duarte con el gobierno de Reagan⁴⁶.

Por su parte, el FMLN lanzó la campaña de “Todos contra ARENA”, mientras que la oposición y los sindicatos parafraseaban la consigna con una propia: “ARENA está contra todos”. La UCA volvió a disentir. En ese mismo texto del 14 de julio del 1989, apenas dos semanas después de la

⁴⁶ RGACP, p. 423.

toma de posesión de Cristiani, concluían: “Es prematuro hacer un pronóstico definitivo. Las cosas están realmente difíciles y las presunciones no son optimistas. Pero hay que esperar un poco más y esperar con ánimo constructivo. No tiene mucho sentido que todos se pongan en todo contra el gobierno de ARENA”⁴⁷.

8. LA ÚLTIMA PREGUNTA

Antes de ser asesinado aquel 16 de noviembre de 1989, Ellacuría alcanzó a ver publicado el número 491 de ECA, de agosto-septiembre de 1989. Él mismo solía escribir todos sus extensos editoriales plenos de rigurosas tesis ético-políticas.

El editorial de ese número monográfico titulado *Los primeros cien días de Cristiani* insistió en que la firma de los acuerdos de Tela por parte de Cristiani -cuando los presidentes acordaron la desmovilización de la contra- y la reunión del gobierno derechista de ARENA con el FMLN por primera vez, realizado el 13 y 14 de septiembre en México, eran, según su análisis, síntomas inequívocos de que se imponía Cristiani a los escuadroneros.

De momento y con matices, puede decirse que se va consolidando en el gobierno la línea civilista de Cristiani frente a la línea militarista de D'Abusisson y a la línea escuadronista de cabeza clandestina. Esto se refleja en dos acontecimientos de gran importancia, ocurridos en estos primeros cien días de Cristiani, la firma del acuerdo de Tela y el inicio del diálogo con el FMLN, ocurrido en México⁴⁸.

No obstante, como en todos sus análisis y como testigo principal de la prolongada tragedia y agonía salvadoreña que en 1989 rebasó las 80,000 víctimas, el grupo de jesuitas que se atrincheró en sus ideales por una solución pactada, nunca olvidó los nubarrones de la locura ultraderechista.

Presentían la amenaza de una “noche de cuchillos largos” y así lo habían escrito. Más que apoyar a Cristiani, en su último número de ECA trataron de articular una fundamentación ética, política e intelectual sobre la cual se fundara el liderazgo de una derecha realista, moderada y moderna que trajera la paz por la vía de la negociación. De la misma forma que, en su momento, llamaron al FMLN a la moderación. Por eso retaron públicamente a los dirigentes de ARENA a “medir el poder y la

⁴⁷ RGACP, pp. 427-428.

⁴⁸ Ellacuría, I., “Los primeros cien días del gobierno de ARENA” (en adelante citaremos este artículo con las iniciales CPDGA), extenso editorial de ECA, escrito por Ellacuría, núms. 490-491, agosto-septiembre de 1989, pp. 631-687.

voluntad del gobierno de Cristiani en dominar y no ser dominado por la Fuerza Armada en la conducción y de la seguridad nacional, que es el origen mayor de la violación de los derechos humanos”⁴⁹.

Efectivamente, la Fuerza Armada no podía ocultar su responsabilidad en esas violaciones:

En general, 1988 supuso un aumento en la violación de los derechos humanos, tal como lo recogió el relator de las Naciones Unidas y 1989, a su vez, está suponiendo un aumento sobre 1988. Esto debe ser atribuido a una nueva forma de conducir la guerra por parte de quienes tomaron el relevo del alto mando (la “Tandona”, como se conoce a la generación o “tanda” más grande egresada de la Escuela Militar, que encabezó el general René Emilio Ponce como alumno más destacado), lo cual ocurrió ya durante la presidencia de Duarte⁵⁰.

Nunca quitaron su dedo acusador de la cara de los militares y por lo mismo del Presidente de la República en su calidad de comandante en jefe de la Fuerza Armada:

Por lo general, el ejército es el responsable de las muertes y los cuerpos de seguridad de las capturas. Pero el que sea la Fuerza Armada la que lleva en sus manos esta política de violación de los derechos humanos para combatir al FMLN y a todos cuantos piensan puedan estar relacionados con él, no excluye de responsabilidad al presidente Cristiani, no tanto por ser el Comandante General de la Fuerza Armada, sino porque implica una condescendencia culpable y un sometimiento peligrosísimo del poder civil al militar. [...] Lo menos que se le puede exigir al presidente es que no disculpe tales acciones y tome medidas para lograr cuanto antes la superación drástica de los modos sucios de hacer la guerra⁵¹.

Antes de la ofensiva del FMLN del 11 de noviembre, los propios jesuitas percibieron la tendencia alarmante hacia la confrontación:

El hostigamiento y persecución del movimiento popular y, en general, de cuantos se estima ser contrarios al gobierno y favorables al FMLN. Los cateos de las sedes

⁴⁹ CPDGA, p. 633.

⁵⁰ CPDGA, p. 635.

⁵¹ CPDGA, p. 640.

sindicales, de los organismos eclesiales de ayuda popular, de las repoblaciones, los varios cercos a la Universidad de El Salvador, la obstaculización y amedrentamiento de las movilizaciones populares, los violentos ataques propagandísticos, incluso, contra eclesiásticos y académicos connotados y aun contra políticos de oposición, que se haría mal en calificar de fascista pero que cualitativamente no se diferencia mucho de los que se hizo en el pasado⁵².

También vieron un mal augurio en la ley antiterrorista que desde meses atrás querían imponer los duros de ARENA.

Son un peligro para el proceso de pacificación los intentos de endurecer la legislación penal para poder frenar a quienes denuncien al gobierno y la Fuerza Armada en sus violaciones a los derechos humanos –advirtieron-, y en general quienes utilizan el derecho a la libre expresión garantizada por la Constitución⁵³.

Después de esta valiente y riesgosa exposición definieron la prueba máxima para Cristiani: “La prueba de fuego para Cristiani estará en la próxima reunión gobierno-guerrilla de San José, Costa Rica, donde ya se entrará a fondo en el cese de hostilidades y en los requisitos exigidos para concertar ese cese por parte del FMLN”⁵⁴.

Ellacuría mismo sabía la suerte que habían corrido quines desde el interior de ARENA se atrevieron a proponer que diálogo con la guerrilla no fuera sólo un juego de apariencia. En ese último número monográfico de ECA (núms. 490-491) firmó su último artículo referido a su pensamiento político, “El diálogo en los cien primeros días de Cristiani”. Y acusó:

Sólo el sector más extremista de ARENA o los situados más allá de ARENA atrincherados públicamente en El Diario de Hoy (el periódico más derechista del país), no se cansan de advertir de los peligros y de los males que lleva todo diálogo con los “comunistas”, y se aprestan a atacarlo frontalmente en cuanto las circunstancias sean más propicias. En este contexto, no debería desdeñarse la hipótesis de que fueron algunos extremistas de derecha quienes mandaron matar al Ministro de la Presidencia, Antonio Rodrigue Porth, por su posición abierta y conciliadora en general por su

⁵² Ellacuría, I., “Visperas violentas”, en: ECA, núms. 486-487, San Salvador, abril-mayo de 1989, pp. 279-294.

⁵³ CPDGA, p. 641.

⁵⁴ CPDGA, p. 644.

posible influjo en proponer como primer punto de Cristiani la solución al conflicto no por el endurecimiento de la guerra sino por la apertura del diálogo⁵⁵.

El editorial de esa última revista concluyó con una pregunta que era, a la vez, un reto público y un último llamado a la sensatez y la inteligencia:

¿Va a representar Cristiani una cada vez más firme y consolidada moderación y modernización económica y política de la derecha, que llegará a la paz por la negociación y logrará un amplio consenso nacional en lo económico; o va a ser tan sólo la fachada de un nuevo proceso de oligarquización, en el cual se endurecerán la guerra y la represión, y aumentará la pauperización, abriéndose todavía más la brecha entre ricos y pobres?⁵⁶.

Una a una, las advertencias y los temores de este lúcido grupo de académicos religiosos se cumplieron trágicamente. La reunión de San José, Costa Rica, entre el gobierno y el FMLN fracasó porque el gobierno llegó a pedir la rendición de la guerrilla y se rechazó la negociación, bajo el supuesto de que el FMLN estaba acabado militarmente. El 31 de octubre dos poderosas bombas destruyeron las sedes del Comité de Madres de Presos, Detenidos y Desaparecidos Políticos y de la Federación Nacional Sindical de Trabajadores Salvadoreños, matando a una decena de líderes sindicales. Al siguiente día -el 1º de noviembre- la insurgencia se retiró del diálogo con el gobierno. Y para forzar a una verdadera negociación, inició, 10 días después, la más poderosa ofensiva militar de la historia de la guerra civil. La madrugada del 16 de noviembre, los cerebros más brillantes dedicados a salvar al país por la vía negociada eran despedazados por 30 militares amparados en el Estado de sitio, el toque de queda y la protección de un cerco militar.

9. CONCLUSIÓN

La reflexión de Ellacuría sigue de cerca la historia de El Salvador porque quiere interpretar la realidad y transformarla. Por esa razón fue necesario aportar, en este capítulo segundo, algunas claves de comprensión del contexto histórico-social contemporáneo de El Salvador en la cual Ignacio Ellacuría elabora su propuesta teórica, tanto filosófica como teológica, y desarrolla su práctica política. Hemos expuesto el análisis que los jesuitas hacían, de manera particular el análisis de Ellacuría, sobre la situación salvadoreña a partir de ciertas claves histórico-sociales.

⁵⁵ Véase Ellacuría, I., "El diálogo en los cien primeros días de Cristiani", en *ECA*, núms. 490-491, pp. 683-688.

Entre las claves de comprensión hemos mencionado las siguientes: El Salvador tenía (y desgraciadamente continúa teniendo) una estructura económica y social poscolonial, está sometido al control político e ideológico norteamericano, es sojuzgado por una oligarquía rica, poderosa y hasta violenta, el ejército ha estado aliado a la oligarquía en momentos clave de la historia, subsiste una democracia fraudalenta, los movimientos revolucionarios han surgido como consecuencia de la opresión y el empobrecimiento sistemático de las grandes mayorías.

Pero el gran drama contemporáneo de El Salvador ha sido el encontrarse en el ojo del huracán de las tensas relaciones Este-Oeste entre las dos grandes potencias del planeta, EU y URSS. El miedo norteamericano a una mayor presencia prosoviética en la región, tras las revoluciones cubana (1959) y sandinista (1979), llevó a una injerencia de la Administración Norteamericana en ese pequeño país considerado tradicionalmente como una simple “república bananera”. El Salvador se convirtió durante una década en la pesadilla de la administración Reagan-Bush, hasta el punto de que no pocos senadores demócratas criticaron a Reagan por convertir a El Salvador en un “nuevo Vietnam”. Pero el problema no fue sólo Este-Oeste, sino sobre todo Norte-Sur. La administración Reagan y la oligarquía salvadoreña alimentaron durante décadas, pero especialmente durante el período en el que Ellacuría trabajó activamente en El Salvador, la idea del “peligro comunista a combatir”, expresión que se venía repitiendo desde los años treinta.

Con ese lenguaje que sonaba a Este-Oeste (comunismo-capitalismo) se pretendió camuflar en muchas ocasiones la realidad Norte-Sur: el interés de Estados Unidos por controlar América Latina. Ellacuría denunció esto en muchas ocasiones. Sus escritos políticos están plagados de datos y reflexiones acerca de la injerencia norteamericana en la región y de su apoyo a la oligarquía y al ejército.

Creemos, pues, que esas son algunas de las grandes claves de interpretación para explicarse y entender la situación de empobrecimiento de la mayoría de la población salvadoreña y latinoamericana en general, situación contra la cual Ignacio Ellacuría elabora discursos filosóficos y teológicos de la liberación y hace una práctica política crítica que lo lleva incluso al martirio.

³⁶ CPDGA, p. 645.

III

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE IGNACIO ELLACURÍA

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos expuesto el análisis y la práctica política crítica que Ignacio Ellacuría hizo de y desde la realidad salvadoreña. En este apartado vamos a realizar una pesquisa sobre las fuentes de su pensamiento, particularmente el filosófico, que inspiraron e iluminaron tal compromiso político; para eso haremos una sistematización de la evolución de su pensamiento.

Es importante señalar que no es el objetivo del presente capítulo ofrecer un esquema total de la evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Lo que se pretende es más bien tender algunos puentes entre el Ellacuría maduro -analista político, teólogo de la liberación, filósofo de la liberación-, con el Ellacuría joven⁵⁷. Más en concreto, se pretende, en primer lugar, exponer lo que constituyó el centro de sus preocupaciones filosóficas durante los primeros años de su actividad intelectual (1955-1967), y en segundo lugar, apuntar ciertas ideas y datos que ayuden a entender qué pudo llevarlo a romper con ese proyecto al que tantas fuerzas le dedicó, y consecuentemente a instalarse poco a poco en las posturas que fueron las típicas de sus últimos 20 años de producción filosófica, teológica y política.

2. EL PENSAMIENTO DEL JOVEN ELLACURÍA

Se han escrito trabajos muy importantes tratando de interpretar tanto la totalidad como diferentes aspectos de la obra filosófica madura de Ellacuría; lamentablemente sobre el joven Ellacuría casi nada se ha escrito. Lo que se pretende aquí es, entonces, arrojar un poco de luz sobre ese período de tiempo.

2.1. *El proyecto filosófico del joven Ellacuría (1955-1967)*

Parece que Ellacuría tenía desde la edad de 25 años un proyecto filosófico bien determinado y delimitado alrededor del cual giraron sus primeros trabajos filosóficos, tanto los publicados como los

⁵⁷ En este capítulo seguiremos la magnífica exposición que sobre el tema hace Roberto Valdés en: Sobrino, J. - Alvarado, R., *Ignacio Ellacuría. "Aquella libertad esclarecida"*, Sal Terrae, Santander, 1999.

inéditos; un mismo proyecto que lo acompañó durante sus estudios teológicos en Innsbruck y que finalmente lo llevó a buscar a Zubiri. Sin embargo, como veremos más adelante, el proyecto fue evolucionando con el tiempo, atravesando al menos dos diferentes etapas. ¿Cuál fue entonces el centro de las preocupaciones filosóficas de Ellacuría en esos años?, ¿cuál era su proyecto intelectual filosófico? Podemos formularlo sucintamente así: sentar las bases para una nueva filosofía cristiana.

Ahora bien, no es fácil dar una definición del término “filosofía cristiana”. De hecho, el término ni siquiera aparece en los diccionarios de filosofía. Se trata de una tarea en sí misma ambigua. Ellacuría mismo era consciente de ese carácter ambiguo, tal como nos lo deja entrever en un texto escrito quizá a principios de los años 60, titulado precisamente “La problemática de una filosofía cristiana” (p. 17). El mero título de este escrito es revelador. Pues bien, en este texto comienza Ellacuría por describir las dos etapas fundamentales que el tema atravesó primero en los años 30's y luego durante los años 50's-60's en el mundo intelectual católico. Respecto de la primera etapa dice lo siguiente:

Con ocasión del centenario de la muerte de San Agustín (1500 años) surge la pregunta de si Agustín es filósofo, y, más en general, si es posible una filosofía cristiana o tan sólo una *Weltanschauung* o una *Sapientia* cristiana. Bréhier 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 cristianismo⁵⁸.

Y respecto de la segunda etapa, dice:

Se centra más en el segundo término: lo que es fe cristiana y su influjo sobre lo que ya se sabe de la filosofía y 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. No se puede preguntar sin dejar de ser creyente. Por tanto, no es posible un filosofar cristiano sino a lo más como un “*als ob*”.

No nos interesa entrar tanto en la discusión de si es posible o no una filosofía cristiana, sino simplemente mostrar cómo Ellacuría participaba de estas discusiones y que creía posible sentar las

⁵⁸ Ellacuría, I., “La problemática de una filosofía cristiana”, p. 1.

bases de una filosofía cristiana a la altura del siglo XX. ¿Cuál era su proyecto intelectual filosófico? Sentar las bases para una nueva filosofía cristiana.

Pero, de nuevo, ¿qué entenderemos aquí por filosofía cristiana? Siguiendo la definición un tanto ambigua que nos da Gilson y Böehner, podemos decir sin más que una “filosofía cristiana es aquella que es elaborada por cristianos convencidos”⁵⁹. Como vemos, lo esencial para entender qué es la filosofía cristiana es decir quién es un filósofo cristiano. Y ese es, dice Gilson y Böehner, el que distingue entre el orden de la fe y el del saber, y el que funda el saber en medios naturales aun cuando ve en la revelación cristiana un auxilio valioso y, en ciertos aspectos, necesaria para la razón. Es claro que esta definición del filósofo cristiano es tan discutible como la definición de filosofía cristiana - probablemente toda posible definición de filosofía cristiana es más que discutible-; con todo, en alguna medida coinciden con la idea que Ellacuría tenía en esos años sobre lo que debía ser la filosofía y el filósofo cristiano. Precisamente, en un texto escrito a finales de los años 50 sobre santo Tomás de Aquino, Ellacuría se preguntaba:

¿Qué mueve al 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 esa otra pseudo-pregunta que tanto los filisteos de un lado como los del otro insinúan arteramente con hipócrita inocencia: ¿es que el cristiano no tiene suficiente con su cristianismo como respuesta intelectual y como actitud vital?

Para Ellacuría, pues, el cristiano no tenía suficiente con su cristianismo como respuesta intelectual y como actividad vital, y el mejor ejemplo de ello había sido santo Tomás, a quien admiraba profundamente tanto por su fe como por su audacia intelectual⁶⁰.

De nuevo, podríamos prolongar la búsqueda de textos en los que Ellacuría va mostrando cómo y en qué sentido es posible una filosofía cristiana, pero más que ello nos interesa profundizar un poco más sobre las características que tuvo esta búsqueda. Y eso es lo que nos lleva a hablar sobre la evolución de su pensamiento siempre dentro de ese mismo proyecto. Al mismo tiempo, el mostrar cómo se da esta evolución nos irá confirmando que el sentar las bases para una nueva filosofía cristiana fue el centro de sus preocupaciones intelectuales. Ya hemos insinuado que este proyecto atravesó dos

⁵⁹ E. Gilson y P. Böehner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937, citado por Ferrater Mora, J., en su *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1965, vol. 1, p. 378.

momentos. El primero iría aproximadamente desde 1955 hasta principios de 1963, y el segundo, desde 1963 hasta 1967. Analicemos brevemente lo específico de cada una de estos momentos.

2.1.1. *La búsqueda de una filosofía cristiana en el período 1955-1963*

Lo que define este período es la inserción de Ellacuría en el llamado movimiento neo-tomista. Como es bien sabido, el neo-tomismo buscaba renovar el pensamiento católico o tomista a través de una síntesis entre la filosofía de santo Tomás, los descubrimientos de las ciencias y las filosofías de Kant y Heidegger. Entre las figuras más importantes de tal movimiento se encuentra el cardenal Marcier - fundador de la escuela de Lovaina-, y el jesuita Maréchal. En España, la figura más destacada fue Juan Zaragüeta, quien fuera maestro de Zubiri. Entonces diremos, en términos todavía bastante vagos, que la primera etapa del proyecto de Ellacuría tenía como objetivo buscar aquellos puntos de convergencia entre la filosofía tomista y las filosofías contemporáneas. Lo que se buscaba era una *síntesis* entre tomismo y modernismo. En definitiva, se trataba de hacer lo que había hecho santo Tomás cuando buscó armonizar sus creencias y sus posturas filosóficas esenciales con el pensamiento de Aristóteles y de Averroes. Al final de su texto sobre santo Tomás como intelectual católico decía Ellacuría:

Una empresa similar espera a los intelectuales católicos de hoy, que tienen, por tanto, admirable guía en el pensamiento y en la conducta de santo Tomás, llamado por la Iglesia "Doctor Común". No es fácil alcanzar la potencia intelectual, la seria preparación cultural, la firme seguridad doctrinal, el instinto por lo verdadero y lo cristiano, el afán heroico de santidad, que son la vida misma del aquinate. No es fácil, pero no es tampoco absolutamente inasequible; es sencillamente un ideal que puede y debe ser tenido en cuenta por quien quiera con el pensamiento servir a la Iglesia y a sus necesidades de hoy⁶¹.

Walter Brugger, una figura destacada del movimiento neotomista alemán, ha sintetizado los orígenes y objetivos de esta renovación así:

Sólo en el siglo XX, un estudio profundizado de la filosofía de la edad moderna y de la actualidad ha logrado agudizar la conciencia sobre la separación, existente desde siglos, entre la escolástica y la restante vida espiritual de los tiempos modernos. ¿No se había

⁶⁰ "Tomás de Aquino, intelectual católico", *ECA* 146 (1960), 79-84, p. 80; en: Ellacuría, I., *Escritos Filosóficos I*, (EF I) UCA Editores, San Salvador, 1996.

⁶¹ *Ibid.*, p. 84; (EF I, p. 336).

permitido en exceso que la filosofía “moderna” siguiera sus propios caminos y que la filosofía escolástica se convirtiera en asunto de escuelas monásticas y seminarios? Lo que Tomás había llevado a cabo en relación con Aristóteles, Avicena y Averroes, había dejado de hacerse en relación con los pensadores modernos. La mera “refutación” de ningún modo era suficiente para resolver las tareas urgentes⁶².

No hay duda que Ellacuría hubiera sintonizado perfectamente con la opinión de Brugger, como se puede comprobar con los siguientes párrafos tomados de otro texto inédito suyo, escrito en junio de 1958, y al que más tarde regresaremos. Ahí nos dice:

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 aun entre actitudes y expresiones que admiten un doble sentido... *A nosotros mismos* nos haría bien esa actitud. No es buena en filosofía la posición de quienes solamente se dedican a la repetición crítica y personal de lo hallado por otros, a su defensa y a la dialéctica destrucción de lo que aparentemente no coincide con lo nuestro, ya que así nos quedamos sin filosofía viva y sin filosofía actual, es decir, sin filosofía⁶³.

Vistas las cosas con objetividad, es innegable que durante este tiempo, Ellacuría se consideraba a sí mismo un escolástico, un abierto partidario de la filosofía perenne. Pero, agreguemos inmediatamente, se consideraba un escolástico abierto, y es esa apertura la que lo llevó a rechazar, por ejemplo, en un texto redactado en febrero de 1961 en Innsbruck, el libro del entonces P. Peccorini *El ser y los seres según santo Tomás de Aquino*, por considerarlo demasiado “ortodoxo”, demasiado fiel a la filosofía tomista, y por lo tanto poco adecuado para incentivar el pensamiento filosófico en Centroamérica:

El haberse entretenido demasiado [dice Ellacuría sobre Peccorini] en la discusión minuciosa contra el suarecianismo 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 escolasticista. Tal vez el autor ha proyectado demasiado su propia y personal

⁶² *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1998, p. 390.

⁶³ Ellacuría, I., “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna”, 1958, p. 6; (I:1 p. 232).

formación y preocupación filosóficas en un ambiente cuyo tono existencial es ciertamente distinto. Esto no obsta a que al 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 ellos⁶⁴.

Unas cuantas páginas atrás Ellacuría había descartado totalmente, sin referirse directamente a él, la versión del tomismo de Peccorini para generar una tradición filosófica en Centroamérica:

¿Puede ser entonces el tomismo con su forma y sus específicos contenidos filosóficos una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica? 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 sólo la inteligencia de sus fórmulas. Hay que añadir inmediatamente que, si el tomismo ha sido sólo 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 contemporáneos⁶⁵.

A algunos quizá pueda sonar todo esto bastante extraño o desconcertante, y se preguntarán ¿Ellacuría, escolástico? Pienso, sin embargo, que no debemos sentirnos abochornados o desengañados. Primero porque su tiempo era muy distinto al nuestro; segundo porque sería un gravísimo error histórico no caer en la cuenta de que el movimiento neoescolástico y neotomista de los años 50's era una postura de avanzada, en una Iglesia muy conservadora, que durante mucho tiempo simplemente había optado por esconder la cabeza y atacar "lo moderno"; sería también no reconocer el innegable rol que este movimiento jugó en la preparación del Concilio Vaticano II. Por otra parte, el que Ellacuría se considerara durante este tiempo un escolástico, pero un escolástico de avanzada, viene a confirmar que durante toda su vida fue un pensador radical, que siempre estuvo a la vanguardia de los movimientos intelectuales de la Iglesia. Lo que pasa es que se puede servir intelectualmente a la Iglesia y ser radical de muchas maneras, y de acuerdo a los tiempos.

⁶⁴ "Filosofía en Centroamérica: a propósito de un libro reciente": *Humanidades* (Revista de la facultad de Humanidades de El Salvador), 2-3 (1961). Entre los "tomistas contemporáneos", a los que Ellacuría calificaba entonces de "auténticamente tomistas, auténticamente pensadores", menciona a Maréchal, Lonergan, Marc, Coreth y Karl Rahner. Es importante destacar esto aquí, pues, como veremos, su optimismo respecto del neo-tomismo se modificará en gran medida.

⁶⁵ Ellacuría, I., "Filosofía en Centroamérica: a propósito de un libro reciente", pp. 157-168; (EF I, p. 404).

Pero si todo esto es así, la pregunta obligada es: ¿y quién era el Aristóteles o el Averroes de Ellacuría? Precisamente, José Ortega y Gasset. En otras palabras, el objetivo de Ellacuría en esta primera etapa era “cristianizar” a Ortega, rescatar lo esencial de él e intentar una síntesis entre la filosofía tomista y la orteguiana. Mostrar que eso era posible fue el tema de un importante artículo inédito, al que ya nos referimos, escrito en junio de 1958, a propósito de la publicación de libro del P. Santiago Ramírez, O.P., *La filosofía de Ortega y Gasset*. El título del trabajo es: “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna” (p. 17). Sin temor a exagerar, nos parece que el título de este estudio de Ellacuría sintetiza perfectamente lo específico de esta primera etapa de la evolución de su primer proyecto: buscar el modo y la posibilidad de aproximar la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna, específicamente la de Ortega. De hecho, en las últimas páginas de este escrito, Ellacuría nos indica cómo, a su juicio, tiene que darse tal aproximación o síntesis:

Llegamos así al último aspecto que quisiera tocar a propósito de la obra de un escolástico frente a la de un moderno raciovitalista: *se trata de la posible conciliación entre posturas escolásticas y modernas mediante una complementación jerárquica*. La reflexión hecha sobre la obra de Ramírez muestra que los aciertos de su crítica surgen cuando el pensamiento orteguiano se acerca a la órbita escolástica, y los desaciertos, a su vez, proliferan cuando, debido a la falta de una adecuada actitud fundamental y al desenfoque general originado por esa falta, trata de acercar e introducir en esa órbita lo que no admite ese acercamiento ni esa introducción. La actitud de salir a la órbita ajena sencillamente es algo desconocido por Ramírez. Esto nos da a entender cuál es el camino de la posible conciliación que consistirá en una superación *sobre la base fundamentalmente apta y, en muchos órdenes, imprescindible de la filosofía perenne*. Los choques vienen frecuentemente de estimar que nos estamos refiriendo a las mismas realidades, cuando no es ése el caso real, sino que lo es el de estar aludiendo a realidades relacionadas entre sí y complementarias⁶⁶.

El interés de Ellacuría por la filosofía de Ortega se remonta allá por 1955 o quizá 1954. Esto lo sabemos, por carta que Ellacuría enviara al P. Angel Martínez S.J. en febrero de 1956⁶⁷. En esa misma carta, Ellacuría hablaba del estudio que estaba preparando sobre Ortega y que al final aparecería dividido en tres artículos publicados en la revista *ECA* en 1956.

⁶⁶ *EFL*, p. 244.

Me pidió el P. Garrido [dice Ellacuría] un artículo para *ECA* y, aunque ya tenía algún conocimiento de Ortega, pues le había leído bastantes de sus obras principales, me decidí a meterme de bruces en él intentando ponerme un poco en claro sobre un caso tan discutido. La disparidad de juicios entre sus críticos y sus amigos, la eficacia de su obra en tantos hombres en España y de América me tentaba a investigar la realidad de su obra y la explicación de ese resultado tan dispar que su obra ha producido. Llevo escritas unas ciento cincuenta páginas, y aun me esperan, por lo menos, otras tantas para dejar constancia de mi opinión sobre su obra total. No sé qué publicaré de todo ello⁶⁸.

Por otra parte, el interés de Ellacuría por Ortega no se desvanecerá ni aún durante sus estudios teológicos en Innsbruck. Como muestra tomemos otro de sus escritos inéditos. Se trata de un largo estudio (60 páginas mecanografiadas a un espacio, en papel oficio) sobre la filosofía en general y la concepción de “técnica” de Ortega. Este estudio fue redactado entre marzo y mayo de 1961, casi al final de sus estudios teológicos en Innsbruck. No es éste tampoco el momento adecuado para profundizar en la opinión que tenía Ellacuría sobre Ortega, pero es claro que Ellacuría siempre admiró en él su vitalismo y su visión dinámica de la realidad y en particular de la historia que tanto contrastaban con el esencialismo y el inmovilismo aristotélico-tomista. Ciertamente, este interés de Ellacuría por Ortega se desvanecerá en la medida en que irá profundizando en la filosofía madura de Zubiri, pero esto es así no porque se decepcionara de Ortega, pues desde un inicio Ellacuría era muy consciente de los límites y peligros de Ortega para el cristianismo, sino porque lo que buscaba con mucho esfuerzo en Ortega, cree encontrarlo de manera superior en Zubiri (volveremos sobre esto más adelante). Pero el hecho de que Ellacuría optara tan tempranamente por la filosofía de Ortega (1954 ó 1955) nos vuelve a reafirmar su audacia intelectual en otros sentidos. Primero, la audacia de optar por Ortega cuando era un pensador muy temido, por no decir odiado, por la Iglesia española. La segunda, buscar creativamente su propia *síntesis*. Me explico. Los otros miembros del movimiento neotomista buscaban “cristianizar” autores como Kant o Heidegger. Ellacuría buscaba, en cambio, donde al parecer otros no habían buscado una síntesis con el tomismo, y cree encontrar en Ortega un campo fecundo de trabajo. Es más, en su artículo sobre el libro de Ramírez, defiende a Ortega de los ataques injustificados de aquél.

⁶⁷ Carta de I. Ellacuría a A. Martínez, 11 de febrero de 1956, *EF* 1, pp. 210-213.

⁶⁸ Estos artículos son: “Ortega y Gasset. Hombre de nuestro ayer”, en: *ECA* 104 (1956), 198-203 (*EF* 1, pp. 15-22); “Ortega y Gasset: desde dentro”, en: *ECA* 105 (1956), 278-283 (*EF* 1, pp. 23-34); “¿Quién es Ortega y Gasset?”, en: *ECA* 110 (1956), 595-601 (*EF* 1, 35-46).

No era, como ya dije, que Ellacuría no fuera consciente de los peligros de Ortega para el cristianismo, pero trataba de eliminarlos sin negar por ello las novedades más importantes que el vitalismo orteguiano podía aportar al cristianismo, un vitalismo que entonces Ellacuría consideraba absolutamente esencial para lograr una verdadera renovación del pensamiento filosófico católico. En su estudio sobre el libro de Ramírez, planteaba así el defecto esencial del escolasticismo tradicional:

De ahí que Ramírez siendo exacto en la refutación de Ortega respecto a algunos principios escolásticos no es profundo, ya que no ha sido capaz de reconocer, más allá de la desviación del tiro orteguiano, la real deficiencia a la que aquél apuntaba. ¿Cómo, por ejemplo, no reconocer que al intelectualismo de los escolásticos le ha faltado -más aún, le ha faltado porque su misma naturaleza se encarrila, aunque no necesariamente, a esa falta- muy frecuentemente radicación vital en la vida, sentido vital e inmediatamente humano en los temas elegidos y en el modo de enfocarlos? ¿Cómo no apreciar en ese orden la diferencia entre Platón y Aristóteles, entre San Agustín y Santo Tomás a pesar de que la doctrina aristotélico-tomista tiene teóricamente más cuenta con el ser concreto de las cosas? ¿Cómo no atender a las continuas quejas que los temperamentos vitalistas y actuales sienten y proclaman contra el modo escolástico no porque sea falso, sino porque es falto de algo muy exigible? ¿Cómo no ponerse a reflexionar sobre la preferencia de tanta juventud estudiosa por lo moderno no sólo por serlo, sino porque lo siente más en concordancia con sus intereses espirituales?⁶⁹.

Ellacuría consideraba eso absolutamente esencial para lograr una verdadera renovación del pensamiento filosófico católico. Con lo dicho hasta aquí creo se ha explicado suficientemente -al menos para los propósitos y dimensiones de este apartado- qué era lo específico de esta primera etapa de la búsqueda de Ellacuría por sentar las bases de una nueva filosofía cristiana: lograr una síntesis entre el tomismo y la filosofía vitalista de Ortega y Gasset. Veamos ahora lo específico de la segunda etapa de este primer proyecto.

2.1.2. *La búsqueda de una filosofía cristiana en el período de 1963-1967*

Es probable que durante su estancia en Innsbruck, Ellacuría llegara a la conclusión de que era necesario y urgente avanzar en la posibilidad de realizar la síntesis entre tomismo y modernismo, mostrando al mismo tiempo las virtudes y los límites de todos los existencialismos. Para ello pensó en Xavier Zubiri,

⁶⁹ EF I, p. 226.

a pesar de la escasa obra que de él se disponía en ese tiempo. En cualquier caso, según Ellacuría, Zubiri era el único autor contemporáneo a quien consideraba capaz de orientarle en ese proyecto, pues ciertamente algunos de los trabajos de Zubiri recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios* -al menos los trabajos más leídos y utilizados por Ellacuría en ese tiempo-, tendían a crear en él esa imagen de Zubiri como capaz de unificar escolasticismo y vitalismo. En ese contexto, los estudios de doctorado en filosofía y la propia tesis le proporcionaban el espacio necesario para tal trabajo, y con ese objetivo concreto establece los primeros contactos con Zubiri.

Que esto era lo que buscaba Ellacuría y que ésa era la impresión que tenía de Zubiri, incluso antes de la publicación de *Sobre la esencia*, se puede mostrar si recurrimos al testimonio escrito que Ellacuría nos dejó en carta a su entonces vice-provincial, Luis Achaerandio, sobre su primera entrevista con Zubiri. Esta primera entrevista tuvo lugar en San Sebastián, el 8 de septiembre de 1961. En ella le planteó su deseo de hacer su tesis doctoral “con él y sobre él”...

Le dije [dice Ellacuría] 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 ése había sido el intento de su obra.

Como vemos, el tema de buscar una *síntesis* entre lo perenne y lo moderno no había desaparecido de su mente, pero estaba próximo a desvanecerse. Ellacuría volvió a tener otra entrevista con Zubiri el 2 de agosto de 1962, pero apenas si tocaron el tema. A estas alturas *Sobre la esencia* seguía todavía sin publicarse. El libro aparecerá en diciembre de 1962, y el 27 de enero de 1963, Zubiri envía a Ellacuría un ejemplar. Casi un mes después, el 23 de febrero de 1963, Ellacuría contesta con sus impresiones sobre el libro. Está por demás decir que la carta manifestaba un entusiasmo inmenso, pues Ellacuría encontraba la confirmación definitiva de su intuición primera sobre el pensamiento de Zubiri. Pero quizá más que eso, *Sobre la esencia* le permitía por primera vez plantearse la posibilidad real de hablar de un nuevo tipo de filosofía cristiana que fuera más allá de la *síntesis* entre el tomismo y el modernismo. Se planteaba la posibilidad de una filosofía cristiana trans-escolástica y trans-existencialista. Y en ello consistirá lo novedoso de este período. A continuación se presentan algunos fragmentos de tan importante carta:

Le quería agradecer [dice Ellacuría] 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 lo digo sin limitación alguna.

Más adelante se refiere al carácter trans-escolástico de la filosofía madura de Zubiri en estos términos:

Lo que me pasó fue que el libro fue un deslumbramiento en un terreno en el que me parecía que ni ya cabía en él el deslumbramiento... Yo creo que los formados en la escolástica tendían a pensar que lo que Usted les podía 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 primero había que replantear... *Desde luego no se dirá que ni su filosofía, ni aun siquiera su filosofar, sea aristotélico o escolástico. Yo diría que es más bien meta-aristotélico y trans-escolástico...* nada de lo mejor del aristotelismo y del escolasticismo falta 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 creadora.* 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 adelante en presentar más realidad -no sólo realidades- y en presentarla en su ser positivo.

En marzo de 1963, Ellacuría vuelve a visitar a Zubiri en Madrid, y siempre en carta dirigida al P. Achaerandio le explica la novedad radical de Zubiri frente al movimiento neotomista alemán:

Él [Zubiri] no conoce en concreto el movimiento neotomista alemán, pero sabe que está influido por el trascendentalismo de Maréchal 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 renovadora en filosofía, y lo que pueden suponer un Lotz, Brugger, Brunner, Siewerth, Coreth y compañía.

Si comparamos esta evaluación del neotomismo alemán con la opinión que de este movimiento tenía Ellacuría dos años atrás, podremos apreciar claramente la profunda evolución que había experimentado su proyecto de fundamentar una nueva filosofía cristiana. Definitivamente ya no había por qué recurrir ni a la filosofía tomista ni a la filosofía existencialista. Esto se verá más claro cuando nos refiramos en un momento a la evaluación que hace Ellacuría del libro de uno de los más importantes exponentes de la filosofía neotomista de ese entonces: E. Coreth. Por otro lado, es importante destacar que mientras la mayoría de los intérpretes vieron en *Sobre la esencia* un claro regreso de Zubiri al escolasticismo, Ellacuría, desde la primera lectura del libro, vio, por el contrario, que se trataba de una superación radical del escolasticismo y del neotomismo. Quizá Ellacuría pudo percatarse fácilmente de la gran diferencia que mediaba entre Zubiri y el neotomismo porque conocía muy bien y de primera mano el movimiento neotomista y escolástico.

Pero volviendo al tema de la tesis doctoral de Ellacuría, en la carta de marzo de 1963 a Achaerandio, ya aparecen unas primeras indicaciones sobre el objetivo de la tesis, que apuntaba, precisamente, a mostrar cómo la nueva filosofía de Zubiri superaba tanto el movimiento neotomista como el existencialista:

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

Finalmente, en otra entrevista tenida con Zubiri el 18 de octubre de 1963, Ellacuría le presenta un esquema bastante más claro de la tesis:

Le propuse entonces el plan de mi tesis: 1) Sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y a la metafísica clásica; 2) Ser y realidad: su filosofía frente al neotomismo alemán; 3) Existencia y esencia: su filosofía frente al existencialismo, para concluir con lo que es el tema de la tesis principialidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri. A él le encanta el tema, su división y su gradación.

Creo que se ha explicado en qué sentido se da un evolución importante dentro del proyecto original de Ellacuría. Definitivamente ha quedado atrás el intento por renovar la filosofía tomista a través de una especie de síntesis entre la filosofía perenne y la filosofía moderna. Ahora se abren las posibilidades para explorar lo que sería una nueva filosofía cristiana, auténticamente trans-tomista. No es del todo claro, sin embargo, que ése haya sido el intento manifiesto de Zubiri, pero sí lo era para Ellacuría. En todo caso, como ya dijimos, Ellacuría encontró en Zubiri un arma muy poderosa para atacar las posturas de los neotomistas y neoescolásticos. Precisamente en 1965 Ellacuría publica una breve reseña a la traducción del libro de E. Coreth *Metafísica. Una fundamentación metódica-sistemática*. Y en su parte medular afirma Ellacuría respecto del libro:

Con todo, no se ve con claridad que se trate de una nueva metafísica. El manejo del método trascendental no parece ser el que ha conducido independientemente a soluciones parecidas a las clásicas, sino más bien teniendo a la vista las soluciones clásicas se ha procurado deducirlas trascendentalmente. Con lo que tendríamos una nueva justificación de la metafísica clásica, más bien que el descubrimiento de nuevas conclusiones con la puesta en marcha de un método a partir de un principio en sí muy rico en consecuencias⁷⁰.

A mi parecer, Ellacuría sólo pudo hacer estas críticas a Coreth desde la visión que le había proporcionado la filosofía madura de Zubiri. Ellacuría encontró en Zubiri un arma muy poderosa para atacar las posturas de los neotomistas y neoescolásticos.

Para acabar esta sección, digamos que Ellacuría dictó, en septiembre de 1966, en Bilbao, un curso sobre filosofía. De tal curso se ha conservado la introducción, que precisamente denominó "Introducción a la filosofía" (p. 17), en la cual analiza fundamentalmente los decretos que sobre la formación de los futuros sacerdotes habían promulgado tanto el Concilio Vaticano II como la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús. Pero aunque el objetivo esencial era analizar esos documentos, la problemática de la filosofía cristiana vuelve a aparecer, y es probable que durante el desarrollo del curso haya vuelto sobre el tema. Todo esto nos vuelve a reafirmar que a la altura de 1966, el tema de clarificar el sentido de una filosofía cristiana y establecer nuevas bases para su desarrollo no había desaparecido de su mente. De hecho, me parece que ambos decretos

⁷⁰ Ellacuría, I., "Fundamentación de la metafísica": *Razón y Fe* 806 (1965), pp. 313-315; *EF* I, pp. 591-592.

definitivamente abrían nuevos caminos de trabajo. Respecto al tema de si es posible o no una filosofía y un filosofar cristiano, se preguntaba entonces Ellacuría:

¿Puede el cristiano, sin dejar de serlo, dedicarse a la filosofía con toda la radicalidad que ésta exige? ¿Puede el cristiano llegar a ser filósofo en toda la amplitud y radicalidad del término? La pregunta no es fácil. En parte coincide con la cuestión muy debatida de si es posible una filosofía cristiana. Es una cuestión en la que no vamos a entrar de momento, porque lo que aquí y ahora nos importa es primordialmente una tarea práctica, y yo creo que esta tarea puede y debe realizarse en una medida aceptable, incluso si no es posible vivir como filósofo siendo cristiano... Del cristiano puede decirse, como del justo, que es el hombre que vive de la fe; del filósofo ha de decirse que es el hombre que vive de la razón. Sólo quien sostenga que la fe y la razón no puedan entrar en formal conflicto, o quien sostenga que en caso de conflicto, incluso desde el punto exclusivo de la verdad, más luz ofrece la fe que la razón, o quien sostenga que el dedicarse a la filosofía como forma de vida sin distingos ni restricciones no es condición necesaria para la verdad y la autenticidad del propio pensamiento, sólo quien sostenga esas tres actitudes, podrá sustentar que el cristianismo no es un obstáculo insuperable para llegar a ser filósofo⁷¹.

Después de lo dicho, sólo resta intentar una respuesta a la segunda pregunta que nos habíamos planteado al inicio de este trabajo: ¿qué llevó a Ellacuría a dejar de lado el proyecto de renovar la filosofía cristiana? Creo que por lo dicho hasta aquí se comprenderá la radical transformación que este nuevo cambio signifió en la evolución de su pensamiento filosófico.

2.2. De la filosofía cristiana a la teología de la liberación y la filosofía política (1967-1972)

El objetivo de esta sección es, como ya se dijo antes, apuntar ciertos datos e ideas que ayuden a entender por qué Ellacuría rompió con el proyecto de fundamentar una nueva filosofía cristiana. He de confesar, sin embargo, que esta parte del capítulo es quizá la más complicada de desarrollar y justificar, por varias razones. Primero, explicar el sentido de la evolución del pensamiento de Ellacuría en este período. Como trataré de mostrar, la transformación intelectual que ocurre en Ellacuría se da desde una filosofía cristiana a la teología de la revolución, y no, por ejemplo, desde una filosofía cristiana a, lo que él denominará en 1972, una filosofía política -o quizá mejor, un análisis filosófico de las realidades

⁷¹ Ellacuría, I., "Introducción a la filosofía", en: *EF* I, pp. 597-624.

sociales y políticas-, un movimiento que en muchos aspectos parece más lógico. De lo que se trata es, por tanto, de explicar las razones que lo llevaron de la filosofía cristiana a la teología de la liberación.

En segundo lugar, porque me interesa destacar que tal transformación no debe concebirse en términos de ruptura radical, y esto a pesar de que, efectivamente, se da un cambio desde un ámbito muy concreto del saber a otro (del filosófico al teológico). En ese sentido, trataremos de mostrar que, en un nivel más profundo, se da una perfecta continuación en la opción fundamental que llevó a Ellacuría primero a buscar una nueva filosofía cristiana y luego a hacer teología de la liberación. Como explicaré más adelante, tal opción fundamental era servir intelectualmente a su Iglesia.

En tercer lugar, porque resulta bastante tentador concluir, a partir de la información de que se dispone, que el cambio de un proyecto a otro fue más bien abrupto, y esto porque como veremos no han quedado muchas evidencias del período de preparación. Es más fácil apuntar los elementos que posibilitaron tal cambio. Entre ellos, cabe mencionar el Concilio Vaticano II, la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús y la elección de Pedro Arrupe como general de los jesuitas. Otro elemento fundamental debemos buscarlo en los nuevos vientos que inspiraban la reflexión teológica en Europa, a raíz del fenómeno revolucionario que representaba América Latina. En este contexto, trataremos de mostrar que el punto más álgido de la transformación en Ellacuría se dio hacia mediados de 1968, cuando éste dicta en Medellín, durante un mes, un curso sobre teología de la revolución. Es de destacar que tal curso se dio por lo menos un mes antes de que diera comienzo la famosa conferencia de los obispos latinoamericanos, precisamente en Medellín.

Como se puede apreciar por los preámbulos anteriores, mucho de lo que diremos a continuación necesitará de mayores análisis. Pero el carácter provisorio que tendrán las siguientes reflexiones se justifica, porque hasta la fecha ha habido muy poco interés por profundizar en esta etapa tan decisiva, quizá la más fascinante, de la evolución del pensamiento de Ellacuría. Hechas todas estas salvedades, preguntémonos, entonces, cuáles eran las preocupaciones intelectuales de Ellacuría aproximadamente entre 1966 y 1969, y cómo estas preocupaciones lo fueron alejando de su proyecto original.

2.2.1. Divulgación de la filosofía de Zubiri

Una primera razón que explicaría por qué Ellacuría abandona el proyecto de construir una nueva filosofía cristiana pudo ser su cada vez mayor dedicación en el trabajo con y sobre Zubiri. De hecho, su

tesis doctoral se centra fundamentalmente en el análisis de los aspectos más novedosos de *Sobre la esencia*, dejando de lado las comparaciones que al principio deseaba hacer con Aristóteles, los neotomistas y los existencialistas. Más aún, al finalizar la tesis, comienzan entonces a aparecer trabajos en los que Ellacuría básicamente se dedica a exponer la filosofía de Zubiri. Así, entre 1964 y 1967, Ellacuría redactó al menos siete artículos en esta línea⁷², a parte, por supuesto, de su tesis, que le ocupó más de mil páginas y su libro de *Índices de Sobre la esencia*, publicado en Madrid, en 1965.

Todo esto no quiere decir que Ellacuría se convirtió en un simple asistente de Zubiri, pues de hecho nunca lo fue. Había razones muy concretas por las que Ellacuría se dedicó tan decididamente a la divulgación del pensamiento de Zubiri. Una de ellas, la edad avanzada de éste y el temor a que falleciera antes de que pudiera desarrollar su filosofía madura. Que ésta era una preocupación real en el propio Zubiri se puede mostrar si recurrimos a una carta que éste enviara a Ellacuría, el 29 de enero de 1967, en la que reconocía que sin su ayuda personal, así como los artículos que estaba redactando sobre él, iba a hacer muy difícil que pudiera concluir su obra:

Tiene Usted en sus manos [dice Zubiri a Ellacuría] 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 a febrero, o cosa similar).

Ese mismo año, en carta fechada el 7 de septiembre de 1967, Zubiri, al tiempo que vuelve a insistir en la indispensable ayuda de Ellacuría, le envía más textos para que Ellacuría los revise. Entonces decía Zubiri:

Tiene Usted aquí el texto de mis conferencias de marzo. Y este año habrá también cursillo, pero no sé de qué hablar. Si a Usted se le ocurriera algo... Y finalmente, necesitaría terminar eso de la evolución del dogma. Pero sin Usted al lado, dudo que me

⁷² Ellacuría, I., "Antropología de Xavier Zubiri": *Revista de Orquiatria y Psicología Médica de Europa y América Latina* 6 (1964), 405-417 y 7 (1964), pp. 483-508; "Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri": *Crisis* 45 (1965), pp. 109-125; "La religión, actitud radical del hombre": *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina* 16 (1966), pp. 97-115; "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri": *Estudios de Deusto* 14 (1966), pp. 245-285. A ellos se debe añadir el inédito "El esquema general de la antropología zubiriana", 67 pp. Redactado en 1967.

sea factible. No tengo ninguna idea “sublime” de mi labor; pero sea ella lo que fuere, sin Usted, sin su colaboración, crítica, sugerencias y ánimos... esta masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología. Por eso le necesito.

A nuestro parecer, pues, esta mayor dedicación al trabajo con y sobre Zubiri, este desplazamiento de prioridades, nos está dando ya una pista de las razones por las cuales Ellacuría fue abandonando paulatinamente su propio proyecto. Que el abandono no fue radical lo prueba, sin embargo, la misma recensión de 1965 sobre el libro de Coreth y el curso de filosofía que diera en Bilbao, en septiembre de 1966, a los que ya nos hemos referido. Más aún, al regresar a El Salvador en 1967 (a finales de enero), luego de concluir sus estudios en España, Ellacuría ofrecerá en la UCA, durante todo el mes de septiembre, un curso en el que analizará

algunas de las cuestiones esenciales que plantean al cristianismo los movimientos filosóficos de mayor vigencia actual. [Y se preguntaba entonces] ¿Representan [tales movimientos] un golpe mortal al cristianismo en su pretensión de razonabilidad, o representan tan sólo un desafío que le obliga a una mayor profundización?⁷³

El curso fue bastante amplio: analizó el origen de la crisis contemporánea del pensamiento filosófico cristiano, así como las principales corrientes filosóficas que a juicio de Ellacuría podían representar “un golpe mortal al cristianismo en su pretensión de razonabilidad”. Entre tales movimientos estaban el historicismo, los diversos existencialismos, el neopositivismo, el marxismo y la teología de la muerte de Dios.

De cualquier manera, es “casi” un hecho que el tema de la filosofía cristiana desaparecerá -al menos en lo que se refiere a sus trabajos escritos- casi definitivamente a partir de 1967. Y digo “casi”, porque en 1985 el tema volverá a aparecer, aunque muy someramente y planteado desde otra perspectiva y con otras categorías, en su famoso artículo “Función liberadora de la filosofía”. Entonces definía la filosofía cristiana como “aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia, que es la cruz como esperanza y liberación⁷⁴. Y dado que a estas alturas Ellacuría consideraba a esta filosofía cristiana como esencialmente liberadora, el problema del carácter autónomo del saber filosófico ya no se planteaba como en los años 50's o 60's, cuando Heidegger insistía en la imposibilidad de unir fe y razón -”pues la pregunta por el ser no irrumpe mientras se está

⁷³ Esta cita está tomada del folleto en el que se anunciaba el curso.

⁷⁴ Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, en: *ECA* 435 (1985), pp. 45-64 (60).

en la seguridad y en la comodidad”-, sino en términos de autonomía suficiente para criticar las instituciones o verdades inmutables de la Iglesia:

El buscar lo cristiano de la filosofía por el camino de la coincidencia dogmática o de la sumisión a la jerarquía eclesiástica 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 inatacable⁷⁵.

Probablemente nunca podremos saber si el objetivo de Ellacuría era volver de nuevo sobre este proyecto de una filosofía cristiana, ahora concebida desde una óptica liberadora, y desarrollar los temas que aquí insinuaba brevemente. En todo caso, esto vuelve a reafirmar que el problema de sentar las bases para la creación de una nueva filosofía cristiana fue mucho más que una preocupación juvenil.

2.2.2 De la filosofía cristiana a la teología de la revolución

Una segunda razón por la cual al parecer Ellacuría fue abandonando su proyecto inicial tuvo que estar ligada a los cambios que se estaban dando en el mundo y en la Iglesia, y a los nuevos intereses intelectuales, que poco a poco iban cobrando más importancia en su mente. Aquí nos referimos, entre otras cosas, a su deseo de escribir más sobre teología (de hecho se estaba preparando para escribir su tesis doctoral en teología, siempre bajo la dirección de Zubiri), al gran desafío intelectual que planteaban el concilio (1965), así como la elección de 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. En esta nueva coyuntura, el proyecto de una nueva filosofía cristiana debió quizá parecer a Ellacuría poco efectiva. Sin embargo, como dijimos al principio, no han quedado huellas muy claras de cómo se fue gestando esta transformación.

Por poner un par de ejemplos, a finales de 1966, Ellacuría participa en la reunión del “Centros de Investigación y Acción Social” (CIAS) de Centroamérica tenida en Versalles con una ponencia sobre la novedad del CIAS como comunidad religiosa. Pues bien, en esta ponencia reconoce que el CIAS

⁷⁵ *Ibid.*

representa un modo muy novedoso de comunidad coherente con todos los cambios que estaba atravesando la Iglesia en general y la Compañía en particular, y destaca, aunque casi de pasada, como una característica trascendente de los CIAS buscar “la auténtica humanización de los hombres impedidos especialmente por la miseria y por determinadas estructuras”. Y agrega: “Ahora bien, donde quiera hay ese trabajo por el desvalido, por el injustamente tratado... hay un trabajo típicamente cristiano” y cita como prueba el Salmo 9. E inmediatamente continúa con su análisis del carácter novedoso de las CIAS en lo referente a la vida comunitaria, sin insistir en este punto del trabajo por el desvalido.

Por carta a Zubiri del 15 de agosto de 1968 sabemos que Ellacuría dio, en julio de 1968, un curso sobre teología de la revolución en Medellín, junto con un curso de antropología zubiriana. Del curso sobre teología de la revolución se conservan sus esquemas (34 páginas), y es impresionante la amplitud, la profundidad y la radicalidad, no sólo teológica, sino también sociológica con que desarrolló el curso: desde una análisis filosófico del origen del concepto “revolución” y del carácter moral de las revoluciones, pasando por un detallado análisis de la revolución soviética, cubana y negra de los años 60, en los Estados Unidos, hasta llegar al análisis de la situación de injusticia y miseria en América Latina. Y el asombro es mucho mayor si comparamos este curso con los de filosofía y teología que había dictado menos de un año atrás en la UCA. ¿Qué sucedió? ¿Cómo explicar esta “súbita” explosión de contenidos con el tratamiento más bien tangencial que había dado en sus cursos y artículos anteriores al tema de la opción por los oprimidos y el problema que planteaba a los cristianos de América Latina la revolución? No se puede decir que el tema haya surgido por generación espontánea. Definitivamente, tuvo que haber un periodo de gestación -del que, como ya hemos dicho, no han quedado muchas evidencias-, tuvo que venirse preparando al menos desde finales de 1966. De hecho si revisamos la bibliografía que sobre el tema nos ofrece José Comblin en su libro *Teología de la revolución*, la mayoría de los artículos y libros sobre teología de la revolución fueron escritos entre 1966 y 1969⁷⁶. Comblin ha dicho que la teología de la revolución fue “la primera contribución de las iglesias latinoamericanas al pensamiento cristiano”. La teología de la revolución sería, por tanto, el antecedente directo de la teología de la liberación. Y agrega Comblin, “No fue ansiada ni deseada. Por el contrario, tropezó con la oposición espontánea y casi instintiva de las teologías europeas, protestantes o católicas. Pero ha terminado por imponerse”⁷⁷.

Pero qué se entendió por teología de la revolución en esa época. Ellacuría la definía un poco esquemáticamente como someter la revolución al *logos* teológico, con el fin de analizarla desde la

⁷⁶ Comblin, J., *Teología de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973.

perspectiva del Dios cristiano, era, entonces, un estudiar las revoluciones latinoamericanas desde el punto de vista del evangelio. En su largo artículo de 1969 "Violencia y cruz" Ellacuría nos decía que "la teología de la revolución... atiende a la actual estructura de pecado, y plantea el problema [de la revolución y la violencia] en términos... de redención cristiana"⁷⁸.

En cualquier caso, el curso de 1968 nos revela que la preocupación, quizá un poco oculta, de Ellacuría desde finales de 1966 fue la cada vez más actual teología de la revolución, que como reconoce en sus esquemas está todavía en formación. Sobre el tema de la teología de la revolución volverá en dos breves artículos publicados en 1970. Lamentablemente, no podemos seguir profundizando aquí sobre este tema de la teología de la revolución ni sobre la evolución teológica de Ellacuría.

En definitiva, pues, a partir de julio de 1968, Ellacuría se encontraba ya instalado en su nuevo proyecto intelectual, que junto con su trabajo con Zubiri absorbían totalmente sus energías. Vistas desde aquí, sus preocupaciones sobre una filosofía cristiana nos parecerán bastante lejanas y quizá un poco desfasadas; no obstante, no debemos olvidar que durante diez años o más fue el centro de sus investigaciones y que en su tiempo constituían las posturas de avanzada dentro de la Iglesia, como lo constituía en ese entonces la teología de la revolución.

Ahora bien, a mi juicio sería un error plantear una ruptura radical entre el intento por crear una nueva filosofía cristiana y dedicarse a la teología de la revolución. Quizá más bien deberíamos plantear esta transformación en términos de continuidad, si antes de considerar a Ellacuría como filósofo o como teólogo, simplemente lo consideramos como un cristiano, o quizá mejor, como un intelectual católico, como un intelectual que, al igual que santo Tomás, deseaba servir intelectualmente a su Iglesia. En ese sentido, durante los años 50 y 60, Ellacuría consideraba que la mejor manera de servir a su Iglesia era poner todas sus energías en la búsqueda de una nueva filosofía cristiana; y de igual manera, hacia el final de los años 60, Ellacuría piensa que la mejor manera de servir a su Iglesia -no a la jerarquía, por supuesto, pero sí a la Iglesia de Cristo- era analizando teológicamente el hecho de las revoluciones sociales de América Latina. Por eso decíamos al principio de esta sección que el cambio no debemos concebirlo como una simple ruptura entre un tipo de filosofía y otra, o entre un tipo de saber intelectual fundamentalmente filosófico y por otro más teológico, sino más bien como un cambio desde un modo de servir intelectualmente a la Iglesia (más filosófico) a otro (más teológico).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁸ Ellacuría, I., "Violencia y cruz", en: *¿Qué aporta el Cristianismo al hombre de hoy? 11ª Semana de Teología*, Bilbao, 1969, pp 259-308.

En todo caso, es claro que Ellacuría llegó a la conclusión de que la mejor manera de servir a su Iglesia ya no era desde la filosofía, sino más bien desde su teología. Comenzarán entonces a aparecer textos teológicos, o temas relacionados con lo eclesial, más en consonancia con la realidad social de América Latina.

2.2.3. Una nueva manera de hacer filosofía: "Filosofía Política"

A partir de 1969, su filosofía comenzará centrarse en aspectos cada vez más, si se nos permite la expresión, "profanos" (los llamo "profanos", al comparlos con los anteriores en los que buscaba una nueva filosofía cristiana y con los que buscaba explícitamente servir a la Iglesia). Así, probablemente a mediados de 1969, Ellacuría dictó una charla en Madrid sobre "Seguridad social y solidaridad humana", que luego aparecerá como artículo con ese mismo nombre en *ECA*, y en ese mismo año escribe un artículo importante en el que analiza el tema de los derechos humanos y su limitación a la luz de la guerra entre El Salvador y Honduras.

Sería un error pensar que estas reflexiones no tenían un objetivo filosófico concreto. Sería también un error pensar que en la definición de ese nuevo objetivo no haya jugado un rol muy importante todo el trabajo teológico y sobre todo las investigaciones económicas, políticas y sociales que implicaban reflexionar teológicamente sobre el hecho de las revoluciones sociales en América Latina. Es muy probable también que en esta búsqueda, el curso de Zubiri, "Estructura dinámica de la realidad", haya jugado un rol muy determinante. Pero, la pregunta se impone, ¿qué tipo de filosofía es la que estaba haciendo o buscando Ellacuría en ese entonces con esos artículos?

Para comenzar, digamos que efectivamente eran los primeros pasos en la redefinición de un nuevo tipo de investigaciones filosóficas -que se prolongarán en los próximos años con otros tantos artículos- en los que analizaba realidades sociales y políticas muy concretas desde categorías filosóficas. Pero, de nuevo ¿qué buscaba Ellacuría? Se trataba, sin duda, de un nuevo tipo de filosofía. Pero ¿cuál?

En todo caso, es claro que Ellacuría llegó a la conclusión de que la mejor manera de servir a su Iglesia ya no era desde la filosofía, sino más bien desde su teología.

Al parecer, Ellacuría aprovecha la oportunidad para responderse a sí mismo esta pregunta cuando se le pide dictar una conferencia durante un ciclo de charlas tenidas en Madrid -posiblemente a finales de 1971 o principios de 1972- sobre el tema "Filosofía y política". La charla se reprodujo luego

en *ECA* bajo el mismo nombre⁷⁹. No podemos profundizar demasiado en este artículo, pero, entre otras cosas, en él Ellacuría plantea la clara necesidad de pasar “de la filosofía de lo político a la filosofía política”, es decir pasar de una filosofía en la que se discutan fundamentalmente y de manera bastante abstracta problemas “como los del Estado, la ley, la autoridad, la guerra, el derecho a la rebelión”, a una filosofía, o más propiamente a un filosofar debidamente politizado, es decir, “un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”. Y unas líneas más abajo afirma: “esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta”⁸⁰.

Partiendo de lo dicho hasta aquí, podemos decir que esos análisis sobre realidades sociales y políticas que Ellacuría venía realizando desde 1969 eran ya una forma de hacer eso que en 1972 denominará filosofía política, pues en efecto, estaba pensando desde situaciones muy reales y concretas (el fenómeno de la seguridad social, el problema de los derechos humanos en el conflicto entre El Salvador y Honduras, el conflicto de los maestros de ANDES, el fenómeno de la reforma agraria, etc.).

Pero este pensar sobre situaciones concretas no era más que el primer paso del proceso filosófico, pues a juicio de Ellacuría lo que en última instancia este pensar posibilitaba era acceder a lo más real de la realidad:

pero para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad. Que esta totalidad de lo real no esté dada sino que haya que hacerla, que sólo en este hacer podamos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad..., es cierto, pero no excluye antes exige una profunda dedicación y una técnica de captación para que la contribución a esa efección de la realidad y a esa iluminación sea estrictamente filosófica⁸¹.

Y esto que es lo más real de lo real, no es otra cosa que lo que en su famoso texto de 1980, “El objeto de la filosofía”, llamará la “realidad histórica”, una realidad que en 1972, el mismo Ellacuría reconoce no está dada inmediatamente, sino que hay que hacerla, o quizá mejor, descubrirla a través de análisis concretos de realidades sociales y políticas.

⁷⁹ *ECA* 284 (1972), 373-395.

⁸⁰ Ellacuría, I., “Filosofía Política”, pp. 376, 380.

⁸¹ *Ibid.*

Claro que es difícil encontrar unanimidad en la determinación de lo que pudiera llamarse objeto de la filosofía.... podríamos convenir en que la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Pues bien, esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y a su vez cobra su última realización en la historia y por la historia⁸².

Los análisis filosóficos de realidades concretas eran, pues, el instrumento que permitía acceder al objeto último de la filosofía, la realidad histórica. De ahí, la íntima conexión entre las investigaciones filosóficas que inicia desde 1969 y la reflexión teórica sobre lo que es filosofía, que realiza en “Filosofía y política”. Tales investigaciones eran, en sentido estricto, el acceso esencial a la realidad histórica. De ahí que a juicio de Ellacuría, lo que él hacía no era simplemente una filosofía de lo político, sino 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 de posibilidades y la socialización -en sentido metafísico- de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y consiguientemente de una reflexión última, total y concreta sobre esa realidad⁸³.

Como dijimos antes, las dimensiones de este trabajo impiden seguir profundizando en este punto. Con todo, podemos concluir que, a partir de 1969, el filosofar de Ellacuría tendrá un carácter muy concreto que, posiblemente hasta en 1972, no alcanzó su definición más clara, a saber: la filosofía política, cuyo objeto último de estudio ya era la realidad histórica. Estamos así ante la primera caracterización concreta de lo que será la filosofía madura de Ellacuría. Si ahora volvemos de nuevo a la primera etapa de su producción filosófica, diremos que si su proyecto juvenil era sentar las bases para una nueva filosofía cristiana; a partir de 1969, el proyecto consistirá en sentar las bases, fundamentalmente sobre la marcha, para una nueva concepción de la filosofía, ciertamente más profana -filosofía política- e intramundana, pero estrictamente metafísica.

⁸² *Ibid.*, p. 377.

3. CONCLUSIÓN

Hemos visto que el joven Ellacuría tenía un proyecto filosófico bien determinado y delimitado alrededor del cual giraron sus primeros trabajos filosóficos: el sentar las bases para una nueva filosofía cristiana.

Este proyecto atravesó dos momentos. Lo que define el primer período es la inserción de Ellacuría en el llamado movimiento neo-tomista. Ellacuría tenía como objetivo buscar aquellos puntos de convergencia entre la filosofía tomista y las filosofías contemporáneas. Lo que buscaba era una *síntesis* entre tomismo y modernismo.

El objetivo de Ellacuría en esta primera etapa era rescatar lo esencial de Ortega e intentar una síntesis entre la filosofía tomista y la orteguiana. Ellacuría siempre admiró en Ortega su vitalismo y su visión dinámica de la realidad y en particular de la historia que tanto contrastaban con el esencialismo y el inmovilismo aristotélico-tomista.

En el segundo período, Ellacuría cree que era necesario y urgente avanzar en la posibilidad de realizar la síntesis entre tomismo y modernismo y para ello pensó en Xavier Zubiri. Según Ellacuría, Zubiri era el único autor contemporáneo a quien consideraba capaz de orientarle en ese proyecto, pues ciertamente algunos de los trabajos de Zubiri -al menos los trabajos más leídos y utilizados por Ellacuría en ese tiempo-, tendían a crear en él esa imagen de Zubiri como capaz de unificar escolasticismo y vitalismo.

En el libro de Zubiri *Sobre la esencia*, Ellacuría encontraba la confirmación definitiva de su intuición primera sobre el pensamiento de Zubiri. Pero quizá más que eso, *Sobre la esencia* le permitía por primera vez plantearse la posibilidad real de hablar de un nuevo tipo de filosofía cristiana que fuera más allá de la *síntesis* entre el tomismo y el modernismo. Se planteaba la posibilidad de una filosofía cristiana trans-escolástica y trans-existencialista. Y en ello consistirá lo novedoso de este período.

Ellacuría rompió con el proyecto de fundamentar una nueva filosofía cristiana porque se da en él una transformación intelectual, desde una filosofía cristiana a la teología de la revolución. Tal transformación no debe concebirse en términos de ruptura radical, y esto a pesar de que se da un cambio desde un ámbito muy concreto del saber a otro (del filosófico al teológico).

⁸³ *Ibid.*, p. 378.

Una primera razón que explica por qué Ellacuría abandona el proyecto de construir una nueva filosofía cristiana fue su cada vez mayor dedicación en el trabajo con y sobre Zubiri. Más aún, al finalizar la tesis doctoral, comienzan entonces a aparecer trabajos en los que Ellacuría básicamente se dedica a exponer la filosofía de Zubiri.

Una segunda razón por la cual al parecer Ellacuría fue abandonando su proyecto inicial tuvo que estar ligada a los cambios que se estaban dando en el mundo y en la Iglesia, y a los nuevos intereses intelectuales, que poco a poco iban cobrando más importancia en su mente. Aquí nos referimos, entre otras cosas, a su deseo de escribir más sobre teología.

A partir de 1969 inicia Ellacuría los primeros pasos en la redefinición de un nuevo tipo de investigaciones filosóficas en los que analizaba realidades sociales y políticas muy concretas desde categorías filosóficas.

En el artículo "Filosofía y política", Ellacuría plantea la clara necesidad de pasar de la filosofía de lo político a la filosofía política, es decir, pasar de una filosofía en la que se discutan fundamentalmente y de manera bastante abstracta problemas como los del Estado, la ley, la autoridad, la guerra, el derecho a la rebelión, a una filosofía, o más propiamente a un filosofar debidamente politizado, es decir, un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta. Esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta.

Los análisis filosóficos de realidades concretas eran para Ellacuría el instrumento que permitía acceder al objeto último de la filosofía, la realidad histórica.

XAVIER ZUBIRI: PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior analizamos el desarrollo del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, especialmente el joven Ellacuría y el giro que dio en su proyecto de una filosofía cristiana. En el presente capítulo centraremos nuestro análisis en las influencias filosóficas que enriquecieron el pensamiento del Ellacuría maduro, específicamente la influencia del pensamiento filosófico zubiriano⁸⁴.

En el pensamiento de Ignacio Ellacuría, filosofía y teología no son disciplinas inconexas, aun cuando cada una salve siempre su propia autonomía. Ya hemos visto que la formación de Ellacuría es eminentemente filosófica, pero su biografía personal le obliga a abordar preguntas teológicas y políticas, más que filosóficas, y a hacerlo con cierta urgencia. No obstante, su pensamiento filosófico está presente, y a veces de manera decisiva, en sus reflexiones teológicas y políticas.

En este capítulo vamos a presentar los elementos filosóficos zubirianos que Ellacuría utiliza para su filosofía y política histórica. Para ello tendremos que dedicar espacio a la filosofía de Xavier Zubiri, no por retroceder desproporcionadamente en búsqueda de los orígenes de la filosofía de Ellacuría, sino por el hecho de que éste colaboró estrechamente con Zubiri en la redacción y publicación de buena parte de los escritos del gran filósofo vasco, y sobre todo porque asumió creativamente su filosofía. Las páginas dedicadas a Zubiri no tendrán posteriormente una réplica en Ellacuría (esto es, no volveremos a explicar lo mismo), ya que lo expuesto sobre Zubiri pertenece también en buena medida al pensamiento del jesuita vasco.

Ellacuría evita el universo idealista y pretende fundarse en un estudio de la realidad en cuanto tal, y más concretamente de la realidad histórica, lo cual es de suma importancia para entender su pensamiento filosófico y político. Vamos a presentar los grandes trazos del itinerario filosófico de Xavier Zubiri, ya que la filosofía de Ellacuría depende estrechamente de ellos, y ya que Ellacuría contribuyó desde finales de los 60's a la edición de la producción filosófica del gran pensador vasco que fue Zubiri, tanto en vida de éste como tras su muerte.

2. ZUBIRI: EL MAESTRO, EL AMIGO Y EL HERMANO

Xavier Zubiri (1898-1983), originario de San Sebastián, junto con Baroja y Unamuno, es uno de los vascos universales del siglo XX. "Pertenece por calendario y talante a la generación del 27, menos agónica, a fuer de más segura de sí misma, que la del 98"⁸⁵. Es coetáneo de Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Pedro Laín Entralgo, José Gaos, entre otros.

La curiosidad y versación científica de Zubiri es proverbial: tiene oportunidad de estudiar matemáticas con Rey Pastor (Madrid), La Vellée-Poussin (París) y Zermelo (Friburgo); biología con Van Gehuchten (Lovaina), Sperman (Friburgo) y Goltsmitz y Mangolt (Berlín); física teórica con De Broglie (París) y Schrodinger (Berlín).

Tras una primera formación escolástica vinculada a sus estudios eclesiásticos (Zubiri fue sacerdote y posteriormente su ordenación sería anulada), se adentró en los años 20's en la novísima fenomenología de Bolzano, Brentano, Husserl y Heidegger. Desde joven, buscó un horizonte apto para el filosofar, que no hallaba en las diferentes corrientes de la filosofía clásica. Reconocía que, desde San Agustín, la filosofía transcurre en un horizonte teológico, y éste llega a su consumación y crisis con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, publicada en 1807. Dice Zubiri:

Cuando Dios se vierte en el alma de San Agustín, la con-vierte para que re-vierta hacia Él. En Hegel, esta reversión tiene estructura dialéctica. Pero pese a esta y a otras más radicales y extremas divergencias, coinciden ambos genios en no entenderse a sí mismos sino en y desde Dios, y, por tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace en ella y con ella, más bien que la historia de lo que ella hace con Dios⁸⁶.

Hegel sabía que no se trataba sólo de una crisis intelectual personal, sino de una transformación radical del Espíritu ("el" Espíritu) al conquistar un nuevo estadio de su desenvolvimiento consciente. "*Esta crisis (...) fue la crisis de un época*", afirma Zubiri,⁸⁷ quien busca un

⁸⁴ Agradecemos a J. Sols el habernos compartido sus investigaciones teológicas y filosóficas sobre Ignacio Ellacuría, especialmente el estudio que hizo en torno a la influencia del pensamiento de Xavier Zubiri en Ellacuría y que tomamos como base en este apartado.

⁸⁵ Flores, V., *Op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales NHID), Nacional, Madrid, 1981, p. 144.

⁸⁷ *Ibid.*

horizonte propio para la filosofía, que deje de lado el “horizonte de la creación”, teológico, en el que la filosofía no ha logrado desenvolverse a gusto durante siglos.

3. EL RECORRIDO INTELECTUAL DE ZUBIRI

Vamos a dividir el recorrido intelectual de Zubiri en cuatro etapas, a saber:

- 1ª etapa, de 1921 a 1932, asimilación de la idea fenomenológica de filosofía;
- 2ª etapa, 1932 a 1944, metafísico-ontológica o simplemente ontológica: Zubiri entiende la filosofía como reflexión sobre las cosas reales en cuanto reales (esta etapa culmina con la publicación de *Naturaleza, historia, Dios*);
- 3ª etapa, de 1944 a 1962, primer período metafísico: estudio de la estructura de la realidad (culmina con la publicación de *Sobre la esencia*);
- y 4ª etapa, de 1962 a 1983, segundo período metafísico: análisis de la inteligencia sentiente (esta etapa queda coronada con la publicación de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*).

Al final de su vida, Zubiri hablaba de “dos etapas” refiriéndose a los períodos 1932-1944, tiempo en el que busca su autonomía en el filosofar, después de un período anterior en el que se asentó en la fenomenología (1921-1932), y 1944-1983, época en la que desarrolla su sistema⁸⁸.

3.1. Primera etapa: asimilación de la idea fenomenológica de filosofía (1921-1932)

Ese horizonte lo encuentra Zubiri en la fenomenología de Husserl, con lo que Husserl y Heidegger son sus interlocutores (incluso personales) durante los años veinte.⁸⁹ Fue Ortega y Gasset quien introdujo a Zubiri en la nueva corriente filosófica y quien le hizo ver que se estaba abriendo un nuevo horizonte para la filosofía en el que ésta podría desarrollarse sin dependencias de otras disciplinas, un horizonte posmoderno, posgriego y poscristiano. Zubiri se apuntó al movimiento encabezado por el lema “*Zurück zu den Sachen*” (“¡retorno a las cosas!”), y no quiso hacerlo a través del materialismo, ni del positivismo, ni del pragmatismo, por considerar que no eran suficientemente radicales, sino a través de la corriente iniciada por Bolzano y Brentano (alguno de cuyos escritos él tradujo personalmente al castellano y publicó en España⁹⁰) y que llegaría a su cima con Edmund Husserl, quien propugnó un “*Zurück zu den*

⁸⁸ El artículo “Dos etapas” fue escrito para la edición inglesa de NIID, cuyo texto castellano fue publicado *post mortem* en la *Revista de Occidente* 32 (1984), Madrid, pp. 43-50, e incorporado a la novena edición de NIID.

⁸⁹ Esta exposición de las diferentes etapas del pensamiento de Zubiri está bien presentada en la obra de Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, que seguiremos en algunos puntos.

⁹⁰ Brentano, F., *El porvenir de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1936.

Sachen selbst” (“retorno a las cosas mismas!”), para alejarse del psicologismo. En el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*, titulado “Dos etapas”, Zubiri recordaba que

la filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha [el año 1932] por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, ‘a las cosas mismas’. Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento⁹¹.

3.2. Segunda etapa: ontológica.⁹² *La filosofía como estudio de las cosas reales en cuanto reales (1932-1944)*

a) Después de Husserl

Sin embargo, de las dos grandes aportaciones de la fenomenología (esto es, 1/ aprehender el contenido de las cosas, y 2/ abrir un espacio libre a la filosofía en el que ésta no dependiera ni de la psicología ni de las ciencias), Zubiri aprovechó sobre todo la segunda y siguió a Husserl en su superación de las dos grandes corrientes filosóficas: la cosmología de la Edad Antigua y la psicología de la Edad Moderna. Tal como decía en las primeras páginas de su tesis doctoral, “lo que necesitamos rebasar en ambos sistemas es su apego a los hechos contingentes”, y propugnaba una filosofía de la objetividad pura⁹³.

Entre lo cosmológico y lo psicológico hay un tercer medio: lo objetivo. El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado. (...) Si la Filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la Filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás. (...)

⁹¹ Zubiri, X., “Dos etapas”, (Homenaje a Xavier Zubiri), Revista de Occidente 32 (1984), Madrid, p. 47. Tal fue el interés de Zubiri por este campo abierto a la filosofía que consagró su tesis doctoral al estudio de la filosofía de Husserl, trabajo defendido el 21 de mayo de 1921 en la Universidad Central de Madrid, y que constituye el primer libro acerca de este autor en lengua no alemana: Zubiri, X., (1923): *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

⁹² Como veremos, en esta etapa Zubiri todavía no distingue entre ontología y metafísica.

⁹³ Zubiri, X., *Ensayo de una teoría...*, p. 22.

Este movimiento objetivista es, bajo diversas denominaciones, el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo⁹⁴.

La fenomenología quería situarse en un estadio anterior al de la teoría del conocimiento, quería preguntarse por los fenómenos o datos de conciencia, antes que por realidades, quería elaborar un conocimiento esencial, antes que un conocimiento acerca de las existencias⁹⁵. En cuanto a la primera de las aportaciones de la fenomenología (la de aprehender el contenido de las cosas), Zubiri se desmarcó pronto de Husserl y de su concepción de las cosas como correlato objetivo e ideal de la conciencia, ya que el filósofo vasco iba tras la estructura propia de las cosas mismas, esfuerzo al que se consagró durante años, y fruto del cual aparecería *Naturaleza, historia, Dios* (1944), y más adelante *Sobre la esencia* (1962).

b) Después de Heidegger

Zubiri tuvo muy en cuenta los estudios de Heidegger, a quien conoció personalmente y con quien tuvo ocasión de discutir filosóficamente sobre sus respectivas reflexiones. La aportación del filósofo alemán fue importante para Zubiri, tal como reconocía en *Sobre la esencia*:

Heidegger sitúa el problema del ser en la línea de la comprensión. Dicho así, sin más, esto es irrecusable. En efecto, sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser, al igual que sólo podemos hablar de los colores viéndolos en sí mismos. Si Heidegger se contentara con decir que hay una comprensión del ser y tratara de explicitarla en su irreductible originalidad, no habría la menor objeción de principio que oponer. Pero esto no prejuzga nada acerca del ser mismo. Lo que con ello se habría logrado sería no una Ontología, sino una Teoría del conocimiento ontológico, por así decirlo⁹⁶.

Pero Heidegger busca precisamente una Ontología que se construye, como Zubiri comenta, en tres pasos sucesivos: 1) El darse del ser como un estricto “darse”, y no sólo como un “mostrarse” de algo que fuera anterior al mostrarse; 2) El ser mismo sólo “es” siendo “Da”, dándose en la comprensión; 3) La comprensión del ser, en que el ser se da y está siendo, pertenece al ser mismo del

⁹⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁵ Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Ed. Labor, Barcelona, 1986, p. 51.

⁹⁶ Zubiri, X., *Sobre la esencia* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales SE), Alianza, Madrid, 1985, pp. 441-442.

Da-sein, de modo que éste se constituye en el ser del ser, en el ente que sólo consiste en ser.⁹⁷ Zubiri asume el recorrido de Heidegger, pero intenta corregirlo y radicalizarlo. Zubiri se adentra en el análisis de la *aprehensión de las cosas reales en cuanto reales*, lo que le lleva a las dos últimas grandes etapas de su vida: la elaboración de una filosofía de la realidad, que culmina en *Sobre la esencia* (1962), y el análisis de la intelección sentiente, que culmina en su trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983), con los tres títulos que corresponden a los tres momentos de este análisis: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980),⁹⁸ *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

c) La idea y el objeto de la filosofía

Zubiri “se sitúa” en la fenomenología, y desde ella, desde ese horizonte puramente filosófico se propone abordar las grandes preguntas filosóficas. Él acoge la fenomenología como la “idea de filosofía” más apta para el siglo XX, y se mantendrá en esa idea, en ese horizonte, hasta el fin de sus días, desarrollando, eso sí, su propia filosofía, distinta de las de Bolzano, Brentano, Bergson, Husserl, Scheler, Heidegger u Ortega y Gasset, y por supuesto distinta de las de Aristóteles y Platón, de las de Kant y Hegel, por citar algunos de los autores con los que él dialoga reiteradamente a lo largo de su vida.

Zubiri se aleja de la “conciencia pura” de Husserl, que se encaminaba al puro saber de “esencias” ideales, y opta por ceñirse al lema fenomenológico (husserliano, como hemos visto) de “*Zurück zu den Sachen selbst*”. Zubiri, sin embargo, dedica varios años a reflexionar sobre el objeto de la filosofía, ya que a diferencia de otras disciplinas, la filosofía, de entrada, no tiene claro su objeto, y forma parte de su labor disciplinar el determinarlo. Durante este tiempo Zubiri va ahondando en la idea de filosofía como análisis de la realidad en cuanto realidad, y en la convicción de que a ese análisis corresponde otro análisis de la intelección humana, que será el objeto de su cuarta y última etapa. Uno y otro estarán estrechamente relacionados, pues es inviable un estudio de la estructura de la realidad sin atender a la inteligencia sentiente que la percibe en cuanto realidad, y es impensable un análisis de ésta sin tener en cuenta que lo que ella aprehende es la realidad y que sólo es inteligencia en cuanto aprehende la realidad como realidad. No se trata de una tautología, sino de la correlatividad realidad-intelección. Así lo comentaba Ellacuría en 1970:

⁹⁷ *Ibid.*, p. 442.

⁹⁸ En una decisión editorial algo discutible, la expresión “Inteligencia sentiente” fue utilizada tanto en el título del primer volumen como en el título del conjunto de la trilogía.

Si la inteligencia es facultad de realidad, la filosofía como saber será saber de realidad; si la inteligencia es constitutivamente rectora, la filosofía como dirección presupondrá un saber de lo que es el mundo como estructuración y dinamización de la realidad, es decir, de la realidad estructurada y dinámica; si la inteligencia va a dar paso a esa forma de vida que es la vida humana, la filosofía como forma de vida tendrá que enfrentarse con la realidad humana, con el problema del hombre en cuanto realidad histórica, en cuanto realidad que acontece⁹⁹.

La filosofía se distingue de la ciencia en la formalidad de su estudio de la realidad. La filosofía, tal como la concibe Zubiri, no se preocupa del funcionamiento de los fenómenos, sino de lo que ellos son en realidad.

En esta etapa de los años 1932-1944, Zubiri se interroga acerca de cuáles son las cosas sobre las que se filosofa. Es una etapa ontológica.

Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común [la idea fenomenológica de aprehender el contenido de las cosas], una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica¹⁰⁰.

La idea y el objeto de la filosofía es para Zubiri, pues, cosa definitoria. Esto supone que la filosofía propia de un autor depende en sentido estricto de la idea de filosofía que previamente ha concebido, y que conociendo esta idea no es difícil deducir ya su sistema filosófico. Según Zubiri, “en cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente”¹⁰¹.

⁹⁹ Elizacuría, I., “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en: AAVV: *Homenaje...* p. 465.

¹⁰⁰ Zubiri, X., “Dos etapas”, pp. 47-48.

¹⁰¹ Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía* (en adelante citaremos la presente obra con las siglas C.L.F.), Alianza Ed. [3ª ed. 1985], p. 275.

Cuando el objeto de la filosofía se ha presentado -aun siendo distinto- dentro de un mismo contexto, se da lo que Zubiri llama “horizonte”, de tal manera que “sin ese horizonte delimitador nada tendría sentido, porque no habría sentido. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal”¹⁰². Así, para el mundo griego el horizonte en el que se encuadra la filosofía es en última instancia el de dar razón de la movilidad y el cambio. Dentro de ese amplio horizonte la filosofía tiene variados objetos: el ser, el ente, la forma, la unidad, etc. Mientras que, por otro lado, la filosofía posthelénica cristiana tiene como horizonte la tarea de explicar la nihilidad (“¿por qué hay algo y no más bien nada?”, en palabras de Leibniz). Este horizonte cristiano -señala Zubiri- abarca desde San Agustín hasta Hegel¹⁰³, y es un horizonte ontoteológico. Con este segundo horizonte se abandona asimismo el carácter natural del quehacer filosófico para dejarse caer en una ingente historia de la racionalidad subjetiva. Si el horizonte griego se definía por la racionalidad, ésta era una racionalidad de la cosa misma. El *logos* pertenecía al mundo, aunque éste era estrictamente resultado de aquél, reflejo sensible de lo ideal. Sin embargo, con el horizonte cristiano la racionalidad pertenece ya al hombre (en última instancia a Dios) y, por tanto, el mundo es producto del *logos*, algo “puesto” por la misma razón. En suma, ambos horizontes coinciden en conceder a la racionalidad -sea subjetiva u objetiva- la prioridad. Con Zubiri la racionalidad (*logos*) pasa a ser secundaria, pues es producto del mundo, de la realidad.

La filosofía nace pues en el marco de un “horizonte de totalidad” que pretende dar un sentido a los fenómenos. De este modo explica Zubiri que la filosofía vive en ese horizonte, y no consiste sino en la formación misma de él. Por esto es la filosofía una posibilidad de toda forma de existencia dentro del saber o de la historia, no sólo de alguna forma privilegiada¹⁰⁴.

La filosofía es, pues, una actividad intelectual que no posee un objeto definido, sino que lo va buscando y esa misma búsqueda constituye la tarea filosófica. Mientras que la justificación de cualquier ciencia da lugar a otra disciplina, la justificación de la filosofía es ya de suyo filosofía.

En *El saber filosófico y su historia*¹⁰⁵ Zubiri señala, como vimos más arriba, que el objeto de la filosofía es fugitivo, evanescente y, por ello, la actividad filosófica consiste en retenerlo y conquistarlo. Es un objeto completamente distinto del objeto de una ciencia particular. Es un objeto que está incluido en todos los objetos reales o ideales, sin ser ninguno de ellos. Es un objeto que no es cosa. Es pues un objeto “trascendental” y eso es lo que formalmente define a la filosofía. Ésta, según Zubiri, es

¹⁰² Zubiri, X., “Sobre el problema de la filosofía” (en adelante citaremos el presente artículo con las iniciales SPI), en: *Revista de Occidente* 115 (1933), p. 64.

¹⁰³ SPI, p. 116.

¹⁰⁴ SPI, p. 79.

“una reflexión que no descubre por tanto un nuevo objeto entre los demás, sino una nueva dimensión de todo objeto”¹⁰⁶, es decir, una dimensión transcendental de los objetos. Esa dimensión ha sido definida a lo largo de la historia de la filosofía de modo muy diverso, ya sea como ente, sustancia, forma, esencia, razón, existencia, ser, etc.

La dimensión transcendental que Zubiri descubre en todos los objetos es la dimensión de realidad y la dimensión de respectividad. En esta persecución filosófica de la dimensión transcendental de las cosas se encuadra toda la producción filosófica zubiriana de principio a fin. La aportación de Zubiri a la filosofía es el haber conquistado la categoría de realidad como dimensión transcendental de todas las cosas, plasmándola en una filosofía de la respectividad. Este hecho que parece tan trivial es exhaustivamente desarrollado por Zubiri en abierta contienda con la filosofía tradicional, en especial la moderna.

Zubiri ha devuelto los fueros a lo real perdidos por la insistencia idealista de la filosofía occidental, “ha salvado las apariencias”, ha realizado una incisiva desarticulación del ser como concepto central de la filosofía, ha acometido una esmerada crítica a la racionalidad subjetiva que ha definido a la filosofía desde Descartes hasta Husserl incluido. Si tomamos una nota definidora de la modernidad como es la sustantivación del sujeto racional, de la conciencia como pilar del desarrollo humano, entonces podemos calificar la crítica zubiriana a ese sujeto como una crítica integral. De ahí que Zubiri haya sustituido la teoría del conocimiento por la teoría de la inteligencia, es decir, haya evitado la reducción de la inteligencia humana al conocimiento racional como hizo la modernidad. La idea de la inteligencia no sólo determina lo que se ha dado en llamar “Erkenntnistheorie” o Epistemología, sino que determina también y sobre todo la idea misma de la filosofía. En sus primeros trabajos ya señala Zubiri que el problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia¹⁰⁷. Así, a lo largo de la historia distingue Zubiri tres concepciones de la filosofía debidas a tres concepciones distintas de la inteligencia. Esas formas de la filosofía son:

- 1ª.- Filosofía como saber acerca de las cosas.
- 2ª.- Filosofía como dirección para el mundo y la vida.
- 3ª.- Filosofía como forma de vida y como algo que acontece¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Zubiri, X., *Naturalza, Historia, Dios* (en adelante citaremos la presente obra con las siglas NHID), Editora Nacional, 1ª ed., Madrid 1944, pp. 107-122.

¹⁰⁶ NHID, p. 116.

¹⁰⁷ NHID, p. 111.

¹⁰⁸ NHID, p. 110.

La filosofía como saber coincide con el objeto o dimensión que se escoge como significativa. La dirección para el mundo viene a ser la sabiduría que la filosofía por definición persigue; esa sabiduría adopta múltiples matizaciones según las situaciones de la inteligencia. Zubiri enumera los modos de la sabiduría griega en relación al objeto al que la inteligencia presta atención. De este modo concluye en que la filosofía es el problema de la forma intelectual de sabiduría. La filosofía es, por esto, siempre y sólo aquello que ha llegado a ser. No vale otra definición. La filosofía no está caracterizada primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y consiste¹⁰⁹.

La filosofía en tanto que intelección peculiar, intelección ulterior, define la actitud del hombre ante el problema de la realidad. Según el aspecto que de ésta se destaque tenemos la intelección como aventura, como logro de lo razonable y como ciencia. Estos tres componentes se encuentran en toda intelección verdadera y, por tanto, en toda filosofía¹¹⁰.

Sin embargo, es necesario darse cuenta que hablar hoy en día en nuestro mundo supertecnificado de filosofía como saber trascendental y de sabiduría puede parecer marginal y transnochado. Y toda la obra zubiriana no hace sino manifestar la posibilidad de una filosofía acorde con la ciencia contemporánea, esto es, de una metafísica científica por muy contradictorios que al principio puedan parecer esos términos. En su artículo de 1942 titulado *Nuestra situación intelectual*¹¹¹, Zubiri reconoce la dificultad de la actividad filosófica en nuestros días y analiza puntualmente sus causas. Estas son:

a) la confusión reinante en la ciencia que tiende a la positivización de todo objeto de estudio y, por tanto, entorpece el análisis de la especificidad de ciertos objetos de investigación, conduciendo al imperio del positivismo, que reduce lo real a hecho y éste a dato sensible.

b) la desorientación en el mundo actual de la función intelectual, que no encuentra su lugar en un contexto donde reinan el interés y la utilidad. Aquí se apunta el carácter marcadamente teórico de la actividad filosófica, carácter al que a veces se alude peyorativamente por su distanciamiento de la praxis vital. Y asoma, por ello, la tentación del pragmatismo, que entiende la ciencia no como visión, sino como previsión.

¹⁰⁹ NHD, p. 222.

¹¹⁰ Zubiri, X., *Sobre la esencia* (en adelante citaremos la presente obra con las siglas SE); Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 131-132.

¹¹¹ NHD, pp. 3-31.

c) el descontento del intelectual consigo mismo por cuanto hay una hegemonía de la técnica y del método, sin una verdadera vida intelectual creativa que implique no tanto la posesión de verdades, sino el estar de alguna manera poseído por la verdad.

Por estas razones se pierden tres ideas fundamentales de la tradición filosófica: las ideas de ser, mundo y teoría. Frente al ser hay una preeminencia del hecho y la historia; frente a la idea de mundo se imponen las de atomización, separabilidad y mecanicismo técnicos; frente a la idea de teoría, de *bios theoretikós*, prevalece la de urgencia y rapidez.

Con ello se ofrece en bandeja el caldo de cultivo idóneo para impedir la dedicación filosófica. El hombre actual

huye de sí, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas. La existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima¹¹².

Zubiri exige pues a la tarea intelectual una “voluntad de verdad”, una dedicación frente a la mera ocupación. Quien no es partícipe de esa voluntad es acusado de penultimidad -de mera voluntad de vivir- tanto en la esfera estrictamente cognoscitiva como existencial-religiosa. La idea de filosofía que propone Zubiri a lo largo de su obra no sólo quiere distanciarse de la positivización y pragmatismo, sino también y especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de toda la modernidad. Ese logocentrismo de la filosofía es consecuencia de una errónea idea de la inteligencia, de la idea de la inteligencia como logos. A toda esa impostura dedicará Zubiri su trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-1983), aunque las ideas claves ya se encontraban en *Naturaleza, Historia y Dios* (1944) y en *Sobre la esencia* (1962). Zubiri ha diagnosticado ese “egipticismo” -así llama Nietzsche a la moralista pretensión de entender la realidad dinámica y tempórea desde los presupuestos inmovilistas y momificantes del logos conceptual- de la metafísica clásica como “logificación de la inteligencia”. Frente a la logificación de la inteligencia propia del logocentrismo, Zubiri propondrá el “inteleccionismo”.

Se ha identificado filosofía con racionalidad y de ahí que se olviden las tendencias izquierdistas de la historia de la filosofía tales como la izquierda aristotélica (Avicena) o la izquierda hegeliana (Feuerbach). Zubiri puede inscribirse en esta corriente que critica la racionalidad unilateral y que

¹¹² NIID, p. 31.

traslada la importancia hacia la realidad material. El conocimiento, el *logos*, sólo será un modo de la inteligencia. Ésta es a su vez un modo del sentir y, en última instancia, todo ello procede evolutivamente de la realidad material cuya característica dinámica más importante es la de ser emergente. Por esta razón se puede hablar en Zubiri de un materialismo emergente.

Frente al racionalismo con su lógica de los razonamientos, y frente al idealismo con su lógica de los principios, Zubiri se sitúa en la línea de una lógica de la realidad, de una vuelta a las cosas.

Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la “verdad de la realidad”, sino también la “realidad de la verdad”. “En realidad de verdad” es como las cosas tienen que ser entendidas¹¹³.

Zubiri, pues, desplaza la importancia de la idea (verdad de la realidad) a las cosas, a la patencia real de las cosas, al sentir impresivo (realidad de la verdad). Y en esto consiste el resumen programático de la filosofía que como lógica de la realidad Zubiri propone. Esta lógica no supone olvidar la idea o el principio, sino al contrario, fundamentarlo en la realidad. La lógica de la realidad no ha de conducir a un empirismo positivista que anule la propia filosofía. Si antes teníamos un ideísmo sin realidad (idealismo), el positivismo sería un reísmo sin idea. Frente a estas posiciones unilaterales Zubiri propone como caracterización de su filosofía un reísmo con idea.

Con el concepto reísmo¹¹⁴, Zubiri pretende resumir el planteamiento por él adoptado en su teoría de la realidad y también en su teoría de la intelección con el fin de distinguirlo de todo realismo de corte ingenuo o crítico. Así pues al referirse a la realidad, Zubiri entiende por tal “no formalmente una zona o clase de cosas, sino tan sólo una formalidad, la reidad”¹¹⁵. Formalidad es el modo como lo aprehendido queda en el aprehensor. Y las cosas quedan en el hombre en formalidad de reidad¹¹⁶. Reísmo y reidad serían los términos más apropiados para la filosofía zubiriana que los clásicos de realismo y realidad, aun cuando Zubiri también emplea éstos.

¹¹³ NIID, p. 49.

¹¹⁴ Zubiri introduce el concepto de reísmo para designar una filosofía que deja abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad que coincidirían siempre en ser reidad o formalidad de realidad (Cf. IRIE, p. 173). Sin embargo, hay que señalar que el concepto de reísmo lo introdujo el filósofo polaco Tadeusz Kotarbinski con idéntico fin que Zubiri: oponerse a la filosofía idealista, especialmente la alemana. Es de destacar que el mismo Kotarbinski escribió un artículo titulado “El realismo radical” (1930), nombre con el que varios autores designan la filosofía zubiriana. La relación pues no parece ser casual y habría que preguntarse si el propio Zubiri conocería al filósofo polaco. (Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza, Barcelona, 1990, voces “Kotarbinski” y “Reísmo”).

¹¹⁵ Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad* (en adelante citaremos la presente obra con las siglas IRIE), Alianza Editorial, Madrid 1984), p. 172.

¹¹⁶ IRIE, pp. 57-58.

Esta lógica de la realidad o vuelta a las cosas viene producida por la influencia de la fenomenología en Zubiri. No hay que olvidar que Zubiri asistió a las clases de Husserl y que realizó su tesis doctoral bajo la dirección de Ortega y Gasset sobre la teoría fenomenológica del juicio. Zubiri mismo en su prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, señala que su primera etapa intelectual se inspiró por la filosofía de las cosas frente al imperio de la razón. Esta etapa abarca de 1932, cuando se había incorporado a la universidad madrileña, hasta 1944, fecha de la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios*. Y dentro de su inspiración realista Zubiri fue abandonando paulatinamente su inspiración fenomenológica para entrar en una nueva etapa estrictamente metafísica. Esta etapa (1944-1983) trata de superar las sustantivaciones de la filosofía occidental (espacio, tiempo, conciencia y ser), es decir, trata de superar la filosofía entendida como fenomenología o como mera ontología. Según Zubiri, la filosofía es “filosofía de lo real en cuanto real”, es pues metafísica.

3.3. Tercera etapa: primer período metafísico. Estudio de la estructura de la realidad (1944-1962)

De 1944 a 1962 Zubiri entra en lo que él denomina su “etapa metafísica”, en la que ahonda en su estudio de la realidad en cuanto realidad. Ya hemos visto que Zubiri concibió como metafísicos sus últimos cuarenta años de vida, que nosotros dividimos en dos períodos. A partir de 1944 Zubiri se desmarca de Heidegger:

Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología?¹¹⁷ ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica. En ella recojo (...) las ideas cardinales de la etapa anterior [la que queda compendiada en NHD] (...), pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad y allende toda ontología¹¹⁸.

Durante esta etapa se consuman las dos grandes metamorfosis del pensamiento de Zubiri, tal como señala Diego Gracia:¹¹⁹ la metamorfosis epistemológica, en la que Zubiri abandona la idea husserliana de “conciencia” y la sustituye por la de “inteligencia sentiente”, y la metamorfosis

¹¹⁷ Recordemos que, tal como acabamos de señalar, él denominaba a su etapa anterior (1932-1944) “ontológica o metafísica”. Ahora distingue un término del otro.

¹¹⁸ Zubiri, X., “Dos etapas”, p. 48.

metafísica, en la que se da el paso definitivo del ser a la realidad. Zubiri critica cuatro conceptos sobre los que se ha estructurado la filosofía moderna, y que corresponden, según él, a sendas falsas sustantivaciones: los conceptos de espacio, de tiempo, de conciencia, de ser. Así resumía Zubiri en 1983, poco antes de morir, su recorrido desde 1944:

Tarea que no fue fácil [la realizada en 1944-1983]. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es inadmisibile. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser, no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo, como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio. La intelección no es un acto de conciencia, como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual 'actividad psíquica' era sinónimo de 'actividad de la conciencia'. Creó inclusive el concepto de 'la' subconciencia. Esto es inadmisibile, porque las cosas no son contenidos de conciencia, sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. Por su parte el psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y su actividad siempre por referencia a la conciencia. Así nos habla de 'la' conciencia, de 'el' inconsciente, etc. El hombre sería, en última instancia, una estratificación de zonas cualificadas con respecto a la conciencia. Esta sustantivación es inadmisibile. No existe 'la' actividad de la conciencia, no existe 'la' conciencia, ni 'el' inconsciente, ni 'la' subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconciencia. La conciencia no ejecuta actos. Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir), ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él las cosas son en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser

¹¹⁹ Gracia, D., *Voluntad de verdad*, p. 101.

real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a ellas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980)¹²⁰.

Así, Zubiri se desmarca de varias corrientes filosóficas modernas y contemporáneas, y construye la suya propia, erigida como edificio metafísico: la filosofía como análisis de lo real de la realidad, o de lo real en cuanto real, y como análisis de la intelección humana en cuanto actualización de lo real en la inteligencia humana, que es inteligencia sentiente. Decíamos que las dos grandes metamorfosis del Zubiri maduro son la metafísica y la epistemológica. A la primera de ellas dedica su tercera etapa 1944-1962, que culmina en *Sobre la esencia*, y a la segunda dedica su cuarta y última etapa, que desembocará en la trilogía *Inteligencia sentiente*. En *Sobre la esencia* Zubiri desarrolla toda una reflexión metafísica acerca de la realidad en cuanto realidad. En esta reflexión se propone “inquirir a la realidad” para encontrar en ella lo que es la esencia:

Si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia, nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo que llamamos esencia, tomándolo en sí mismo, independientemente de toda función ulterior que pueda desempeñar, sea en el orden de la existencia, sea en el orden de la especificación, etc¹²¹.

A continuación añade:

En su acepción más inocua, esencia es pura y simplemente el “qué” de algo, es decir, la totalidad de las notas que posee, tomadas en su unidad interna. Pero este “qué” pronto se nos muestra en nuestra experiencia como algo más o menos variable, sin que por eso

¹²⁰ Zubiri, X., “Dos etapas”, pp. 48-49.

¹²¹ *SE*, p. 97.

la cosa deje de ser la misma. Y entonces es esencia la unidad interna de aquellas notas¹²² que presumiblemente componen la mismidad de la cosa e impiden confundirla con otras. Y esto nos fuerza a preguntarnos cuáles son, dentro de esas notas que pertenecen a la mismidad de la cosa, las que en estricto rigor no pueden faltar a esta cosa, y que ha de poseer necesariamente para que no deje de ser lo que era en la acepción anterior. Al conjunto unitario de estas notas que necesariamente posee la cosa real, es a lo que en sentido formal y propio llamamos esencia¹²³.

La metafísica de Zubiri va encaminada a estudiar las cosas reales en su unidad estructurada, a estudiar su esencia, constituida, como hemos leído en sus propias reflexiones, por aquellas notas de la cosa real que hacen de ella esa cosa y no otra, aquellas notas sin las cuales la cosa dejaría de ser ella. No se trata de notas inconexas, sino estructuradas en una unidad. Se trata de la estructura de lo real, que más adelante completará Zubiri con la idea de “estructura dinámica de la realidad”, título de uno de sus cursos y que lo acabaría siendo de una publicación *post mortem*.¹²⁴ Tal como Diego Gracia afirma en la introducción a esta publicación de 1989:

En *Sobre la esencia* Zubiri trató de explicar el primero de esos puntos, ‘lo que la realidad es actualmente’, y en *Estructura dinámica de la realidad* se propone estudiar el segundo: que la realidad ‘deviene’¹²⁵.

3.4. Cuarta etapa: segundo periodo metafísico. Estudio de la inteligencia humana (1962-1983)

La cuarta y última etapa de su vida (1962-1983) fue dedicada al estudio de la intelección humana como “inteligencia sentiente”. En el inicio de su trilogía *Inteligencia sentiente*, Zubiri se lamenta de que tradicionalmente en filosofía se ha separado el “inteligir” del “sentir”, como si se tratase de diferentes maneras de darse cuenta de las cosas. Pero tal error es fruto de la sustantivación del “darse cuenta” como acto, “haciendo de la intelección un acto de conciencia”.¹²⁶ En primer lugar, tal como ya hemos visto, Zubiri niega que la conciencia tenga sustantividad, y por ello niega que ella sea algo que pueda realizar actos, y, en segundo lugar, no acepta que lo que constituye la intelección sea el “darse cuenta”.

¹²² El término “notas” es habitual en el lenguaje zubiriano. Por “notas” de una cosa Zubiri entiende tanto sus “propiedades” (aquello que tiene una cosa una vez que está constituida en cuanto tal) como los “momentos” que posee, como pueden ser su materia, su estructura, su composición química, las facultades psíquicas, etc. (SI², p. 104).

¹²³ SI², pp. 97-98.

¹²⁴ Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales E:DR). Alianza, Madrid, 1989.

¹²⁵ Gracia, D., “Presentación”, en: Zubiri, X., E:DR, p. 4.

¹²⁶ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales ISIR), Alianza, Madrid, 1980, p. 21.

Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta 'de' algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. (...) Este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección. (...) La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección. (...) En la intelección me 'está' presente algo de lo que yo 'estoy' dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el 'estar'. El 'estar' es un carácter 'físico', y no solamente intencional, de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual, sino real¹²⁷.

La intelección humana es inicialmente aprehensión de realidad. Uno se da cuenta de algo que ya está en su intelección. En ella me "estoy" dando cuenta de lo que ya "está" en mi intelección. Se trata de un doble y unitario "estar", físico estar, real estar, y no sólo intencional. La aprehensión también se da en el mundo animal: es la aprehensión sensible. Pero en el hombre la aprehensión es "aprehensión intelectual": se entiende sensitivamente y se siente inteligentemente. No se da una separación del inteligir y el sentir, sino que ambos se hallan unidos en una sola aprehensión de la realidad en cuanto realidad. Ellacuría comenta que:

No hay dos órdenes yuxtapuestos, el mundo sensible y el mundo inteligible, sino que ambos están funcionalmente implicados, y su implicación se me hace inmediatamente presente en la impresión de realidad¹²⁸.

La impresión de las cosas reales en la inteligencia humana (el "sentir") tiene tres momentos:

1. El momento de *afección*: "la impresión es ante todo afección del sentiente por lo sentido. (...) En virtud de este momento, decimos que el sentiente 'padece' la afección"¹²⁹. Es el momento noético de la aprehensión, en el que la atención del análisis está puesta en la inteligencia sentiente.
2. El momento de *alteridad*: "esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. (...) Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹²⁸ Ellacuría, I., "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", p. 507.

¹²⁹ ISIR, p. 32.

en afección”.¹³⁰ Se trata del momento noemático de la aprehensión, gracias al cual se descubre la estructura formal de la realidad. Si en el primer momento el análisis lo era de la intelección que aprehende, en este segundo momento la atención se centra en lo aprehendido por la intelección.

3. Y el momento de *fuertza de imposición*: con ella “la nota presente en la afección se impone al sentiente”¹³¹. Es el momento noérgico, unidad de los primeros y anterior a ellos. Aquéllos proceden de éste. Se trata de una unidad primaria y radical de aprehensión, y no sólo de una mera unidad noético-noemática de conciencia.

En el hombre esta fuerza de imposición de realidad se actualiza en lo que Zubiri denomina la “religación”. Así, el estudio de la inteligencia correspondería al momento noético; el estudio de la realidad, al momento noemático; y el estudio de la religación, al momento noérgico. Para entender el esquema filosófico de Zubiri hay que quedarse con estos términos: la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente; esta aprehensión humana (que es indisolublemente sentiente e intelectual) tiene tres momentos: el noético o intelectual, centrado en la intelección (que aprehende la realidad); el noemático, centrado en la realidad (aprehendida por la intelección); y el noérgico, centrado en la religación, que comprende la fuerza impositiva de actualización de lo real en la intelección.

Todo esto nos da la primera impresión humana, que es la aprehensión primordial de realidad, a la que Zubiri dedica el primer volumen de su trilogía. Esta aprehensión es “superior” a la simplemente animal, que es “aprehensión de estimulidad”. La aprehensión humana es “aprehensión de realidad”, por tomar las cosas reales en cuanto reales, como cosas “de suyo”. Los dos volúmenes siguientes de la trilogía están dedicados a nuevos niveles de la aprehensión humana que superan el de la aprehensión primordial. En *Inteligencia y logos* Zubiri analiza la re-actualización que se da en la intelección humana: es el *logos*, que consiste en la afirmación de “lo que la cosa es en realidad”, y supone un primer momento de “tomar distancia” de la cosa (en el que a través de perceptos¹³², fictos¹³³ y conceptos¹³⁴, la

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 33.

¹³² “Percepto” es el “esto” de una cosa en la intelección, cuando decimos que “esta cosa es esto” (Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 96).

¹³³ Si el “esto” es un sistema de notas, el “cómo” de ese sistema unitario de notas de la cosa es el “ficto” (*fictum*). El “ficto” es un “cómo” fingido: es lo que da el “cómo sería la realidad”. (*Ibid.*, pp. 98-99).

¹³⁴ El “esto” y el “cómo” llevan al “qué” (al concepto), que es la cosa así configurada. “El ‘qué’ es la tercera dimensión de las cosas actualizadas al ser aprehendidas a distancia. En la retracción queda actualizado ahora el ‘qué’ en cuanto tal. En la aprehensión primordial de realidad hay un qué ciertamente, al igual que hay un ‘esto’ y un ‘cómo’. Pero estas tres dimensiones están unitariamente compactas en la cosa directamente aprehendida como real. Sólo en la simple aprehensión en distancia quedan estas dimensiones actualizadamente discriminadas: esto, cómo y qué. Pues bien, desrealizada la cosa por libre retracción, su ‘qué’ queda irrealizado y reducido a un mero ‘qué’ en cuanto aprehendido: es justo lo que llamamos concepto. Concepto no es algo primariamente lógico, sino algo real: es el ‘qué-concepto’. El concepto envuelve formalmente y físicamente el momento de realidad. El concepto es ‘la’ realidad física como si fuera este ‘qué’: concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad. La’ realidad (...) no es un momento intencional sino físico, el momento de realidad aprehendido ya en

intelección concibe lo que “sería” la cosa) y un segundo momento de “vuelta a la cosa” (gracias al cual inteligimos lo que ella “es”; se trata de un “juicio”, *krinein*, que puede ser de realización, de construcción o de postulación).¹³⁵ En *Inteligencia y razón*, tercer volumen de la trilogía acerca de la inteligencia sentiente, Zubiri analiza el pensar como provocado por la aprehensión de realidad. El pensar es un inteligir activado por la realidad. Las cosas dan que pensar. Así, la razón es la búsqueda de realidad, y su actividad es el pensar. Pensar es la búsqueda intelectual de lo real allende la aprehensión. La razón conlleva una intelección en profundidad y tiene un carácter mensurante: mensura la realidad como verdad-fundamento.

a) Ciencia y metafísica zubiriana

Hemos visto que el objeto de la filosofía según Zubiri es la realidad y que es la metafísica la que estudia la realidad como tal. Filosofía y metafísica coinciden en ese anclaje en la realidad. En el caso zubiriano se refiere a una disciplina que se separa tajantemente de la metafísica tradicional y hunde sus raíces en otra importante actividad de la razón: la ciencia.

La denominada metafísica escolástica se desarrolla unilateralmente a partir de Platón y Aristóteles devaluando lo sensible, lo empírico, lo material. Ello se debió, según Zubiri, a un falso concepto de inteligencia. El dualismo platónico que dividía lo real en *cosmos noetós* y *cosmos aisthetós* dejaba fuera del ámbito del estudio metafísico a este último, concentrándose exclusivamente en el estudio de las formas puras, en lo noético. La metafísica se entendió como “ultrafísica” en términos zubirianos: se ocupaba únicamente de lo trascendente, de lo que está más allá de lo físico, esto es, de lo inteligible¹³⁶. Es la filosofía como contemplación. La metafísica como ultrafísica se queda en lo formal, en lo eidético, en lo racional. Presupone una falsa teoría de la inteligencia en la que ésta se traduce unilateralmente en logos. Ontológicamente esto tiene su consecuencia más importante en la prioridad otorgada a lo formal-eidético en detrimento de lo sensible-material.

Esta ultrafísica que Heidegger denunciaría como ya imposible, Zubiri la criticará denodadamente a lo largo de su obra para proponer un nuevo tipo de saber transcendental: la física transcendental.

aprehensión primordial. El concepto es, pues, la realidad terminada en libre 'qué'. Por tanto no es 'concepto de realidad', sino 'realidad en concepto'." (Ibid., p. 101).

¹³⁵ Ibid., pp. 109-130.

¹³⁶ IRE, pp. 127-128.

Con los medievales la metafísica se entendió como “transfísica”, como algo más allá de lo físico¹³⁷. La metafísica como transfísica separa tajantemente lo trascendental de lo físico y hay que dar un gran salto para acceder de un ámbito a otro.

Con los modernos, y a partir de Kant, se ha trasladado el mismo hecho a una metafísica del conocimiento: se entendió lo trascendental como *a priori* y concluso, como condición previa de atención a lo físico. Había también una separación entre lo trascendental (*a priori*) y lo físico (*a posteriori*), teniendo inteligibilidad e importancia lo primero con vistas a la constitución de la unidad del objeto¹³⁸.

Frente a estas concepciones tan parciales de la metafísica debidas a una incorrecta conceptualización de la inteligencia, Zubiri afirma que tanto lo real como lo trascendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física. La metafísica como estudio de la dimensión trascendental de las cosas es “lo físico mismo como trans”¹³⁹, es decir, lo físico en su momento trascendental, pero sin salirnos de lo físico mismo. Es la metafísica como física trascendental que supone una concepción nueva de la inteligencia: la inteligencia que no se sale ni va más allá de lo sensible (“inteligencia sentiente”). Queda claro que para Zubiri, en contra de cualquier tipo de idealismo, “la trascendentalidad es siempre de carácter físico”¹⁴⁰.

Esta nueva concepción de la metafísica según la presenta Zubiri en el Apéndice 4 de *Inteligencia y Realidad*, supone una trascendentalidad no *a priori* y conclusa, sino *a posteriori* y abierta: una trascendentalidad dinámica¹⁴¹. Esto significa que metafísica no se opone a ciencia física, sino que se fundamenta en ella. La metafísica zubiriana es una metafísica *a posteriori*, dependiente de la dinamicidad de la marcha científica, y no una metafísica apriorística que pretende medir este mundo físico y dinámico con el canon paradigmático de un ultramundo o transmundo. En este sentido puede decir J. L. Aranguren que “la filosofía primera de Zubiri, a cuya exposición dedicó el curso 1952-53, es, según creo, la más ‘sobria’ y estructural y la menos ‘metafísica’ de todas las metafísicas conocidas”¹⁴².

En palabras más técnicas que Zubiri emplea en *Sobre la esencia*, se señala que la tarea de la ciencia es averiguar las notas esenciales que hacen que lo real sea tal como es. Ese orden de la talidad es

¹³⁷ IRE, pp. 128-129.

¹³⁸ IRE, pp. 129-130.

¹³⁹ IRE, p. 129.

¹⁴⁰ Zubiri, X., “Respectividad de lo real” (en adelante citaremos el presente artículo con las siglas RR), en: *Realitas* 3-4 (1979), p. 39.

¹⁴¹ IRE, p. 131.

¹⁴² López Aranguren, J.L., *Ética*, Alianza Universidad, Madrid 1981 [7ª ed], p. 88.

asunto de la ciencia: “averiguar cuál sea esta esencia, es decir, cuál sea este tal, es asunto del saber positivo”¹⁴³.

La metafísica se encargará pues de conceptualizar lo que sea el orden talitativo, a la vez que analiza la estructura transcendental, esto es, el orden de la realidad, o de la respectividad. De este modo, lo físico y su estudio no es patrimonio de la ciencia. El único patrimonio de la ciencia será lo talitativo, es decir, lo empírico-positivo-factual, pero no formalmente lo físico. Señala Zubiri que “físico no es sinónimo de empírico o positivo, sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica”¹⁴⁴.

La ciencia surge cuando se interpreta la fuerza de la realidad, la cual es un momento transcendental, como ley. Sólo se habrá conseguido el estudio científico de una fuerza natural cuando se hayan determinado unívocamente las condiciones en que aparece y el modo como actúa, es decir, un conjunto de manifestaciones que suceden a otras anteriores¹⁴⁵.

La ciencia se ocupa pues de cómo acontecen los fenómenos. La metafísica habrá de conceptualizar lo adquirido por la ciencia y su actividad misma, siendo su objeto la dimensión transcendental de las cosas, esto es, su unidad de realidad. Sin embargo, “la unidad que la ciencia persigue en la totalidad de los fenómenos es su conexión, objetiva, esto es, la ley”¹⁴⁶.

La metafísica busca el fundamento transcendental de las cosas; la ciencia las conexiones objetivas de los fenómenos. Por ello señala Zubiri que en la ciencia hay una prioridad de la *ratio cognoscendi* sobre la *ratio essendi*, mientras que la metafísica sucede lo contrario¹⁴⁷. Pese a estas señaladas diferencias no está nunca de más recordar que la metafísica es una metadisciplina de la propia ciencia y que ésta no anula en ningún caso aquélla. No hay que ver oposición anuladora donde existe complementariedad.

Además, según Zubiri, tanto el quehacer filosófico como la investigación científica parten de la misma raíz: la ontología aristotélica del movimiento. A partir de Aristóteles se forma una idea de naturaleza en la que el movimiento se entiende como un llegar a ser. Se interpreta el movimiento desde

¹⁴³ SI, p. 357.

¹⁴⁴ SI, p. 276.

¹⁴⁵ NIID, p. 76.

¹⁴⁶ NIID, p. 87.

¹⁴⁷ NIID, p. 87.

el punto de vista del ser y éste desde la medida, el *eidós*¹⁴⁸. Con Galileo, se produce una inflexión de corte científico-matemático en la concepción de la naturaleza, de tal modo que “la naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, *lex*, ley”¹⁴⁹.

El movimiento entendido como “llegar a ser” (Aristóteles) se reinterpreta modernamente como mera variabilidad de fenómenos. Surge la física moderna en la cual no importa tanto el origen de las cosas ni del movimiento, como las variaciones medibles de los fenómenos. Con esto quedan distinguidos y separados “los fenómenos de la naturaleza” (física galileana) y “las cosas del mundo” (ontología aristotélica)¹⁵⁰, es decir, se apartan filosofía y ciencia física por interpretar de modo distinto la naturaleza. Sin embargo, esta raíz común hace que Zubiri intente crear una nueva filosofía no escindida de la nueva física, esto es, que su filosofía no sea una ultrafísica, sino una física que interpreta la naturaleza con el concepto filosófico de realidad.

En *Sobre la esencia*, Zubiri apunta también el concepto filosófico de naturaleza que a él le interesa destacar. Si se entiende la naturaleza al modo moderno (Galileo) como ley, se deja al margen la individualidad de la cosa, característica que la metafísica zubiriana siempre pretende destacar. Señala Zubiri que frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen¹⁵¹.

La metafísica, entendida pues como física transcendental, como saber trans-positivo, se identifica formalmente con la filosofía misma. La consideración metafísica de lo físico es, según Zubiri, la misma filosofía. Tal consideración apunta a lo que de real hay en las cosas y en el mundo, es decir, a su momento transcendental.

3.5. *Tres conceptos a retener: realidad, historia y religión.*

Si todo el edificio filosófico de Zubiri queda recogido en Ellacuría, entre otras cosas, como ya hemos señalado, porque el mismo Ellacuría contribuyó a levantar este edificio, no cabe duda de que hay ciertos conceptos que tienen una significatividad especial por su incidencia en Ellacuría. Tomamos tres: realidad, historia y religión. Los dos primeros serán centrales en el pensamiento filosófico, teológico y

¹⁴⁸ NHD, pp. 291-294.

¹⁴⁹ NHD, p. 294.

¹⁵⁰ Cfr. NHD, p. 295.

político de Ellacuría. El concepto de “religación” está menos presente explícitamente, pero tiene una presencia latente a destacar.

a) Realidad

En *Sobre la esencia*, Zubiri llega al concepto de “realidad” como consecuencia de su búsqueda de una definición de la “esencia”. Para Zubiri, “esencia” es la unidad de notas de una cosa real, que hace que esa cosa sea esa cosa. No es la unidad de todas las notas que posee, sino de aquéllas imprescindibles para que esa cosa sea la que es, y no otra:

Es esencia la unidad interna de aquellas notas que presumiblemente componen la mismidad de la cosa e impiden confundirla con otras¹⁵².

A lo largo de su obra, Zubiri va afinando la definición y analizando sus consecuencias,¹⁵³ pero ahora nos interesa constatar que el concepto de “esencia” le lleva al de realidad. La esencia lo es de una cosa real. Por realidad, Zubiri entiende:

El ámbito de lo ‘esenciable’,¹⁵⁴ esto es, todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee¹⁵⁵. En el ámbito de realidad se encuentran los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, las sociedades, etc¹⁵⁶.

Realidad es el ámbito en el que se dan las unidades de notas que forman las cosas. No toda realidad está dada por la naturaleza (como, por ejemplo, la atmósfera o el movimiento de traslación de los planetas): las hay que son fruto de posibilidades. Un avión es real, pero no viene dado por la naturaleza, aunque en la naturaleza ya estaba inscrita la “posibilidad” de que un objeto no animado volara.

¹⁵¹ SE, pp. 106-107.

¹⁵² *Ibid.*, p. 98.

¹⁵³ Así, por ejemplo, pocas líneas más abajo Zubiri ya señala que “por lo menos” hay cinco puntos a no olvidar en la determinación de lo que es la esencia: “1) La esencia es un momento de una cosa real. 2) Este momento es unidad primaria de sus notas. 3) Esta unidad es intrínseca a la cosa misma. 4) Esta unidad es un principio en que se fundan las demás verdades (necesarias o no) de la cosa. 5) La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su de la realidad” (SE, 98). Nótese que en el cuarto punto hay un desliz lógico, ya que la unidad que constituye la esencia funda las demás notas, innecesarias, pues en caso de ser necesarias, ya formarían parte de la unidad de notas. Este desliz queda corregido más adelante cuando Zubiri resume en tres ideas la configuración de la esencia: “1) La esencia (...) es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real, lo que le es necesario a ella. (...) 2) La esencia es la realidad verdadera. (...) 3) La esencia es una unidad primaria de sus notas y principio necesitante, cuando menos de algunas de las demás notas de la cosa”. (*Ibid.*, p. 101).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 104-105.

Para Zubiri, realidad e inteligencia van unidos, pues la inteligencia sentiente (propia de los seres humanos) percibe las cosas reales en cuanto que son reales, a diferencia de los animales, que sólo guardan con las cosas una relación de estímulo-respuesta. La realidad es el modo de darse las cosas a la inteligencia humana. Por ello, como hemos dicho, a la etapa metafísica de los años 1944-1962, en la que Zubiri analizó la estructura de la realidad, siguió otra etapa igualmente metafísica y complementaria de la anterior (1962-1983), en la que Zubiri analizó la intelección humana. Zubiri afirma que:

La 'realidad' (...) es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal. Lo inteligido qua inteligido es formalmente 'realidad'¹⁵⁷.

En su obra, *Estructura dinámica de la realidad*, publicada *post mortem*, volvía sobre el concepto de realidad, entendida ésta como aquel modo de darse las cosas a la inteligencia humana, que es "más" que la simple relación de estímulo-respuesta:

El estímulo no es irreal en el sentido de inexistente. Tampoco es realidad formalmente dicha. El estímulo es justamente arreal. La realidad, en cambio, se nos presenta como algo más que estímulo. El propio estímulo se nos presenta como realidad estimulante, es decir, como algo que emerge de aquello que nos está estimulando, y que le pertenece en propio a aquello que nos estimula. Justamente, el momento de realidad es este en propio, 'de suyo'¹⁵⁸.

La idea de "de suyo" es clave para comprender el concepto zubiriano de "realidad". El fuego quema por igual a un perro y a un hombre, pero la forma de uno y otro de percibir ese fuego que les quema y que les produce dolor es distinta. El perro sólo percibe algo doloroso y se aleja, sin más. Eso le hará estímulicamente no acercarse más a "eso" que le ha quemado. El hombre, en cambio, percibe el fuego "de suyo", como algo distinto de sí, como algo exterior, como algo que tiene un origen y que produce unas consecuencias, como algo que recibe un nombre, "fuego", etc. El hombre no sólo percibe el "siento dolor, luego me alejo", sino que llega a decir "esto es fuego".

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

¹⁵⁸ E:DR, p. 29.

Se nos presentan las cosas, a nosotros, hombres, en buena medida como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando 'de suyo', por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas¹⁵⁹.

Este "de suyo" que diferencia a los hombres de los animales en su relación con las cosas marca una distancia entre el hombre y la cosa. El hombre se sitúa "frente" a la cosa. Ya en NHD Zubiri observaba que *"si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a distancia de ellas. A distancia, pero entre ellas, no sin ellas"*,¹⁶⁰ ya que no hay hombre sin cosas, aunque sí pueda haber cosas sin hombre. El "pensar" es, para Zubiri, como un "rebote" que se produce en la relación del hombre con la cosa. En ese rebote se produce contacto y distancia al mismo tiempo:

Contacto: el pensar nos muestra en ellas 'lo que hay'. Distancia: nos dice de ellas 'lo que son'. En este sutil desdoblamiento entre 'lo que hay' y 'lo que es' consiste toda la función ontológica del pensar"¹⁶¹.

El análisis de la realidad que Zubiri realiza en algunas de sus obras, como las dos citadas, tiene pasos ulteriores en los que ahora no podemos entrar. Retomaremos en Ellacuría el concepto de realidad.

b) Historia

El concepto de "historia" está menos presente que el de "realidad" en la obra de Zubiri, pero lo está suficientemente como para que su discípulo Ellacuría articule toda su filosofía en cuanto análisis de la "realidad histórica". Al adentrarse en lo histórico, Ellacuría no se desmarca de Zubiri, sino que prolonga su reflexión. Zubiri se sitúa en la corriente de pensadores del siglo XX que no ven al hombre situado "en la historia", como si ésta fuera algo ajena a aquél, sino que ven al hombre como esencialmente histórico. Si hay historia es debido a que el hombre es histórico, y no al revés: *"El hombre, no sólo ha tenido y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia"*.¹⁶² Pero Zubiri se desmarca de las dos grandes corrientes del siglo XIX que abordan el tema de la relación del presente con el pasado: la ciencia de la evolución biológica y la filosofía del desarrollo dialéctico:

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ NHD, p. 323.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁶² *Ibid.*, p. 316.

La primera presenta al hombre como un ser vivo que va creciendo con el paso del tiempo: el pasado se acusa en el presente en forma de edad. Elevado este concepto al rango de categoría histórica, nos lleva a la idea de las edades de la historia.¹⁶³ La segunda afirma que el espíritu va entrando en sí mismo por tanteos racionales¹⁶⁴.

Zubiri critica tanto una corriente como la otra por el hecho de concebir la historia como una estratificación de diversas capas. En ambas, el presente está ya precontenido en el pasado, así como también el futuro en el presente, de tal modo que la historia no sería sino “una actualización progresiva de lo que virtualmente el espíritu era ya desde sus comienzos”.¹⁶⁵ Tanto en la filosofía de la historia del XIX como en la filosofía griega (en la que la historia era una sucesión de presentes¹⁶⁶) “la historia es pura y simplemente lo que le pasa al hombre, pero no algo que afecte a su ser. El siglo XIX no ha logrado ver, en el pasar mismo, una radical dimensión del ser del hombre”, o sea que la historia no sería más que “una articulación y producción de realidades”¹⁶⁷. Para Zubiri, en cambio, la historia no es actualización de realidades, sino “actualización de posibilidades”¹⁶⁸. En caso de hablar de dialéctica histórica, habría que concebirla como “dialéctica de posibilidades”,¹⁶⁹ ya que antes que producir la realidad, la historia produce la posibilidad de la realidad¹⁷⁰. Zubiri lo explica en estas páginas que citamos de NHD con el ejemplo de la diligencia del siglo XVIII y el avión del siglo XX. Es propio del siglo XVIII ir en diligencia, como es propio del XX ir en avión. No obstante, aunque hoy fuéramos en diligencia (realidad) seguiríamos siendo hombres del siglo XX, porque podemos ir en avión (posibilidad). Lo que hace a un hombre ser del XX, y no del XVIII, es su “poder ir en avión”, aun cuando no ponga en toda su vida los pies en un avión. ¿Significa esto que el hombre del XVIII tiene menos “facultades” que el del XX? No, tiene menos “posibilidades”. La facultad de “volar gracias a unas leyes físicas y una elaboración técnica” es idéntica en el XVIII y en el XX, pero esa facultad es ya posibilidad en el XX, y todavía no en el XVIII. Por ello, Zubiri afirma que

Somos el pasado, porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fue en su hora. Somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó al pasar de la realidad a la no realidad; y *aún añade*: es menester ver en el pasado, en cierto modo, lo opuesto, lo que ya no es real, y, al dejar de serlo, nos fuerza a volver a ser nosotros mismos, con las posibilidades que nos otorgó¹⁷¹.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 315.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 318.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 330.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 331.

c) Religación

Ya en NHD Zubiri desarrolla este concepto que estará presente a lo largo de toda su antropología, y que influirá en Ellacuría, aun cuando el jesuita vasco recurra explícitamente pocas veces a él en su filosofía. Para Zubiri, el hombre no es un ser independiente de las cosas, de lo exterior a él, sino que está “religado” a ellas. No está religado a esta o aquella cosa, sino que existe como permanentemente religado a algo que le hace ser hombre. Zubiri distingue entre “obligación” y “religación”: la obligación es una atadura a algo extrínseco, mientras que la religación es una atadura a algo intrínseco. Religación es la unión intrínseca a aquello que le hace al hombre ser hombre. Veamos cómo lo expone ya en NHD:

Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple obligación de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es ‘religación’. En la obligación estamos simplemente sometidos a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente, o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que somos. En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser. De ahí que, en la obligación, vamos a algo que, o bien se nos añade en su cumplimiento, o, por lo menos, se última o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no ‘vamos a’, sino que, previamente, ‘venimos de’. Es, si se quiere, un ‘ir’, pero un ir que consiste, no en un ‘cumplir’, sino más bien en un acatar aquello de donde venimos, ‘ser quien se es ya’. En tanto ‘vamos’, en cuanto reconocemos que ‘hemos venido’. En la religación, más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia), hay el doblegarse del reconocer ante lo que ‘hace que haya’¹⁷².

La religación es esta relación intrínseca con nuestra fuente, con lo que nos hace ser lo que somos. Se trata de una relación que no es extrínseca ni prescindible: no podemos prescindir de lo que nos hace ser. No se trata en absoluto de una función entre otras en la vida humana, sino que es la

¹⁷² *Ibid.*, p. 372.

dimensión radical de lo humano, “la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo un Yo, sino su Yo”¹⁷³.

Zubiri toma el término del latín: “*religio*”, “*religatum esse*”, y a veces utiliza indistintamente los términos “religión” y “religación” con idéntico significado¹⁷⁴. La religación no es para él una característica exclusiva del hombre, sino de las cosas reales. Todo cuanto existe está religado a lo que le hace existir.

La religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino a una con todas ellas. Por esto afecta a todo. Sólo en el hombre se actualiza formalmente la religación; pero en esta actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante¹⁷⁵.

Toda cosa real está religada, y el hombre no es una excepción, pero en él esta religación está “actualizada formalmente”. Se trata, pues, de un “existir con” que pertenece al ser del hombre y que no es simplemente una propiedad entre otras.

Este ‘con’ pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del ‘con’. Lo que religa la existencia, religa, pues, con ella el mundo entero¹⁷⁶.

Así, el hombre no está, sin más, “entre cosas”, sino que está religado a ellas por la raíz de su propia existencia humana.

Zubiri insiste en que al hablar de religación no estamos ante una propiedad de la existencia humana, sino ante su ser mismo:

La religión no es una propiedad ni una necesidad; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano. Religión, en cuanto tal, no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para

¹⁷³ Zubiri, X., *El hombre y Dios* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales HD). Alianza, Madrid, 1984, p. 115.

¹⁷⁴ Es, si, Zubiri distingue entre esta “religión” (o “religación”) y las religiones positivas. Debido a que el hombre “es” esencialmente religión, puede “tener” religiones positivas (NHD, p. 373).

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser¹⁷⁷.

Y la religión positiva, con lo que conlleva de culto y de oración, no es sino reconocimiento de ese ser religado del hombre.

4. CONCLUSIÓN

Ellacuría había estudiado la filosofía de Zubiri, que intenta edificar una reflexión acerca del hombre desde sus primeras raíces naturales y biológicas. La filosofía de Zubiri es una filosofía de la realidad, no “realista” como podría serlo la de ciertos filósofos socialistas. Es una filosofía que concibe al hombre como un animal de realidades, un animal que se sitúa frente a la realidad y se posiciona ante ella en cuanto realidad. Es una filosofía que no quiere prescindir de ningún nivel de lo real, que va desde lo físico hasta lo político, pasando por lo biológico, lo psicológico, lo social, lo económico. El objeto de la filosofía es la realidad, más aún, lo que hace que lo real sea real, y es también el análisis de los grados de realidad. Queda igualmente dentro del objeto de la filosofía la unión complementaria entre inteligencia sentiente y realidad.

Ellacuría hizo de la filosofía de la realidad de Zubiri una filosofía de la realidad histórica, lo cual aún le interesaba más para su contexto latinoamericano. No es que Zubiri no hubiera abordado el tema de la historia (lo hizo ya desde su importante obra de 1944, NHD), pero Ellacuría puso la realidad histórica como objeto de *la* filosofía, no de *una* filosofía, ni de *su* filosofía, sino de *la* filosofía, y esto por dos razones: por ser la filosofía un análisis de la realidad en tanto que realidad y de la inteligencia sentiente en cuanto que es la única inteligencia capaz de percibir la realidad en cuanto realidad, y por ser la historia la cima de lo real, esto es, aquel nivel de la estructura de lo real en el que todos los niveles de realidad están comprendidos. Tanto la reflexión de Zubiri como la de Ellacuría constituyen edificios en los que cada piso está concienzudamente pensado y presentado.

Hemos insistido en algunos conceptos e ideas que tienen una importancia especial en nuestro trabajo: “realidad”, “historia” y “religación”. La realidad es la unidad dinámicamente estructurada de todo lo existente en el universo. No se trata de una unidad “lógica”, fruto de una elaboración intelectual afortunada, sino de una unidad “física”, en la que cada cosa está religada a las demás y a aquello que le hace ser esa cosa. Como hemos dicho, sólo la inteligencia sentiente humana percibe las cosas en cuanto

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 374.

reales, “de suyo”. Un animal tiene contacto con las cosas, como lo tiene el hombre, pero su relación con ellas no supera el binomio estímulo-respuesta. El hombre, en cambio, se sitúa frente a las cosas y las percibe en su realidad, en su ser “de suyo”, y reflexionando acerca de ellas puede llegar a determinar su esencia, entendiendo por esencia aquello que hace que una cosa sea esa cosa, esto es, aquel conjunto de notas articuladas entre sí que son imprescindibles para que una cosa sea tal cosa.

La categoría fundamental de la filosofía zubiriana es la categoría de realidad. Todo lo que hay coincide en ser realidad, no sustancia, ni ser, ni idea. La realidad radical, que diría Ortega, no es la naturaleza, ni la conciencia, ni la sustancia u otras, sino la misma realidad en tanto que respectividad sistémica. Podemos definir la posición ontológica de Zubiri como la de un realismo sistémico emergente. Realidad es una dimensión transcendental en la filosofía zubiriana, y se presenta como estructura alternativa frente a las categorías de la filosofía tradicional. Realidad no es pues categoría ni ontológica ni epistemológica, sino que es formalidad, respectividad y sistema. El concepto de realidad zubiriano dice siempre estructura física. Con respecto a la filosofía griega, en especial la aristotélica, realidad es un concepto que se opone al de sustancia. Y con respecto a la filosofía moderna, la realidad cobra importancia frente al yo, a la conciencia, a la subjetividad, al *logos*. Cualquier tipo de idealismo racionalista repugna a la concepción filosófica de Zubiri. Frente a la importancia que en la modernidad se ha otorgado al sujeto cognoscente, Zubiri pretende en su filosofía devolver los fueros a lo real. En este sentido comprobamos de antemano su interés revisor y crítico de la modernidad. No nos representamos nosotros la realidad (idealismo), sino que es ella la propia condición de posibilidad de cualquier representar, es ella la que nos inventa y nos constituye como sustantividad inteligente.

Todo el análisis de lo que Zubiri entiende por realidad se encuentra en *Sobre la esencia*. Sin embargo, sólo con el complemento de la trilogía *Inteligencia sentiente* se puede alcanzar a comprender el sentido preciso de lo dicho en *Sobre la esencia*. En *Inteligencia sentiente*, se ve más claramente el porqué del análisis de la realidad y de su momento esencial que se lleva a cabo en SE. En SE se ve claramente la crítica que desde un punto de vista ontológico hace Zubiri al concepto aristotélico de sustancia. Pero con la trilogía de la inteligencia se entiende mejor desde qué punto de vista epistemológico se llegaba a la visión sustancialista (aristotélica) de la realidad. Ambos puntos de vista son pues complementarios. Como señala Zubiri en la introducción a *Inteligencia sentiente*, refinándose a este tema, es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres.

Es importante señalar que aquí realidad significa teoría de la realidad (lo que se suele llamar ontología, pero que Zubiri rehuye denominar así), y que saber significa teoría de la inteligencia (lo que se suele llamar epistemología).

En Zubiri el término “realidad” posee dos significaciones. La primera opera dentro de lo que es para Zubiri una teoría de la realidad; la segunda opera en el ámbito de una teoría de la inteligencia. Y ambas significaciones no son diferentes, sino que refieren lo mismo pero desde puntos de vista complementarios. Al primer punto de vista lo llamamos ontológico y al segundo epistemológico, por utilizar una terminología usual, aunque Zubiri tiene poderosas razones para evitar esos términos por haber ya en ellos unos presupuestos que es menester superar a la luz del conocimiento científico actual.

Así ontológicamente, “es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee”¹⁷⁸.

En esta definición es importante subrayar el sentido actuante de lo real, pues es lo que le confiere un carácter dinámico. A este dinamismo alude Zubiri cuando en *Estructura dinámica de la realidad* señala que “el problema de la causalidad se inscribe dentro de la actividad”.

Epistemológicamente (mejor noológicamente), realidad no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc..., sino que significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante.

Aquí realidad es una formalidad puramente humana porque sólo el hombre aprehende las cosas como realidades. En *Sobre la esencia* Zubiri realiza su estudio sobre la realidad. El objeto de esa obra es tratar el problema de la estructura radical de la realidad y su momento esencial¹⁷⁹. En suma, se trata de un estudio ontológico sobre lo real y su esencia. No ha de pensarse pues que este análisis sobre la esencia presupone un esencialismo epistemológico, esto es, la posibilidad de la inteligencia humana de llegar a definir la esencia de las cosas. Ese esencialismo epistemológico que el mismo Zubiri repudia al señalar el relativismo de la razón, supone la existencia de explicaciones últimas, de explicaciones del comportamiento de algo en términos de su esencia. Cuando Zubiri habla de la esencia no quiere decir que las cosas poseen una esencia fija y determinable, sino simple y formalmente que la esencia de las cosas no es sustancia ni *quiddidad* (como pretendía Aristóteles), sino sustantividad, la cual se entiende como sistema y estructura. Lo que es claro es que en Zubiri no hay esencialismo epistemológico. El

¹⁷⁸ SE, p. 104.

mismo Zubiri repite en varias ocasiones que “nunca podemos estar seguros de poder aprehender ni de hecho ni en principio la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ SI, p. 6.
¹⁸⁰ SI, p. 58.

LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior expusimos de manera sintética algunos de los elementos de la filosofía zubiriana que Ellacuría retomó en su producción teórica, pues asumió plenamente los planteamientos de Zubiri, y filosóficamente no aportó mucho más de lo que había dado ya su maestro, en buena parte porque uno y otro trabajaron juntos durante casi veinte años, y por ello los escritos de Zubiri desde finales de los 60's son parcialmente de Ellacuría, quien leía sus manuscritos, los criticaba, retocaba y mejoraba. No obstante, Ellacuría pertenecía a otra generación (más afectada, por ejemplo, por el marxismo) y estaba también inmerso en otro contexto sociopolítico y eclesial (El Salvador, años 1969-1989), lo que le llevaría a reflexiones adaptadas a esa circunstancia que no encontramos en Zubiri, aun cuando sean de esa misma escuela.

El pensamiento de Ignacio Ellacuría, representa un esfuerzo intelectual que buscó continuar, aplicar o historizar la obra zubiriana en el contexto latinoamericano y, más generalmente, en el contexto del llamado "Sur" o mundo periférico, pretendiendo constituir una filosofía de la liberación.

La historización del pensamiento de Zubiri supone para Ellacuría un esfuerzo siempre renovado y creativo por cuanto si bien toda filosofía goza de cierta universalidad, es importante tomar en cuenta la diferencia de lugares en la que se produce.

El lugar natural del pensamiento zubiriano fue Europa como lo fue también el lugar natural de Marx, por poner un ejemplo que más tarde ha sido universalizado, pero no siempre con el debido proceso de historización¹⁸¹.

En el caso de la filosofía de Zubiri, su historización en el continente latinoamericano no es dificultosa,

¹⁸¹ XOCZ, p. 972.

no sólo por razón del lenguaje -con ser este punto de primera importancia-, sino sobre todo por el carácter general de una filosofía que siendo realista hasta el fondo no deja de estar abierta a dimensiones que otras filosofías se obstinan en no reconocer como es el caso de algunas filosofías modernizantes y también del marxismo cerrado¹⁸².

Este esfuerzo de Ellacuría por elaborar una filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana, no significa la búsqueda de características peculiares o exclusivas de una “Filosofía Latinoamericana”, tal y como tradicionalmente se le ha entendido, sino con la actualización, en una determinada época y situación concreta, de los objetivos, funciones y características intelectivas propias de una filosofía rigurosa que quiere estar a la altura de los tiempos y contribuir a la realización de la verdad y libertad en la historia.

Justamente esta actualización es la que posibilita que toda auténtica filosofía sea a la vez e intrínsecamente peculiar y universal, es decir, que al pensar total y últimamente los problemas de su época y de su situación concreta, ilumine al mismo tiempo los problemas de la humanidad en su totalidad.

En esta cuestión, Ellacuría seguía algo que había aprendido muy bien de Zubiri: que la filosofía debe ser hoy lo que ha sido siempre, sólo que a la altura de los tiempos.

Algo que poco o nada tenga que ver con lo que hizo Platón, Aristóteles, con lo que hicieron incluso los sofistas, pero sobre todo lo que hicieron Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, etc., no es filosofía. Con lo que hicieron y con el modo como lo hicieron, aun reconociendo que hoy hubieran hecho otras cosas y de otro modo como lo hicieron tal como les posibilitaba y limitaba la edad del tiempo en que vivieron¹⁸³.

En este sentido, lo importante es filosofar no para repetir temas y modos, sino para hacer lo que los auténticos filósofos hicieron en lo fundamental, esto es, hacer filosofía pura. Filosofía pura alude precisamente a que la filosofía sea lo que debe ser y ha sido siempre y no reducirla a lingüística, ensayística, política, literatura, etc. Esto no significa que filosofía pura aluda a una pura especulación abstracta que vive de sí misma y para sí misma, algo por lo demás totalmente ajeno a una auténtica

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ AOCZ, pp. 966-967.

filosofía. Filosofía pura lo que quiere significar es que la filosofía, sin perder su especificidad, se constituya a través de un

inmenso contacto con la realidad, cuanto más amplio y profundo mejor, así como de una pluralidad de saberes tanto mejor cuanto sean también más amplios y profundos¹⁸⁴.

Ellacuría también valoraba positivamente el potencial de la filosofía pura de Zubiri para la constitución de una filosofía de la liberación,

no sólo porque nos ofrece un saber acerca de las cosas, una dirección para el mundo y para la vida e incluso una forma de vida, sino porque nos equipa material y formalmente para interpretar el mundo y aun para transformarlo sirviendo de luz última a otros modos de saber y a otros modos de actuar¹⁸⁵.

Sin embargo, ello no significa que no haya peligro de convertir la filosofía pura de Zubiri en pura filosofía y/o instrumentalizar su pensamiento anulando todas sus potencialidades críticas. Para evitarlo y para no quedarse en una repetición mecánica de su filosofía, se requiere “de una profundización laboriosa y creativa de su pensamiento” y de un “desarrollo de la capacidad de escuchar el reclamo de la realidad”¹⁸⁶.

Sólo así se estará en condiciones de ponerlo al servicio de la iluminación y transformación de realidades con las que Zubiri no se enfrentó.

2. LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

2.1 *Una metafísica intramundana*

El interés de Ellacuría por Zubiri no le impidió dialogar ocasionalmente con el pensamiento de otros filósofos, a destacar Hegel y Marx. Concretamente, Ellacuría hace referencia explícita a los planteamientos de Hegel y Marx acerca del objeto de la filosofía:

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ AOCZ, 968.

¹⁸⁶ *Ibid.*

La referencia a Hegel y Marx no es gratuita. La tesis que más tarde se va a proponer [la de la realidad histórica como objeto de la filosofía] recoge planteamientos hegelianos y marxistas. (...) [Hegel y Marx], cada uno a su manera, entienden que el objeto de la filosofía es realmente uno solo por la sencilla razón de que la realidad toda forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual¹⁸⁷.

Tanto en el pensamiento de Hegel como en el de Marx, la realidad es unitaria. La filosofía no ha de buscar

un concepto unificante y abarcante de algo físicamente distinto y disperso, sino un concepto que refleje del mejor modo posible la unidad ya dada, aunque ésta sea una unidad de contrarios en perpetuo movimiento y cambio¹⁸⁸.

En el caso del marxismo, Ellacuría llega a reconocer que:

Tomado en su totalidad, ofrece una interpretación completa de la realidad, del hombre y de la historia, y ofrece además una ética completa tanto en lo individual como en lo social¹⁸⁹.

No obstante, para Ellacuría, tanto el planteamiento de Hegel como el de Marx resultan insatisfactorios: Marx excluye de la esfera de lo real todo lo que pueda parecer “Espíritu hipostasiado”,¹⁹⁰ algo distinto de lo material, mientras que Hegel concibe el Absoluto como una “idea” creada por el hombre, “pero no como una “realidad” que forme unidad real con todas las demás cosas reales”¹⁹¹.

Por ello, Ellacuría, aun admitiendo su dependencia hegeliano-marxista, encuentra más interesante el planteamiento de Zubiri.

El ‘objeto’ de la filosofía es para Zubiri el todo de la realidad dinámicamente considerado. (...) Para él, no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda, sino que la metafísica o la filosofía

¹⁸⁷ Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”, en: *Filosofía de la realidad histórica* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales FRII), Trotta, Madrid, 1991, p. 19.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸⁹ Ellacuría, I., “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?”, Manuscrito de Ellacuría, 26 enero 1980.

¹⁹⁰ “El objeto de la filosofía”, FRII, p. 25.

sin más debe tratar el todo de la realidad, por más que este todo sea complejo y exija tratamiento especial en cada uno de sus momentos o partes, pues de ninguna manera ese todo es uniforme y sus partes intercambiables¹⁹².

Siguiendo los pasos de Zubiri, Ellacuría orienta su reflexión filosófica hacia un estudio de la realidad en cuanto realidad y hacia una teoría de la intelección que aborde frontalmente la articulación de lo real con la lógica humana. Estamos ante una “metafísica intramundana” que afirma y estudia la unidad física real y constatable del mundo, y que no admite como parte de esa unidad física nada que no pueda entrar en ella (Dios), aunque tampoco se cierre en una tesis positivamente atea. Zubiri ciñe el objeto de su saber metafísico a la realidad intramundana, sin negar lo trascendente. Se podría concebir, sin duda, una unidad que abarcara lo mundano y lo trascendente, pero sería una unidad “*de índole distinta*”¹⁹³ a la unidad de las cosas intramundanas. Ellacuría afirma que

Zubiri ha hecho, sobre todo, una metafísica intramundana, aunque su mundanidad está abierta a realidades transmundanas en un sentido paralelo, aunque distinto, en que la idea de Dios de la Crítica de la razón pura deja abierto el camino a la realidad de Dios en la Crítica de la razón práctica¹⁹⁴.

Igualmente, Ellacuría recuerda que el sistema de Zubiri constituye un “realismo materialista abierto” que pretende corregir las desviaciones del idealismo de la filosofía moderna¹⁹⁵ y del realismo de la filosofía clásica.¹⁹⁶

La “*metafísica intramundana*” de Zubiri y Ellacuría aborda la unidad física de lo real, tomando lo físico en tanto que real, de modo que el objeto metafísico de la filosofía es el principio físico de unidad.

Lo metafísico (...) no es sino lo físico considerado en tanto que real, desde la perspectiva de lo real, entendido lo real como “de suyo”, que en cuanto “de suyo” es ciertamente una formalidad, pero una formalidad asimismo real. (...) Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía¹⁹⁷.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, 27.

¹⁹⁴ Ellacuría, I., “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri” (en adelante citaremos este escrito con las iniciales AOCZ), en: ECA 421-422 (1983), p. 968.

¹⁹⁵ A este tema dedica Ellacuría su estudio: “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en: ECA 477 (1988), pp. 633-650.

¹⁹⁶ AOCZ, p. 975.

Ellacuría va a hacer conducir esta reflexión hacia la afirmación de la realidad histórica como objeto de la filosofía, por ser la historia la plenitud de la realidad, en la que todos los estratos quedan recogidos.¹⁹⁸ Hasta ahí llega en tesis sucesivas que ahora presentamos y comentamos con brevedad, todo expuesto en su artículo, “El objeto de la filosofía”.

2.2. La realidad histórica como objeto último de la filosofía

a) *Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad*¹⁹⁹.

Ya hemos visto en el capítulo anterior cómo Zubiri consagró años de su vida y buena parte de sus obras (especialmente *Sobre la esencia*) a este tema. La afirmación de la unidad física -que no lógica- de lo real no atenta contra la pluralidad constatable, ya que estamos ante una unidad “compleja y diferenciada”, en la que toda cosa real, por ser real, es respectiva a cualquier otra cosa real, principio denominado por Zubiri “de respectividad”.²⁰⁰ No estamos ante una unidad lógica, ante una unidad impuesta por la razón humana (Kant), sino que “es la realidad misma la que es total y hay, además, diversos sujetos de totalización”.²⁰¹ Se trata de una totalidad que no es abstracta, sino concreta, que viene “de elementos o momentos de la realidad”.²⁰² La insistencia de Ellacuría, siguiendo a Zubiri, en esta unidad que respeta lo diferencial y en estas diferencias que respetan la unidad va encaminada a marcar las distancias con respecto a posibles monismos que nada ayudarían en esta construcción filosófica. Frente al monismo, Ellacuría afirma que:

Encontrar la unidad por la vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es, en el fondo, una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreducibles de la realidad²⁰³.

Ellacuría sigue adelante en sus tesis orientadas a la afirmación de la realidad histórica como cima de lo real.

b) *La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria*²⁰⁴.

¹⁹⁷ “El objeto de la filosofía”, I’RII, p. 27.

¹⁹⁸ No hablamos de estratos como si de etapas históricas se tratase, idea que Zubiri critica, sino de estratos de realidad.

¹⁹⁹ “El objeto de la filosofía”, I’RH, p. 30.

²⁰⁰ “Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es ‘función’ de las demás, es lo que he solido llamar ‘respectividad’” (SE, p. 427).

²⁰¹ “El objeto de la filosofía”, I’RII, p. 30.

²⁰² *Ibid.*, 31.

Ya hemos visto, aunque apenas nos hemos detenido en ello, que el dinamismo de lo real constituyó el tema de cursos impartidos por Zubiri que posteriormente aparecerían publicados en *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Según Ellacuría, la afirmación de la unidad de lo real no debe llevar a la concepción de esa unidad como unidad estática, en la que todo movimiento sería engaño de los sentidos, sola apariencia. Lo real forma una unidad dinámica. “Su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad”²⁰⁵. Este dinamismo proviene precisamente de la no identidad de lo plural en lo real. Ya hemos dicho que la afirmación de la unidad de lo real no implica una anulación de las diferencias, y es la vigencia de éstas la que mantiene el dinamismo de lo real, de tal modo que estamos ante “una cierta circularidad”, en la que “el dinamismo rompe la identidad, y la no identidad actualiza el dinamismo”²⁰⁶. Ellacuría considera engañoso preguntarse por el origen del movimiento, como si hubiera existido una realidad primigenia sin movimiento. La realidad es estructuralmente dinámica por su carácter unitario y plural, y porque lo uno no anula lo otro.

La realidad es originariamente dinámica. Esta concepción es mucho más radical que la sustentada por aquellos que necesitan poner un principio de movimiento distinto de la realidad misma: aquello mismo por lo que una cosa [es] real es aquello por lo que es dinámica, y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra²⁰⁷.

Y no se trata de cortar con la espada el nudo gordiano, sino de evitar preguntas falaces, cuestiones cuya formulación contiene una preconcepción que se impone sobre la respuesta.

Más concretamente, el dinamismo proviene del carácter estructural de las cosas reales y de la realidad en su conjunto. Las cosas reales tienen una estructura y están en conexión entre sí de modo estructurado, lo que hace que mutuamente hagan dar de sí las unas a las otras lo que cada una es. Y ahí reside el dinamismo estructural de lo real.

Y es en este carácter estructural donde vemos surgir el dinamismo. Las cosas reales son sistemas de notas que intrínsecamente son accionales por lo que la realidad es por sí

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁰⁷ *Ibid.*. El uso del verbo “ser” es importante en esta frase. La edición de Trotta, o quizás el manuscrito mismo de Ellacuría, ha omitido un “es”, sin el cual la frase es ininteligible y gramaticalmente incorrecta. La edición de la UCA de El Salvador de los escritos políticos de Ellacuría no contiene este error: ver EP, I, p. 79.

formalmente activa. La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción concretamente esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica, y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí, de modo que los momentos no dinámicos son los aspectos cualitativos de las notas que en sí son dinámicas. El dinamismo es la realidad en su dar de sí, algo en principio independiente del cambio. Las cosas reales no tienen dinamismo ni están en dinamismo, sino que son dinámicas, son dinamismo en ese constitutivo dar de sí lo que ya son²⁰⁸.

c) La realidad, siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica²⁰⁹.

Aquí Ellacuría parece alejarse de Hegel y de Marx, con quienes había entroncado en su concepción de la unidad de la realidad como objeto de la filosofía, aun cuando las concreciones de esa unidad fueran distintas en los tres autores. Pero Ellacuría reconoce que hay un dinamismo dialéctico en la realidad, y no rehuye las aportaciones de los dos filósofos alemanes del XIX:

Esta tesis no quiere negar que, de hecho, todo dinamismo intramundano sea dialéctico, sino tan sólo pone en guardia contra la tesis que sostuviera que, en principio, y de derecho, todo dinamismo intramundano es dialéctico de la misma forma. No es, pues, una tesis antihegeliana o antimarxista, sino una tesis que va contra usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y más aún a Marx²¹⁰.

El carácter dinámico de la realidad no supone que se trate unívocamente de un dinamismo dialéctico y siempre con el mismo tipo de dialéctica. Obsérvese el juego de expresiones que Ellacuría hace en el texto que acabamos de citar: “*de hecho*”, “*en principio*”, “*de derecho*”, “*de la misma forma*”. Ellacuría reconoce el “*de hecho*”, pero va contra el “*en principio*”, “*de derecho*” y “*de la misma forma*”, por considerarlos reductores de la dinámica de lo real. Y es que “*no son formalmente lo mismo dinamismo estructural y dialéctico*”,²¹¹ lo que significa, entre otras cosas, que puede haber dinamismo no dialéctico, aunque sea lógicamente inconcebible una dialéctica no dinámica. Ellacuría, con su concepción de un dinamismo estructural, defiende que:

²⁰⁸ Ellacuría, I, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, pp. 509-510.

²⁰⁹ “El objeto de la filosofía”, I:R11, p. 33.

²¹⁰ *Ibid.*

“Cada cosa real es primariamente una unidad en la cual las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo”, afirma que “cada cosa real es originariamente dinámica y que, por tanto, no hay que buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la realidad”, así como sostiene -ya lo hemos visto- que “la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica, aunque esa unidad, precisamente por ser estructural, admite y exige profundas diferencias en la forma de constituirse”²¹².

*d) La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas.*²¹³

En la realidad hay una gradación de formas y niveles de existencia. Esta tesis es clásica, aunque Zubiri y Ellacuría incorporan a ella el carácter dinámico de la realidad, propio de algunas filosofías modernas, y acabarán defendiendo la idea de historia como cima de la realidad. Ellacuría no teme negar que esta tesis sea consecuencia lógica de las anteriores, pues

vemos en la realidad misma que esto es así (...), de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica, y no viceversa.²¹⁴ Esta tesis no es consecuencia de la teoría de la evolución, pero ésta acoge aquélla sin dificultad. Así, los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operativos en los dinamismos de la vida, y los dinamismos de la vida en los de la animalidad, y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana, y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica²¹⁵.

De modo que “lo inferior” no incluye “lo superior” (una planta no contiene lo animal ni lo humano), pero “lo superior” siempre incluirá “lo inferior” (un hombre sí comprende lo material, lo orgánico y lo animal). Cada estadio contiene el anterior y lo supera, cada estadio contiene más realidad que el anterior, y no más en cantidad, sino en cualidad. La función de la filosofía, para Ellacuría y para Zubiri, es precisamente

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 36.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

conceptuar por qué una realidad es más realidad que otra y por qué ese proceso es un proceso de realización y no sólo de surgimientos de realidades nuevas y superiores²¹⁶.

La filosofía, como ya hemos dicho, no estudia una región de lo real, sino que estudia lo real en tanto que real, y analiza la estructuración de lo real. La realidad va dando “*más de sí*” a medida que subimos en gradación. Cada grado nuevo nos muestra mejor lo que la realidad es, pues da de sí de una forma cualitativamente superior a estadios anteriores. No se puede concebir lo que es el desplazamiento voluntario de un cuerpo observando la vida vegetal, ni se puede percibir lo que es la libertad observando la vida de los animales.

De ahí que no podamos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la cual proviene²¹⁷.

Todo esto nos lleva a la última de las tesis acerca del carácter dinámico, estructurado y procesual de la realidad, y que nos ayudará a comprender el universo filosófico y teológico de Ellacuría.

*e) La ‘realidad histórica’ es el ‘objeto último’ de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad*²¹⁸.

La realidad histórica es, para Ellacuría, la cima de lo real. No se trata de una afirmación *a priori*, sino del fruto de un lento proceso de elaboración filosófica, al término del cual se observa que en la “realidad histórica” están comprendidos todos los grados de la realidad, mientras que ella no está comprendida completamente en otros. Esta es la clave para entender la idea de la historia como cima de lo real: en la realidad histórica se hallan recogidos todos los niveles de realidad (material, orgánico, animal, personal, social, político), mientras que la realidad histórica no está del todo comprendida en ninguno de los anteriores. Por “realidad histórica” Ellacuría no entiende los acontecimientos humanos (cosa que hay que tener bien en cuenta, ya que discursos no filosóficos sí hablan de “realidad histórica” en el sentido de “lo que de hecho está ocurriendo en la humanidad”), sino que la concibe como

la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁸ *Ibid.*

alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundaneamente realidad histórica²¹⁹.

Se trata de una definición algo frustrada por el hecho de contener en ella, ¡y hasta dos veces!, el término a definir, lo que es lógicamente inaceptable. Quizás por ello sea más afortunada esta otra definición que hallamos en el mismo texto:

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico²²⁰ más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él²²¹.

En su obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría niega que haya una “historia natural”, a pesar de que sí haya una evolución en la naturaleza, “*porque la evolución no es historia, ni lo natural es histórico*”²²². Pero la naturaleza es un soporte para la historia. No puede haber historia sin naturaleza, no pueden darse procesos sociales o políticos, ni tan sólo personales, sin el soporte biológico de la naturaleza. Por ello Ellacuría afirma que

la historia lleva consigo la naturaleza²²³ y que, aun cuando la historia no sea natural, “la realidad de la naturaleza y el dinamismo de la evolución no desaparecen al surgir lo formalmente histórico; continúan, y continúan haciendo posible la historia y haciendo que sea como es”²²⁴.

Todo eso cual lleva a Ellacuría a rechazar dos posiciones filosóficas que califica de “nefastas”: en primer lugar, aquella posición que deja de lado lo natural y lo evolutivo al adentrarse en lo histórico, y en segundo lugar, aquella posición que hace de lo histórico una simple continuación de lo biológico,

²¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²²⁰ La edición de los *Escritos Políticos* dice: “se toma lo histórico como ámbito histórico”; ver EP, I, p. 87. Queda la duda de si lo que Ellacuría quería escribir es lo siguiente: “lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo real...”. Parece que el sentido de la frase resulta más coherente.

²²¹ “El objeto de la filosofía”, FRII, pp. 39-40.

²²² FRII, p. 139.

²²³ *Ibid.*

sin salto cualitativo entre lo uno y lo otro, posición que utiliza expresiones, inaceptables para Ellacuría, como la de “historia natural” o “naturaleza histórica”.²²⁵ Frente a estas dos posiciones filosóficas “nefastas”, Ellacuría desarrolla la idea de unidad estructurada de naturaleza e historia, y utiliza las expresiones “historización de la naturaleza”, esto es,

que el hombre hace historia desde la naturaleza y con la naturaleza, con todo aquello que le es dado, y “naturalización de la historia”, esto es, que todo lo que es historia acaba revirtiendo en la naturaleza de un modo u otro, acaba incorporándose en ella²²⁶.

Para Ellacuría, el trabajo sería un buen ejemplo de lo que es la historización de la naturaleza y la naturalización de la historia²²⁷.

Ellacuría, siguiendo a Zubiri, deja claro que la realidad histórica no tiene por qué ser el último grado absoluto de realidad, pero sí lo es del universo intramundano conocido por nosotros

2.3. *La historicidad, esencial al hombre*

Todo ello lleva, tanto en Zubiri como en Ellacuría, a una amplia reflexión sobre la historicidad del hombre, a la que ambos autores consagraron largos estudios, a destacar, en el caso de Zubiri, la obra *Sobre la esencia*, y en el caso de Ellacuría, el artículo en dos entregas “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, así como su obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*. Ellacuría observa, analizando las obras de Zubiri, que para llegar a una Teoría de la Historicidad hay que pasar por un minucioso estudio de la inteligencia sentiente (concepto zubiriano que ya hemos presentado en este capítulo) y por un análisis de la libertad humana.

Por la inteligencia se llega a la libertad, y por la libertad a la historicidad. Pero la historicidad humana, la historicidad estrictamente entendida, no nace de cualquier libertad, sino de una libertad humana; y, a su vez, la libertad humana no se origina a través de una inteligencia cualquiera, sino de una inteligencia sentiente. Sólo atendiendo a ésta, por tanto, podremos alcanzar lo que es la historicidad del hombre²²⁸.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, pp. 140-141.

²²⁶ *Ibid.*, p. 140.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Ellacuría, I., “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri (I)”, (1966), p. 264.

Sólo mediante este estudio gradual del inteligir humano y de la libertad se puede entrar en una teoría de la historicidad en la que se podrá llegar a afirmar que *"el hombre sea histórico por su esencia, así como por su esencia es también natural"*²²⁹. Y esto es importante para entender la filosofía de Ellacuría: no se afirma que el hombre sea esencialmente histórico por el hecho de existir en historia, sino que su existencia en historia es posible por ser él esencialmente histórico.

El hombre no es una realidad histórica porque lleva una vida o un existir histórico, ni siquiera últimamente porque interponga el proyecto de sus posibilidades entre sus potencias y la actualización de esas potencias, sino que puede llevar una vida histórica, porque como esencia y, gracias a su apertura radicada en el 'en sí' y perteneciente a él esencialmente, es principio de sucesos²³⁰.

Para apoyar tal afirmación, Ellacuría retoma posiciones de Zubiri:

Sin esta estructura positiva del 'en sí', no habría ni sucesos biográficos ni historia; y, sobre todo, la historia no sería una historia formalmente humana²³¹.

Ellacuría no se ha situado en una Filosofía de la Historia, sino en una concepción de la filosofía como estudio y análisis de la totalidad de lo real, y específicamente como estudio y análisis de la realidad histórica, por ser ésta el grado de realidad que abarca todo lo intramundano, incluida la realidad personal. Esta posición filosófica marca de forma importante la práctica política de Ellacuría. La palabra "realidad" constituye para él un objetivo perenne hasta el final de sus días, y Ellacuría siempre huye de posiciones que no tengan en cuenta lo real. Sin duda, la palabra "realidad" no tendrá siempre su significación filosófica -como tampoco el término "realidad histórica"-, ya que Ellacuría, como cualquier pensador que sea al mismo tiempo hombre de acción, adapta su léxico al tipo de discurso que tiene que presentar (y por ello, en ocasiones, utiliza en textos políticos el término "realidad histórica" con un significado algo distinto al de sus textos filosóficos), pero su filosofía está siempre en la base de su reflexión teológica y de sus análisis políticos. Y nunca dejará de reconocerlo abiertamente, tal como testimonia el material conservado en videos y cassettes de sus intervenciones públicas.

Haciendo una valoración del conjunto de la obra filosófica de Ellacuría, Manuel Domínguez recuerda que

²²⁹ *Ibid.*, p. 272.

²³⁰ *Ibid.*, p. 274.

²³¹ *SE*, p. 517. Cit. en: Ellacuría, I., "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri (I)", (1966), p. 275.

la estrella polar que orientará siempre todo su trabajo teórico será la fidelidad a la realidad. Lograr que el pensamiento se mantuviese permanentemente ajustado a la realidad y evitar que las construcciones teórico-especulativas -siempre necesarias para un desarrollo auténtico de la humanidad- se reduzcan a simples creaciones de la imaginación, constituyó una preocupación casi obsesiva en el trabajo filosófico de Ellacuría. Aunque permaneciendo muy lejos de toda forma de reduccionismo positivista o empirista, [Ellacuría] impuso a su trabajo filosófico una permanente contrastación con los hechos, con los datos inmediatos y con los resultados de la investigación científica. Para él, la inmersión en la experiencia de la vida era una exigencia ineludible del filosofar en cuanto conceptualización fiel de la realidad, a la que sólo una inteligencia sentiente logra tener acceso²³².

2.4. *La unidad de la historia*

No podemos dejar el tema de lo histórico, de la realidad histórica, de la historicidad humana, sin insistir en una idea de la filosofía de Ellacuría que tendrá suma importancia en su teología en su praxis política: la unidad de la historia. Más arriba hemos citado la siguiente frase:

Por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia²³³.

La historia forma parte de lo real, más aún, es la cima de lo real, y por ello, participa de esa unidad estructurada de lo real. La historia constituye una estructura dinámica y unitaria en la que tiene cabida todo lo humano. Por ello no se puede hablar de “historias distintas e inconexas entre sí”, como no se puede hablar de “naturalezas distintas e inconexas entre sí”. Hay una unidad estructurada de lo plural. En el caso de la naturaleza se da una enorme variedad de especies y de niveles biológicos que se hayan estructurados en una unidad, que denominamos “naturaleza”. En el caso de la historia, se da una variedad enorme de acontecimientos, biografías personales, grupos humanos, niveles de lo social, que no dan lugar a “historias distintas e inconexas”, sino a una unidad de lo plural.

En *Filosofía de la realidad histórica* (concretamente en el capítulo quinto), Ellacuría llega a la definición de la historia a través de tres momentos, y esto después de haber analizado a lo largo de la

²³² Domínguez Miranda, M., “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”: *Universitas Philosophica* 13 (1989), Bogotá, p. 78.

obra la materialidad de la historia (capítulo primero), la componente social de la historia (capítulo segundo), la componente personal de la historia (capítulo tercero) y la estructura temporal de la historia (capítulo cuarto): la historia como transmisión tradente, la historia como actualización de posibilidades y la historia como proceso creacional de capacidades. Es importante tener presente esta rápida enumeración de capítulos que acabamos de realizar, ya que Ellacuría, como Zubiri, no acepta que se pueda reflexionar filosóficamente acerca de la historia sin integrar en la reflexión lo material, lo personal, lo social, lo temporal, etc., esto es, los diferentes niveles de realidad natural y humana. Vayamos a los tres momentos mencionados.

a) La historia como transmisión tradente

La historia de cada individuo no parte de cero, sino de una tradición en la que nace y que él recibe. No se trata de la transmisión genética (importante y también analizada por Zubiri y Ellacuría), sino de

una unidad plural de diversos individuos, una continuidad de diversos convivientes y una proyección que implica una sucesión y transmisión tanto individual como grupal.²³⁴ Se trata de una forma de estar apoyado en la realidad que se le ha dado [a cada individuo] no por transmisión genética ni tampoco por encarrilamientos fijos, determinados por la naturaleza²³⁵.

Sin duda, la tradición, esto es, el modo concreto de situarse ante las cosas, un modo entre otros modos humanos posibles, no es concebible sin el soporte de la transmisión genética. La historia no es sólo transmisión genética, ni sólo tradición, sino que es, en palabras que Ellacuría toma de Zubiri, *"transmisión tradente"*,²³⁶ es *"unitariamente transmisión y tradición, aunque la razón formal de lo histórico esté en la tradición, y no en la transmisión"*²³⁷. El sujeto de esta historia que se produce por transmisión tradente es lo que Zubiri denomina el *"phylum"*, que no es sino *"la realidad físicamente una"*,²³⁸ *"una estricta realidad física sin que por ello la unidad física anule la realidad individual de las sustantividades, que lo constituyen"*²³⁹. En definitiva, el phylum es la unidad indisoluble de individuo y especie, unidad no teórica, sino física. Cada individuo, dentro de la especie, tiene caracteres filéticos específicos, con lo que el *phylum* es interior a cada

²³³ "El objeto de la filosofía", FRII, p. 39.

²³⁴ FRII, p. 388.

²³⁵ *Ibid.*, p. 390.

²³⁶ *Ibid.*, p. 391.

²³⁷ *Ibid.*, p. 392.

²³⁸ *Ibid.*, p. 148. Ellacuría sigue aquí el análisis que Zubiri hace del *"phylum"* en SEI.

²³⁹ *Ibid.*, p. 149.

individuo, y cada individuo es interior al *phylum*. Para Ellacuría, es importante no dejar de lado este carácter filético del ser humano, ya que, de lo contrario,

la historia sería la biografía de un Espíritu Absoluto o de un gran ser, etc., o en el otro extremo, la acumulación de pequeñas biografías personales, subordinadas tal vez a la biografía de algunos grandes hombres, que fueran rigiendo el curso de la historia²⁴⁰.

Así, la historia no es la suma de biografías personales, ni la historia de un supuesto Espíritu Absoluto, sino *“lo que le ‘sucede’ a la humanidad, al género humano, a la especie humana”*²⁴¹. Hemos dicho que el sujeto de la historia es el *phylum*, pero, de hecho, Ellacuría matiza más: el sujeto de la historia, en lo que ésta tiene de transmisión, es el *phylum*, y en lo que ésta tiene de tradente, es el cuerpo social.

b) La historia como actualización de posibilidades

Que la historia contenga transmisión tradente no significa que se reduzca a ésta. Ellacuría afirma que:

hay otros aspectos de la historia, que no se reducen a ser transmisión tradente y que atañen más de cerca al carácter formal de lo histórico²⁴².

Ellacuría sigue de cerca a Zubiri al afirmar que en la transmisión tradente lo que se transmite son sobre todo *“posibilidades”*, entendiendo por *“posibilitar”* *“dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder”*²⁴³. Recordemos el ejemplo de Zubiri que hemos expuesto más arriba: lo que hace que un hombre sea del siglo XX es (entre otras muchas cosas, claro) el hecho de que *“pueda”* ir en avión, aun cuando en toda su vida no ponga los pies en un avión, mientras que lo que hace que un hombre sea del siglo XVIII es el hecho de que pueda ir en diligencia, y no en avión. *“Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar”*²⁴⁴. El *“poder para optar”* lo lleva el hombre en sí (tanto el del siglo XVIII como el del siglo XX), pero el *“poder optar”* supone *“posibilidades posibilitantes”*²⁴⁵. Así, lo que se transmite en la tradición no es sólo *“un modo de estar en la realidad”*, como decíamos más arriba, sino

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 403.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 404.

²⁴² *Ibid.*, p. 406.

²⁴³ *Ibid.*, p. 411.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 412.

un modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc..²⁴⁶

Y es que las opciones concretas que se toman en el presente histórico no están desconectadas del elenco de posibilidades recibido de la tradición. La historia es, pues, esa actualización de posibilidades recibidas en la transmisión tradente. La historia está formada por todo aquello susceptible de transformarse en posibilidades históricas.

Puede entrar y entra todo lo que son recursos naturales, siempre que se conviertan en posibilidades históricas, todo lo que son instituciones sociales, todo lo que es cultura e ideología, todo el mundo de las relaciones económicas; entran asimismo las personas, los grupos sociales, las generaciones... Precisamente, lo formalmente histórico está en este concepto de posibilidades y de posibilitación, y no en unas determinadas cosas concretas²⁴⁷.

c) La historia como proceso creacional de capacidades

Pero ni Zubiri ni Ellacuría aceptan reducir lo histórico a la transmisión tradente, ni siquiera a la actualización de posibilidades, por mucho que no haya historia sin estos dos elementos. En la historia se produce también la “*cuasi-creación*”²⁴⁸ de algo que antes no existía, la “*producción*” de algo que no era. Se trata de una producción de capacidades, de tal modo que

se van creando posibilidades nuevas, que no eran tales ni germinal ni veladamente,²⁴⁹ pues no eran ni siquiera ‘posibles’ realmente. Pero, más aún, se van creando capacidades nuevas²⁵⁰.

Así, el hombre de hoy no sólo tiene “posibilidades” que el de siglos atrás no tenía, sino incluso “capacidades” que éste tampoco poseía.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 414-415. Ellacuría retoma palabras de Zubiri (Zubiri, X, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, p. 147).

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 419-420.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 439.

²⁴⁹ Las expresiones “germinalmente” y “veladamente” corresponden a dos corrientes de pensamiento. Un cierto positivismo científico presenta la historia como una “germinación de virtualidades”, como una “maduración de lo que el hombre ya era germinalmente desde siempre” (I·R·H, p. 421), y el idealismo hegeliano presenta la historia como “desvelación del poder humano”, una desvelación que se produce en un despliegue del Espíritu (I·R·H, p. 423).

²⁵⁰ I·R·H, p. 437.

Esto lleva a Ellacuría a determinar la realidad de lo histórico englobando estos tres momentos que hemos presentado, y una vez más lo hace citando a Zubiri:

La realidad de la historia consiste en ser actualización procesual de las posibilidades actuales de la nuda realidad: es realidad procesual de actualización. Es real porque lo es la actualización y porque es actualización de una posibilidad. Es historia porque esta actualización es procesual. La inclusión histórica es la inclusión de la posible actualidad en la nuda realidad. Ser históricamente real consiste en ser actualización procesual de posibilidades; la constitución procesual de esta posibilidad en cuanto tal es la capacitación. Su realización es un suceso. Ahora podemos decir: suceso es actualización procesual de lo posible. El proceso de capacitación es así un proceso de posibilitación, y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos²⁵¹.

Ellacuría insiste que no se trata de un proceso cerrado, acabado, sino abierto, ya que no le son dadas de una vez por todas las posibilidades, sino que éstas se van actualizando, y a lo largo del proceso se van produciendo nuevas posibilidades y hasta capacidades.

d) La unidad

La historia tiene una unidad que se enmarca en la unidad de lo real. Se trata, pues, de una estructura dinámica en la que intervienen lo material, lo temporal, lo personal, lo social. Ellacuría define la historia brevemente como “*todo lo que ‘sucede’*”,²⁵² sabiendo que en el suceso intervienen factores naturales, personales, sociales y culturales. En la filosofía zubiriana y ellacuriana no es posible encontrar dualidades en la historia. Sólo cabe la pluralidad estructurada, una pluralidad que va desde lo estrictamente natural hasta lo personal, pasando por lo biológico, lo psíquico, lo social, lo económico, lo cultural, lo ideológico y lo político²⁵³. Por “unidad de la historia” no se entiende “un solo recorrido universal de sucesos humanos”, por mucho que en un cierto nivel de realidad todo lo humano esté articulado: sería forzar las cosas afirmar que la historia de los pueblos precolombinos estaba relacionada con la de los europeos antes de 1492, aun cuando existiera la unidad filética común a la especie humana. Por “unidad de la historia” hay que entender que todas las notas de lo humano están de algún

²⁵¹ *Ibid.*, p. 438. Ellacuría toma el texto de Zubiri: “La dimensión histórica del ser humano”, *Op. cit.*, p. 163.

²⁵² *Ibid.*, p. 446.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 450ss.

modo relacionadas en un recorrido de sucesos determinado. En la historia de una persona, de una familia, de una nación, no se pueden encontrar historias separadas una de la otra, sino que se encuentra una pluralidad de recorridos históricos y de niveles de lo histórico estructurados en una unidad, que agrupamos bajo el concepto de “historia”. No hay que olvidar que en esta filosofía, es primero la esencia histórica del hombre, y luego la historia, tal como ya hemos dicho: el hombre no es un ente histórico porque exista en la historia, sino que hay historia porque el hombre es un ente histórico. La “historia” es el concepto unitario en el que queda englobada la realidad propiamente humana, esa realidad en la que se dan todos los niveles de lo real y que es esencialmente abierta.

3. FUNCIÓN LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA

Se puede decir que la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad. Se ha supuesto que es tarea de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; se ha admitido también que ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos. A lo largo de los siglos, desde los presocráticos hasta los hombres de la ilustración, pasando por todas las formas *críticas* de pensar, en realidad se ha dado a la razón, y a la razón filosófica en particular, grandes prerrogativas en función de la libertad²³⁴.

Así empieza Ellacuría su importante artículo “Función liberadora de la filosofía”, con el que se acerca más al contexto latinoamericano y se separa algo de la sombra de su maestro Zubiri. Nos vamos aproximando hacia el Ellacuría maduro, hacia el pensador que no se limita a ser un analista de los escritos de Zubiri, sino que intenta dar respuesta a interrogantes políticos de su país, de su continente, y no lo hace dejando de lado la filosofía, sino tomándola como universo de discurso y como base de fundamentación de su reflexión política y teológica.

Ellacuría defiende que el ejercicio del filosofar es en sí mismo liberador. No habla de una “filosofía de la liberación” -expresión que sí utilizó-, sino de la “función liberadora de la filosofía”, de toda filosofía sería, del filosofar como tal. Más arriba ya hemos mostrado que Ellacuría no habla de “una filosofía que tenga como objeto la realidad histórica”, sino de “la filosofía, que tiene como objeto la realidad histórica”, esto es, la realidad, y la realidad histórica como plenitud de lo real.

²³⁴ Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *EP*, I, p. 93.

Ellacuría sabe que las filosofías no siempre han contribuido históricamente a liberar al hombre.

Ha habido también ejercicios pseudo-filosóficos de la razón para acallar opiniones divergentes o para mantener un determinado orden establecido; es decir, la filosofía ha jugado también, sobre todo en el caso de los epígonos, pero no sólo de ellos, una función dogmática y aun tiránica que ha impedido el libre juego del pensamiento y, lo que es peor, la libre determinación de los hombres y de los pueblos²⁵⁵.

Igualmente, Ellacuría, aludiendo implícitamente a los pensadores marxistas, recuerda que

hay quienes aseguran que la filosofía no hace sino reflejar el orden institucional y la infraestructura económica, respecto de los cuales no tendría sino una relativa autonomía y una capacidad menor de reacción²⁵⁶.

Pero estas constataciones históricas no le desvían de su convicción acerca del nervio liberador de la filosofía. ¿Estamos acaso ante una especie de neosocratismo, en el que se afirma que el sujeto que reflexiona buscando la verdad alcanza la libertad, aquella que le permitió a Sócrates no temer la muerte? Más bien Ellacuría orienta la reflexión de otro modo. Veámoslo.

Ellacuría parte de la constatación de la miseria socioeconómica de los países de América Latina y de la represión política que se sufre. Frente a esta situación de injusticia hay ya movimientos de liberación. ¿Puede permanecer la filosofía ajena a estos movimientos? Ellacuría defiende que la reflexión filosófica puede ser elaborada desde esta realidad latinoamericana, desde esta llamada a la libertad, y está convencido de que la filosofía, haciendo tal cosa, no será infiel a sí misma, sino al revés, recuperará lo que más la caracteriza: liberar al sujeto que busca la verdad. Y aquí sí entronca con el maestro de Platón. De hecho, Ellacuría tiene varios escritos de juventud en los que estudia y admira el filosofar de los presocráticos y del mismo Sócrates. Refiriéndose a los presocráticos escribe en 1956 que:

nos encontramos ante una necesidad vital de profundo carácter intelectual: necesidad vital, porque es todo el hombre quien se siente impelido por una inquietud que le

²⁵⁵ *Ibid.*

desasosiega y le urge por entero; de carácter intelectual, porque trata de formular ideológica y sistemáticamente una concepción del mundo, porque trata de investigar intelectualmente las cosas como son, de tener dentro claro lo que fuera está escondido, lo que a los demás se les ofrece superficial y oscuro²³⁷.

La admiración de Ellacuría por los presocráticos le llevará a llamarles “*primeros héroes y mártires del pensamiento*”, para añadir a continuación que ellos,

después de morir a toda banalidad y apariencia en ese potro felicísimo escondido en el hondón de la vida humana, murieron también en el destierro o en el suplicio por sostener el derecho a pensar auténtica, rigurosa y profundamente la verdad última del ser y de la acción humana²³⁸.

3.1. *Función de criticidad y función de fundamentalidad*

Para Ellacuría, toda filosofía sería tiene una función crítica, una función fundamentante y una función creadora.

La función crítica de la filosofía está orientada, en primer lugar, a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social, (...) admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales²³⁹.

Ellacuría no defiende que toda ideología, en cuanto tal, sea sospechosa y deba ser desenmascarada, pues para él “*la ideología es (...) algo necesario y (...) muy importante en la determinación de la vida social, de la vida comunitaria y de la vida personal*”²⁴⁰. Él reconoce que a menudo se utiliza lo ideológico para ocultar o justificar injusticias flagrantes. Es lo que él denomina “ideologización”:

la ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Ellacuría, I., “El despertar de la filosofía (I)”, *Cultura* 11 (1956), pp. 14-15.

²³⁸ *Ibid.*, p. 28.

²³⁹ “Función liberadora de la filosofía”, *I:P*, I, p. 95.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

apariciencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc²⁶¹.

Es frente a esta ideologización que oculta la verdad de la realidad frente a la que debe actuar la función liberadora de la filosofía a través de su crítica²⁶². La criticidad consiste en el desenmascaramiento de los engaños ideológicos, de las injusticias con apariencia de justicia. Ellacuría recuerda que

toda filosofía nueva ha surgido por insatisfacción del filósofo o de la escuela filosófica con todo o casi todo lo que ha antecedido en el terreno filosófico. Los grandes filósofos han sido siempre unos grandes inconformes con el pensamiento recibido, y no sólo están preparados mentalmente para grandes gigantomaquias, sino que su talante mismo es esencialmente crítico y está preparado para distinguir la verdad de sus apariencias, lo probado de lo no probado, etc²⁶³.

La filosofía tiene también una función de fundamentalidad, esto es, de búsqueda de fundamentos, que contribuirá a descubrir la “*des-fundamentación*” de las ideologizaciones:

La discusión epistemológica y metafísica de los fundamentos prepara el filosofar para desempeñar una labor oportuna y eficaz frente a los distintos planteamientos ideologizados,²⁶⁴

lo que supone un complemento indispensable de la función de criticidad, hasta el punto de que en algunos momentos Ellacuría parece incluir la función de fundamentalidad en la función de criticidad.

3.2. *Función creadora*

Ellacuría ve también una función creadora en la filosofía -además de la función crítica-, que le permite (a la filosofía) dedicarse a algo más que a destruir o a desenmascarar, aun sabiendo que la función crítica no es sólo destructiva. La función creadora de la filosofía consiste en el trabajo de reflexión de un

²⁶¹ *Ibid.*, p. 99.

²⁶² Nótese que hemos escrito: “verdad”, “realidad”, “función liberadora de la filosofía”. Se trata de tres conceptos (verdad, realidad, liberación) que encontraremos a menudo en la reflexión política de Ellacuría, sobre todo los dos últimos, y que no están desconectados uno del otro.

²⁶³ “Función liberadora de la filosofía”, *EP*, I, p. 100.

sujeto frente a la realidad “*para iluminarla, interpretarla y transformarla*”²⁶⁵. Nótese la tríada que utiliza Ellacuría: iluminar, interpretar, transformar.

Esta función liberadora de la filosofía, con su triple vertiente crítica, fundamentante y creadora, no se desarrolla igual en todas las latitudes o en todas las épocas, tal como hemos señalado más arriba al indicar que Ellacuría no era simplemente un neosocrático.

La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el a dónde de la liberación²⁶⁶.

La función liberadora de la filosofía se enmarca en las necesidades de liberación de cada cultura y época histórica. Con ello, la filosofía no se vende a un proyecto histórico, sino que se autodesarrolla en el tiempo y el espacio. Ellacuría hace entroncar la función liberadora de la filosofía con la praxis de liberación latinoamericana:

La realidad actual de América Latina (...) nos lleva a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una praxis de liberación eficaz, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella²⁶⁷.

La filosofía se sitúa en una praxis. Ya han aparecido los términos “liberación”, “praxis”, y la preposición “en”. Ellacuría ve la necesidad de situarse en una praxis de liberación, puesto que

el error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir a la liberación por sí solos; según algunos de ellos, podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora, y la filosofía podría, de hecho, liberar sin entroncar con una praxis social liberadora²⁶⁸.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

De ahí la importancia del “desde dónde” y del “hacia dónde” de la reflexión filosófica. No basta con una lógica rigurosa o con una coherencia en las argumentaciones: la filosofía ejercerá efectivamente su función liberadora (crítica y fundante) si se sitúa en el *locus* adecuado y si se orienta en el sentido de las praxis liberadoras de su tiempo. La filosofía se sumerge en la praxis, no para desaparecer en ella, sino para constituirse en su momento teórico.

La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto, tal como antes lo entendimos. Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado...²⁶⁹

Ellacuría no sueña con un gobierno de filósofos al estilo de Platón, sino que para él

la filosofía sigue siendo una tarea predominantemente teórica, que requiere una capacidad y una preparación peculiares, no sustituibles por ningún compromiso voluntarista ni con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social, en los momentos más preñados de realidad. Por eso, junto a la presencia y a la participación debe darse también la distancia crítica de la praxis dominante, aunque ésta sea correcta en lo fundamental. El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social, y eso no significa que haya que guardar distancias entre la reflexión filosófica y la praxis, sino que es tan sólo la constatación de que ni las mejores acciones alcanzan de un golpe su propio telos y, probablemente, se estancan o desvían mucho antes de haberse aproximado a él²⁷⁰.

En los procesos históricos de liberación hay un sujeto de esa liberación, aquel que pasa de la opresión a la libertad. La filosofía, para desarrollar su función liberadora, ha de aproximarse a ese sujeto histórico, y “desde él” elaborar en libertad su reflexión acerca de la totalidad de lo real. Ellacuría llega incluso a hablar de una “filosofía cristiana”, que sería aquella que se introdujera en un proceso común al de la búsqueda del Reino de Dios, aun cuando esta no fuera la formulación propia de la filosofía:

Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede, en su autonomía, ponerse en el mismo camino por el que

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

marcha el trabajo en favor del reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico²⁷¹.

4. LA PRAXIS HISTÓRICA

En *Filosofía de la Realidad Histórica*, que representa el esbozo de esta filosofía de la liberación, se analizan las distintas estructuras y dinamisismos que componen la realidad histórica. Tras este análisis, Ellacuría llega a la conclusión que la historia es la liberación de algo nuevo subtendido dinámicamente por todo lo anterior. Esta liberación tiene como eje la praxis, que define adecuadamente el dinamismo histórico y el carácter formal de la historia. Por praxis entiende

la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica²⁷² o como la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación²⁷³.

Por su carácter transformador, la praxis es el ámbito donde más claramente se realiza la imbricación o interacción entre hombre y mundo y donde se posibilita la creación o liberación progresiva del plus de realidad que se va produciendo en la realidad histórica, a través del dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación.

En este sentido, la praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad y, por lo tanto, en conexión esencial con los otros dinamisismos reales, los cuales “son supuestos de la praxis, pero no la praxis misma”²⁷⁴.

En la contraposición que Aristóteles hacía entre praxis y *poiesis*, suponía que el hombre puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro que sí, es decir, que puede crearse sin crear. Para Ellacuría esto no es así.

Sólo el hombre “realiza” formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis²⁷⁵.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 113.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁷² Ellacuría, I., “Función Liberadora de la filosofía” (en adelante citaremos este escrito con las iniciales F.L.F.), p. 110.

²⁷³ F.L.F., p. 111.

²⁷⁴ F.R.I., p. 594.

Desde esta perspectiva, se comprende que no todo hacer es praxis en el sentido estricto del término,

sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este “más” es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella²⁷⁶.

De esta manera la praxis queda caracterizada con una densidad metafísica enorme, por cuanto en ella no sólo está en juego el destino de la humanidad y de los diversos grupos humanos, e incluso el de la historia misma, sino, más radicalmente, la realización misma de la realidad en tanto que realidad, es decir, su constitución transcendental. La gravedad de este hecho estriba en que por el mismo carácter de la praxis, sobre el eje del dinamismo de posibilitación y capacitación, aquello no está predeterminado ni asegurado de antemano. Ello plantea el problema de cuál sea la praxis histórica adecuada, en cada momento del proceso histórico, para posibilitarlo y realizarlo.

El proceso histórico pasa por momentos muy distintos y cobra características muy distintas. Por ello, la determinación de la praxis histórica adecuada hace necesario preguntarse en cada caso “cuál es la índole de ese proceso, qué juicio merece, en qué etapa está y cómo se puede colaborar a su marcha”²⁷⁷. Esto requiere de una explicación racional y científica, tratando de superar las apanencias, prejuicios ideológicos o emotividades subjetivas.

El supuesto de este momento metodológico es que el “desarrollo” o “progreso” en la historia no está últimamente originado ni garantizado por un presunto macrosujeto, llámese Espíritu Absoluto (Hegel) o Materia (Engels). La historia no es el desarrollo necesario por actualización de potencialidades contenidas ya al principio por un Sujeto o Substancia universal, siguiendo el esquema aristotélico de acto-potencia. Siguiendo a Zubiri, Ellacuría piensa la historia desde el concepto de posibilidad, que se refiere a una praxis humana (expresión redundante) irreductible a sujetos o instancias externas a ella y fundada en la inteligencia sentiente:

En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deviniente, que hasta la aparición del primer animal

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Ellacuría, I., “Ética Fundamental” (en adelante citaremos este escrito con las iniciales E1), p. 12.

inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental²⁷⁸.

Hay aquí una concepción de la realidad y la historia que critica y supera los planteamientos de la modernidad sobre la historia, basados en un “desarrollismo” unilineal y eurocéntrico, que ubica a todos los países en una única e imaginaria línea temporal de desarrollo en cuya vanguardia se encontraría a las naciones europeas.

Si la concepción de Ellacuría se puede calificar, por tanto, de posmoderna, sin embargo, no cae en el posmodernismo de reacción (Lyotard). El posmodernismo de reacción es aquél que deconstruye la modernidad pero elogia y legitima el actual *status quo*. Frente a este posmodernismo, estaría el transmodernismo de resistencia que si bien deconstruye la modernidad, se opone al *status quo* y busca su transformación²⁷⁹.

Si bien en la historia se presentan una serie de rupturas y tragedias que hacen dudar de su racionalidad y de la posibilidad de liberación de la humanidad, a la vez que han aparecido fenómenos nuevos que requieren ser repensados, el problema que se le presenta a la posmodernidad de resistencia frente a la de la reacción, es cómo mantener la crítica, como preservar no sólo la vida sino la voluntad de emancipación a pesar de todo lo que ha ocurrido. Y en este punto, el pensamiento de Zubiri-Ellacuría tiene muchas potencialidades sobre todo desde la perspectiva del mundo periférico, donde los objetivos emancipatorios de la ilustración aparecen aun dotados, por vía negativa, de toda su gravedad y vigencia.

Ya hemos visto la importancia metafísica de primer orden que Ellacuría le concede a la praxis histórica; por ella se posibilita - por liberación - la creación del plus de realidad en el nivel cualitativo metafísico de la realidad histórica.

En este sentido, la praxis es liberación creadora o creación liberadora de realidad. Pero, aunque esto se pueda sostener y justificar filosóficamente, es decir, que el dinamismo de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización por un proceso de liberación, no se puede negar que

²⁷⁸ FRII, p. 596.

la historia actual presenta rupturas y contradicciones que han convertido la realidad histórica en una realidad alienante y opresora, marcada por situaciones de no-libertad y no-verdad.

Esto es más evidente hoy en América Latina y la mayor parte del Sur. De hecho, los pueblos de esta zona del planeta están urgiendo procesos de liberación que les permita ampliar su horizonte de posibilidades de humanización desde la situación concreta en la que se encuentran.

Para Ellacuría, pues, la historia es un proceso creativo siempre abierto y no predeterminado a un fin específico:

El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades (...) y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica²⁸⁰.

Este proceso creacional de la historia no es, sin embargo, un proceso estrictamente creativo. No lo es, en primer lugar, porque el proceso creacional es un proceso histórico donde unas posibilidades sólo pueden venir después de otras muy precisas, y donde las posibilidades han de ser posibilidades reales y no puramente fantaseadas. La distinción que establece Zubiri entre futuro y futurible esclarece esta cuestión. Futuro es aquello con que se puede contar porque es posibilidad real y presente, mientras que futurible es aquello que se puede “fantasear” como posible y deseable, pero para lo cual no existen las condiciones objetivas ni subjetivas para serlo. Estas posibilidades reales, por otro lado, no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que en cada momento pueden dar de sí las capacidades. Además hay que tener en cuenta que las posibilidades son siempre posibilidades dentro de un sistema de posibilidades. El cambio de un sistema de posibilidades no sólo es difícil, sino que también supone el apoyo en otro sistema, que no permite cualquier cambio sistemático.

En este sentido, “toda posibilidad real lo es desde una realidad y para una realidad que como proceso tiene sus propias condiciones y su propia gradualidad procesual”²⁸¹. Las posibilidades puramente imaginadas pueden acelerar o retardar el proceso pero no son reales si no son integrables en un preciso momento del proceso.

²⁷⁹ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

²⁸⁰ FRII, p. 561.

²⁸¹ Ellacuría, I., “El Problema del Sujeto de la Historia” (en adelante citaremos este escrito con las iniciales SH), p. 28.

Si bien la posibilidad histórica es aquello que puede ocurrir en la historia por anticipación y opción humana, no es algo que se haya de quedar en un proyecto ideal puramente utópico, “sino de algo que aunque sea real procesualmente tiene que incorporarse a lo que ocurra en la historia”²⁸².

En segundo lugar, el carácter sistemático del dar de sí no permite cualquier juego. El mismo carácter estructural dinámico de la realidad nos hace patente que, incluso, el dar de sí de la realidad puede ser frenado y que se dé depende en alguna medida de la configuración en que se esté.

En tercer lugar, no se puede desconocer “el riesgo constitutivo”, propio del proceso creacional de la realidad histórica, que consiste justamente en el carácter ambivalente del proceso de capacitación. Los poderes y la capacitación lograda por la humanidad pueden ser utilizados para destruir o construir, para humanizar o deshumanizar. El momento actual de la historia hace esto más evidente.

No se puede negar que la humanidad de hoy es más poderosa y que está más capacitada de lo que estaba la humanidad de hace veinte siglos, pero ello no se ha traducido en una verdadera humanización y personalización. Desde la situación histórica actual, incluso se puede cuestionar de si los poderes desarrollados son los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse o si las historias particulares de los pueblos no han seguido rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que los han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento. Dada la injusta estructuración mundial, es probable que sólo vayan a subsistir y prosperar “aquellos poderes y aquellos sujetos del poder que sean efectivamente los más “poderosos”²⁸³. Pero la equiparación de los poderosos y triunfantes con los “mejores” es una ideologización, máxime cuando se ven los gravísimos costos sociales que implica el “desarrollo” de poderes “en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de lanza del avance histórico”²⁸⁴.

En conclusión, si bien el proceso creacional de capacidades no es total y absoluto, por cuanto el hombre en su proceso creador se tiene que apoyar en su propia realidad y en la realidad de lo que lo rodea, lo cual le impone límites a su poder creativo, sin embargo, siempre es creador, “precisamente en esa línea de hacer, hasta cierto punto, sus propios poderes, su poder hacer”²⁸⁵.

²⁸² SII, p. 29.

²⁸³ I·RII, p. 563.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ I·RII, p. 561.

La historia, como lo plantea Zubiri, no es ni maduración de lo que ya estaba en germen ni desvelación de lo que todavía era oculto. Lo formalmente histórico es creado en una acción -es praxis- “que no sólo produce algo nuevo, algo no precontenido ni determinado, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad”²⁸⁶, la cual se constituye en el principio histórico de lo humanamente posible.

El horizonte de la historia -entendido como la limitación de la apertura trascendental de la inteligencia por el carácter radical de la situación en la que se encuentra- está abierto y cerrado por lo que son las posibilidades históricas. Su apertura, mayor o menor, es un desafío para el hombre mismo, para su praxis.

5. HISTORIA Y LIBERACIÓN

En consonancia con lo planteado anteriormente, el poder creativo del hombre en la historia está en estrecha relación con el grado de libertad que vaya alcanzando dentro del proceso histórico. Por libertad se entiende aquí la posibilidad que tiene el hombre

de estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre²⁸⁷.

En este sentido, libertad es autodeterminación de lo que quiere ser y de lo quiere hacer en razón de lo que quiere ser, cualesquiera que sean los estímulos o tendencias que acompañen este querer.

Libertad es, por tanto, “libertad” “de” la naturaleza, pero “en” y “desde” la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad “para” ser lo que se quiere ser²⁸⁸.

La libertad es, pues, una posibilidad real del hombre, que se apoya en su propia estructura de esencia abierta, pero su actualización es resultado de un proceso de liberación. Las acciones libres son forma de liberación progresiva y resultados de un proceso de liberación.

Y es así porque la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *IRI I*, p. 350.

²⁸⁸ *Ibid.*

no puede hacerse cargo de la situación sino manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso²⁸⁹.

Por ello, la vida humana para irse haciendo humanamente necesita ir creando el ámbito de su libertad a través de un proceso de liberación:

A partir de una liberación de las necesidades naturales -lo cual no supone su anulación sino sólo su superación- y de los principios deshumanizadores del hombre, éste va a la conquista de una libertad cada vez mayor, una libertad para ser realmente lo que tiene que ser²⁹⁰.

Sin este proceso de liberación, el tiempo humano y la historia serían inconcebibles. Podrá discutirse hasta qué grado de libertad se llega y aun en qué pueda consistir formalmente la libertad,

pero el hecho es que a ella se adviene por un proceso de liberación y en ella se permanece por subtensión dinámica de los procesos que intervienen en la liberación. Por liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social²⁹¹.

Y, más radicalmente, la constitución trascendental de la realidad. Desde esta perspectiva, Ellacuría le concede a la categoría de liberación una carga metafísica de primer orden en cuanto lo que caracteriza el proceso entero de realización de la realidad es ser justamente un proceso de liberación.

La liberación es algo que le compete intrínsecamente al dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica, ya que por liberación han ido apareciendo nuevas formas de realidad: Las formas inferiores liberan formas superiores. Se trata de un estricto proceso de liberación porque en cada uno de sus pasos

aparece algo que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior no es sólo lo que es, sino

²⁸⁹ FRH, p. 418.

²⁹⁰ [1].

²⁹¹ FRH, p. 415.

que en su interno dinamismo crea un ámbito que le supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad²⁹².

En la culminación del proceso aparece la libertad, que posibilita el desgajamiento de la historia, la cual a su vez deberá ser liberada desde la naturaleza posibilitando la aparición de nuevas formas de realidad a través de la progresiva liberación integral de la humanidad.

La historia se presenta, desde esta perspectiva, “como el reino de la libertad en un proceso de liberación”²⁹³. Y aun cuando esta liberación no puede llevarse a cabo al margen de las necesidades y los condicionamientos naturales, la riqueza y la peculiaridad de lo histórico radica en la liberación progresiva de realidad que se va produciendo a través de la praxis humana, sobre la base del dinamismo de posibilitación y capacitación.

Asentado lo anterior, veamos las características que Ellacuría le asigna a la liberación:

a) En primer lugar, la liberación está orientada en función del proceso y el proyecto de posibilitar que los hombres sean actores y autores de su propio proceso histórico. Se trata de crear condiciones en las que, por su carácter, se exija que los hombres den más de sí, liberen todas sus potencialidades.

b) En segundo lugar, hay que insistir en que la liberación es un proceso.

Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que en lo histórico es un proceso de transformación, cuando no de revolución²⁹⁴.

La libertad personal, prescindiendo metodológicamente de su esencial componente intersubjetivo y aun social, no está dada de una vez por todas, sino que ha de conquistarse; esta conquista supone, negativamente, la liberación de todas aquellas ataduras, internas y externas, que disminuyen la fuerza de la libertad potencial, y positivamente, el fortalecimiento de la propia autonomía y autodeterminación configuradora, lo cual

²⁹² FRII, p. 419.

²⁹³ FRII, p. 530.

²⁹⁴ Ellacuría, I., “En torno al Concepto y a la Idea de Liberación”(en adelante citaremos este escrito con las iniciales E.C.I.), p. 98.

no supone la anulación de lo tendencial (...), ni el corte de relaciones con la presión del mundo exterior en todas sus formas, pero sí un cierto dominio sobre todo ello²⁹⁵.

Se trata de un proceso que no termina nunca, lo cual no implica que no se deba dar libertad a los hombres hasta que consigan su plena liberación, pero sí supone que no puede hablarse de libertad personal plena más que como resultado de un largo proceso de liberación. Si definimos la libertad, personal por una de sus características esenciales, la autodeterminación, se puede apreciar lo difícil que es hablar de libertad, por más que formalmente se proclame su vigencia o uno crea que ha elegido libremente.

Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico es un proceso de transformación y/o revolución. Tanto la libertad personal como la libertad histórica

sólo son tales efectivamente cuando se “puede” ser y hacer lo que se quiere -se debe o es permitido- ser y hacer²⁹⁶.

Por ello, ni en lo personal ni en lo histórico puede hablarse de libertad si no se dan condiciones materiales y objetivas para ella.

La libertad sin condiciones reales que la hagan realmente posible puede ser un ideal, pero no es una realidad, ya que sin las debidas y suficientes condiciones, no se puede ser ni hacer lo que se quiere²⁹⁷.

Pero, si además de no darse las condiciones reales para ejercitar la libertad, se da una dominación y opresión positiva, “de poco vale que se pregonen libertades y derechos individuales y sociales”²⁹⁸.

Las constituciones democráticas pueden proclamar toda suerte de libertades formales, pero de ellas sólo se pueden aprovechar quienes tienen las condiciones reales para hacerlas realidad.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Villacuría, I., “Utopía y Profetismo en América Latina” (en adelante citaremos este escrito con las iniciales UP), p. 161.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 99.

De ahí que una lucha auténtica por la libertad exige la transformación (revolucionaria o no) de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad socio política y económica de la mayor parte de un pueblo²⁹⁹.

La liberación de las estructuras injustas y la creación de nuevas estructuras, fomentadoras de la dignidad y la libertad se constituyen, por tanto, en camino esencial de la libertad,

de la libertad de los individuos dentro de su contexto nacional y libertad para los pueblos dentro de su contexto internacional³⁰⁰.

En la medida que la praxis histórica es no sólo “principio de realidad” sino también “principio de verdad”, la historización de las formulaciones teóricas y éticas es lo que muestra su grado de verdad y de realidad. En este sentido, los presuntos principios generales que pueden determinar la acción humana: el amor, la justicia, la libertad, etc., deben concretarse como procesos históricos.

Y sólo serán reales, si se realizan a partir de condiciones reales; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos debe ser, si no se ponen las condiciones reales e históricas para su realización efectiva³⁰¹.

La historización de la concepción liberal o del liberalismo muestra que la mera proclamación de las libertades civiles y derechos formales no basta para realizar la libertad; sobre todo cuando se da en un contexto donde la dominación de unos sobre otros se vuelve la condición de la libertad y la brecha entre los ricos y los pobres se va abriendo cada vez más, tanto en el ámbito nacional como internacional.

c) En tercer lugar, la liberación es no sólo un proceso, sino un proceso colectivo “tanto por razón de su sujeto activo como de su sujeto pasivo”³⁰². La concepción liberal de la libertad enfatiza en que ésta tiene por sujeto propio a cada uno de los individuos;

cada una de las personas es la que puede ser libre y la libertad sólo se predica formalmente de las personas individuales³⁰³.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ [1]:.

En el otro extremo, estaría la concepción totalitaria o colectivista donde el Estado o determinadas instancias colectivas serían el sujeto propio de la libertad,

porque sólo en sus manos estaría decidir sin ser sobredeterminado por otras instancias superiores³⁰⁴.

La liberación, tal y como la concibe Ellacuría, pretendería evitar este doble escollo: el no ser individualista, sin negar por ello la libertad individual, y el no ser colectivista, sin negar por ello o disminuir la libertad de los otros.

La condición de la libertad (...) no es la esclavitud de todos para que uno sea libre (despotismo oriental), ni la esclavitud de muchos para que unos pocos sean libres (democracia griega), sino la de que todos sean libres para que cada uno pueda serlo. Pero esta escala propuesta por Hegel no permite hablar de que el tercer estadio sea el verdadero, si no es en la medida de que se concrete esa libertad de todos como la liberación de las mayorías populares, que en su libertad colectiva liberan a la minoría de su libertad opresora, pero por ello mismo permanentemente amenazada³⁰⁵.

Esto lleva a plantear la vinculación de la liberación-libertad con los pobres y la pobreza como uno de los elementos esenciales del concepto de liberación. La libertad burguesa (la concepción liberal de la libertad) que se presenta como el paradigma de la libertad está fundada en la propiedad privada y en la riqueza;

sin el desequilibrio de unos pocos que tienen mucho y de unos muchos que tienen poco, apenas puede hablarse de libertad³⁰⁶.

Históricamente la libertad burguesa, que supuso la liberación de la aristocracia y de las monarquías absolutas, se concretizó sobre la opresión de grandes capas sociales, que sustentaban sin libertad el desarrollo de la clase burguesa. Esto hace necesario superar esta concepción de liberación-

³⁰² E:CI., p. 99.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ E:CI., p. 100.

libertad. “No hay libertad sin liberación”, pero ésta hace referencia esencial a los pobres y a la pobreza, en un mundo configurado históricamente por la injusticia.

“Mientras haya pobres, la liberación vendrá de los pobres. Cuando deje de haberlos porque ha sido superado mundialmente el estado de insatisfacción de las necesidades básicas y haya sido superada también la desigualdad injusta que supone y posibilita la opresión y la represión, se habrá llegado a una etapa superior”³⁰⁷,

no sólo de humanidad, sino también de realidad y de trascendencia, de revelación de lo que sea la realidad.

La referencia a los pobres como definitoria de la liberación, sitúa éste concepto en su perspectiva correcta. En primer lugar, no hay que identificar liberación con liberalización. Liberalización apunta a la libertad subjetiva e individual, en el marco de la ideología liberal-burguesa; en cambio, liberación hace referencia a un planteamiento más material e integral, “en definitiva, más realista y más universalista”³⁰⁸.

Desde esta perspectiva, la liberación supone: a) liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción asegurada no puede hablarse de vida humana; b) liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas que “atemorizan y aterrorizan al hombre (...) y que mantienen a los individuos y pueblos movidos más por el temor del castigo o el terror del aplastamiento que por el ofrecimiento de ideales y convicciones humanas”³⁰⁹; c) supuestas estas dos liberaciones, pero en simultaneidad con ellas, está la liberación tanto personal como colectiva de todo tipo de dependencias que impiden una autodeterminación plena. Estas dependencias quitan libertad cuando se interiorizan, pero el que provengan del interior no quita su carácter de anulación de libertad: es lo que deberá llamarse liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etc.); d) finalmente, está la liberación de sí mismo, “pero de sí mismo como realidad absolutamente absoluta, que no lo es, pero no de sí mismo como realidad relativamente absoluta que sí lo es”; y es que el peligro es llegar a la dependencia de algo que aparece como absoluto y que puede dar lugar a la idolatría; y en el caso de sí mismo, el centrismo propio de todo viviente, especialmente el del humano,

³⁰⁷ [C]., p. 101.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*

puede convertirse en auto-centrismo total, no sólo respecto de los demás hombres sino también de Dios, constituyéndose así en la forma más peligrosa de idolatría³¹⁰.

En su grado, todas estas formas de liberación son a la vez individuales, sociales e históricas, y superan el planteamiento de la pura liberalización individualista, “que sólo cobra su sentido real cuando está asegurado lo que debiera ser su fundamento, la liberación”³¹¹.

La liberalización parece que tiene como objetivo la libertad, pero pretende buscarla por un camino falso, donde “la libertad de unos pocos se identifica con la negación real de la misma para los demás”³¹², y donde se supone “que sólo el tener-más con referencia a tener-más-que-otros, es lo que posibilita el ser-más, el ser realmente libre”³¹³. El objetivo primario de la liberación es, en cambio, la justicia, la justicia de todos y para todos.

Entendiendo por justicia que cada uno sea, tenga y se le dé, no lo que se supone que ya es suyo porque lo posee, sino lo que le es debido por su condición de persona humana y de socio de una determinada comunidad y, en definitiva, miembro de la misma especie, a la que en su totalidad psico-orgánica corresponde regir las relaciones correctas dentro de ella misma y en relación con el mundo natural circundante³¹⁴.

Puede decirse que no hay justicia sin libertad, pero la recíproca es más verdadera aún: no hay libertad para todos sin justicia para todos. Esta interrelación justicia-libertad

debe ser conservada, pues sus dos extremos son sumos valores del hombre, pero su jerarquización no tanto como valores, sino como pasos de un proceso integral, hay que definirla con realismo en cada caso histórico³¹⁵.

La historia nos muestra que el camino para llegar a la justicia a través de la libertad liberal sólo ha tenido buenos resultados para los más fuertes, como individuos o como pueblos en su determinado momento, pero ha dejado sin libertad (liberación) a la mayoría de la humanidad. El camino de llegar a la libertad por la justicia ha dejado también mucho que desear en determinados países. Aquí se propone una liberación integral,

³¹⁰ E:CL., p. 102.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ E:CL., p. 100.

³¹⁴ E:CL., p. 102.

que al hacer la justicia no ponga impedimentos definitivos a la libertad y que al impulsar la libertad no ponga medios impiedientes de la justicia³¹⁶.

Este debe ser el camino que los pobres deben emprender para ir realizando históricamente el proyecto de liberación.

Sólo en esta fase en que por un proceso de liberación se hagan posibles la justicia y la libertad es cuando ésta podrá desplegarse en lo que tiene de participación en la vida divina en relación con los hombres.

La libertad creadora del hombre es una prolongación de la libertad creadora de Dios y tanto será más libre y creadora cuanto prolongue la acción de Dios en la línea del amor. "La creación libre por amor es el resultado en el hombre(...) de un proceso de liberación"³¹⁷. La posibilidad de esa libertad creadora y la llamada a ella están ya inscritas en la propia realidad humana,

no sólo por voluntad imperativa de Dios sino en cuanto esa propia realidad es ya la potencialidad real puesta por Dios en la comunicación hacia fuera de su propia vida personal (Zubiri)³¹⁸.

Pero esa posibilidad y esa realidad se realizan en un mundo donde es patente la realidad del mal, que también está radicado en la libertad humana y en la limitación congénita de su naturaleza. Pese al modo insuficiente de ser Dios que el hombre tiene, como ser limitado que es, posee, con todo, la posibilidad, no sólo de superar el mal,

sino de llegar a hacerse como Dios por donación del Dios mismo y no por un esfuerzo prometeico, en definitiva, idolátrico³¹⁹.

De esta manera, la liberación integral como actualización histórica de la libertad, tiene la doble vertiente de realización mundanal y de realización trascendente,

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ E.C.I., p. 103.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

donde aquélla es la objetivación en cada caso limitada de lo que pretende ser ésta como una mayor presencia del Dios siempre mayor³²⁰.

Sin embargo, la liberación, por su carácter técnico y material, tiene unas determinadas exigencias. La liberación necesita de mediaciones. Mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones de ella y para proponer soluciones conducentes a su superación. Mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación. Así, pues, mediaciones teóricas y prácticas, que pueden ser muy distintas según los diferentes estadios del desarrollo histórico. Pero entre estas mediaciones hay que optar. Es ilusorio pensar que hay mediaciones estrictamente neutrales,

pues aunque haya elementos de ellas que pudieran ser considerados como tales, el conjunto en el que se inscriben las hace tendenciales, cuando no tendenciosas³²¹.

Todas las mediaciones tienen su estructura y su dinámica propias, pero ello no las exime de un juicio moral en orden a la liberación.

Para realizar este juicio moral se debe tener en cuenta el criterio de la praxis y la historización, ubicándose en el lugar adecuado de discernimiento que son los pobres, las mayorías populares.

Para la liberación integral de la humanidad es bueno lo que vaya siendo bueno y más multiplicadoramente bueno en directo para las mayorías populares³²².

6. CONCLUSIÓN

De acuerdo a la visión de Ignacio Ellacuría una filosofía de la liberación debería tener las siguientes características:

La filosofía debe recuperar refleja y explícitamente el momento ético y político de toda filosofía, entendiéndolas desde su situación histórica propia y haciendo de ellas un punto esencial de su perspectiva y horizonte, de su lugar y de su opción, de su tarea tanto crítica como creadora, de su método, de sus temas y categorías, así como de su finalidad.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ E:CL, p. 104.

³²² E:CL, p. 105.

La filosofía debe entenderse a sí misma como un momento de una praxis global frente a la cual sólo tiene una relativa autonomía. Determinada y marcada por una situación de dominación deshumanizadora, la filosofía se pone refleja y explícitamente a favor de una praxis histórica liberadora.

La filosofía debe comprometerse éticamente no sólo a no contribuir activa o pasivamente a cualquier praxis de dominación, sino que positivamente debe plantearse el compromiso histórico de hacer lo más posible en favor de la liberación del pueblo latinoamericano y en esa tarea de otras formas históricas de humanidad, todo ello desde la especificidad filosófica elaborada rigurosa y creativamente.

Su opción ante la realidad que interpela es por una opción preferencial y solidaria por los pobres: los pueblos empobrecidos, las clases oprimidas, las razas discriminadas, las culturas olvidadas y distorsionadas. Es una opción por la contribución específica más adecuada a la praxis liberadora, en el concreto escenario de dominación externa e interna del continente latinoamericano. Su finalidad es abrir la praxis histórica, sin presuponer la apertura histórica.

La verdadera realización de la filosofía en su eticidad fundamental implica que tanto la filosofía como el filósofo se sitúen en aquel lugar sociohistórico que mejor permita la intelección de la realidad y la contribución a la praxis de liberación.

En América Latina el lugar histórico adecuado es el que tienen el sujeto paciente de la opresión y los sujetos potencial o incipientemente agentes de liberación, y también sus intereses y praxis liberadores.

En otras palabras, el llamado ético fundante del quehacer filosófico exige de la filosofía y del filósofo mismo, el situarse del lado del oprimido en los procesos históricos de dominación. Es el no-ser del oprimido y reprimido quien determina el lugar adecuado desde donde se nos manifiesta la verdad de la realidad.

La tarea crítica de la filosofía parte del juicio ético que califica la praxis dominante como una praxis deshumanizadora de dominación. Esto le lleva a la negación crítica de esta situación de extrema pobreza e injusticia.

Como la praxis histórica no es sólo económica, política, científica, social, sino también ideológica, la filosofía no puede cumplir su dimensión ética si no entra en la lucha ideológica. La lucha ideológica no es el primer momento lógico, pero sí en su elaboración sistemática.

Esta prioridad no puede quedar dentro de los límites del horizonte del pensamiento dominante. Tiene que reubicarlo en otro horizonte en el que se haga evidente su falsedad encubridora y misticadora.

La pregunta de por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero se convierte así en una pregunta fundamental cuya respuesta no puede darse con explicaciones meramente sociológicas o psicológicas, sino que deben ser filosóficas y aún, en su ultimidad, metafísicas.

Si el aspecto crítico es posible por una actitud ética de protesta contra la nada que se le hace presente en la realidad deficiente, el aspecto creador de la filosofía le es posible como superación de la nada desde la realidad idealmente aprehendida como negación de la negación, de lo que es “privativamente” nada, y en seguimiento de una praxis que en algunos momentos avanza en la negación de determinados aspectos de la realidad histórica.

De esta manera la filosofía de la liberación se entiende así misma como un momento teórico específico de una praxis histórica frente a la cual hay que tomar una posición crítica desideologizadora y una posición creadora que sea parte de un saber como momento estructural de la praxis y de la estructura total que se busca.

La filosofía latinoamericana, para ser ética, debe incorporarse al proyecto histórico global del continente, proyecto de liberación (liberación “de” y liberación “para”), manteniendo sus servicios específicos a las otras actividades que impulsan el mismo proyecto, y promoviendo la trascendencia que ocupan en la historia la vida y la verdad.

El aporte de la filosofía de la liberación no se reduce a su función crítica y desideologizadora, sino que debe ir logrando un nuevo discurso filosófico, que en vez de encubrir y/o deformar la realidad, la descubre tanto en lo que tiene de negativo como en lo que tiene de positivo.

Ya el enfrentamiento crítico con las realidades negativas y las ideologías que las justifican apunta a un momento creativo, en cuanto la crítica se hace desde un horizonte de afirmación y de

esperanza (utopía), además de las realidades incipientemente positivas que puedan irse dando más inmediatamente.

Así mismo quedan replanteados en nuevos términos, al interior del discurso metafísico, el sentido de lo último y la relación “pensar-ser” por medio de una interacción entre lo metafísico y las realidades opresivas y superadoras de la opresión. Desde allí la reflexión filosófica irá proyectando una teoría crítica de la inteligencia y del saber humano, una antropología, una teoría general de la realidad y una reflexión filosófica de lo trascendente, que expliquen y critiquen, acompañen y orienten, provoquen y animen la praxis de liberación.

RECAPITULACIÓN

Hemos llegado al final del trabajo. Queremos recapitular en pocas páginas las conclusiones que se extraen de nuestro estudio. Obviamente, no las vamos a demostrar ya que eso es lo que hemos hecho a lo largo de los cinco capítulos del trabajo, sino que tan sólo las vamos a enunciar de la manera más sintética posible. No nos limitaremos a reformular las conclusiones que se sitúan al final de cada capítulo, sino que vamos a recapitular de algún modo el conjunto del trabajo, desde la exposición de la propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría con su dimensión ética y política.

En su *Filosofía de la realidad histórica* Ellacuría nos revelaba por primera vez la coherencia y sistematicidad de todo su esfuerzo filosófico maduro, que comenzó a gestarse desde 1965, cuando terminó y defendió su tesis doctoral. Dicha tesis, desarrollada en torno al concepto zubiriano de esencia, se convertirá en el punto de partida del esfuerzo filosófico que Ellacuría desplegará en las décadas siguientes y cuya expresión máxima lo constituye precisamente el texto mencionado sobre filosofía de la historia.

De hecho se puede afirmar que la producción filosófica ellacuriana, específicamente la que arranca desde mediados de la década de los sesenta, encuentra su unidad y su sentido en el intento de Ellacuría por constituir una filosofía de la liberación latinoamericana sobre la base de la filosofía zubiriana. En consecuencia, no estamos ante una serie de trabajos filosóficos ocasionales, sino ante un pensamiento filosófico coherente y con pretensiones sistemáticas, resultado de un proyecto intelectual propio que buscaba interpretar el pensamiento de Zubiri para ponerlo al servicio de las necesidades de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo en general.

A continuación destacaremos aquellos elementos que nos permitan sistematizar su proyecto de filosofía de liberación. Para ello trataremos de responder, a la luz del estudio que hemos realizado, a tres puntos fundamentales: la forma como deriva de la metafísica zubiriana su proyecto filosófico de liberación, lo propio y original de la filosofía ellacuriana y, finalmente, el aporte específico de su filosofía dentro de las principales corrientes de la filosofía de la liberación latinoamericana.

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

Ellacuría encuentra en la filosofía de Zubiri una respuesta decisiva a su búsqueda juvenil de una filosofía que fundamente la totalidad de la realidad como siendo, a la vez, naturaleza e historia, pero

determinada en última instancia por su radical apertura, dinamicidad e historicidad. Como lo señalamos en el capítulo tercero, en su etapa juvenil (1954-1962) la filosofía de Ellacuría se caracteriza principalmente por construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado, a través de la síntesis de la Escolástica y el raciovitalismo de Ortega y Gasset. En este esfuerzo se encuentran las raíces de su filosofía madura, así como los temas e intereses filosóficos que estarán a la base de su búsqueda filosófica posterior y que lo llevarán a asumir la filosofía de Zubiri como base de su reflexión filosófica. Entre ellos se encuentran: la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la realidad y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad.

Ellacuría descubre en la filosofía zubiriana las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber realizado dos desviaciones fundamentales: la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. Por logificación de la inteligencia Ellacuría entiende aquella consideración de la inteligencia por la cual se la concibe formalmente como la facultad de la afirmación, de tal manera que ni la realidad ni el ser de las cosas les serían accesibles al ser humano sino en esa modalidad de la inteligencia caracterizada por el logos y la razón. Se piensa que “la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad”.³²³ Por entificación de la realidad Ellacuría se refiere a aquella consideración que postula que es el ente (o el ser) aquello que primariamente concibe el ser humano y que es aquello en que últimamente se resuelven todos los conceptos y categorías que éste forja. “Desde Parménides para acá, el ente y el ser han desplazado en la filosofía a la realidad y con ello la filosofía ha dejado de ser lo que debe y los hombres, intelectuales o no, son desviados de las exigencias de la realidad a las posibles ilusiones del ser, cuando el ser no se muestra radicado en la realidad”³²⁴.

Ellacuría interpreta la obra zubiriana como una crítica total contra estas dos desviaciones y como un esfuerzo, por tanto, por des-logificar la inteligencia y des-entificar la realidad mediante la propuesta de nueva teoría de la realidad, expuesta en lo fundamental en *Sobre la esencia*, y una nueva teoría de la inteligencia, desarrollada en la trilogía de la *Inteligencia sentiente*. Para Ellacuría estas dos obras representan el entramado fundamental de la filosofía zubiriana y en las que se encuentra el núcleo de su pensamiento definitivo.

³²³ *Ibid.*, p. 636.

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

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

Ellacuría está interesado sobre todo en el horizonte en el que se mueve la filosofía zubiriana. Para el mundo griego el horizonte en el que se encuadra la filosofía es, en última instancia, el de dar razón de la movilidad y del cambio. Dentro de ese horizonte amplio, la filosofía puede tener objetos variados: el ser, el ente, la substancia, la idea, la esencia, etc. Por otra parte, el horizonte de la filosofía posthelénica cristiana tiene como horizonte la tarea de explicar la nihilidad (¿Por qué hay algo y no más bien nada?, en palabras de S. Agustín). Este horizonte cristiano abarca, según Zubiri, desde Agustín hasta Hegel, y es un horizonte ontoteológico. Dentro de este horizonte, las filosofías abandonan el escudriñamiento de la realidad natural para afirmar la racionalidad subjetiva. Mientras el horizonte griego se define por una racionalidad radicada en la cosa misma, en el horizonte cristiano la racionalidad pertenece al sujeto (y en última instancia al sujeto absoluto, Dios) y, por tanto, el mundo es producto del *logos*, algo puesto por la misma razón¹²⁴. En Zubiri la racionalidad (el *logos*) pasa a ser secundaria, pues está fundada en un ámbito más radical en el que están coactualizadas la inteligencia y la realidad, que es el ámbito de la actividad sentiente del animal humano (la *praxis*), previo a todo acto cognitivo o de conciencia, o a cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 637.

¹²⁵ Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, pp. 248 ss. Dentro del horizonte de la creación, en el horizonte de la nihilidad, "Hegel va orientar el problema de la verdad hacia el problema de la razón. Mientras que la verdad en Descartes quedó orientada hacia la evidencia, en Leibniz hacia la unidad y en Kant hacia la objetualidad, Hegel va orientar el problema de la verdad del todo hacia la razón. Por tanto, lo absoluto revierte sobre la verdad y la verdad revierte sobre la razón. Lo que Hegel quiere aprehender es el todo en su verdad racional; y esta aprehensión del todo en su verdad racional constituye el problema entero de su filosofía" (p. 248).

Dentro de este horizonte de la praxis, la aportación de Zubiri, según Ellacuría, es haber conquistado la categoría de realidad como dimensión transcendental de todas las cosas, plasmándola en una metafísica intramundana, desarrollada en lo fundamental en *Sobre la esencia*, aunque no sólo en ella. “Frente a los distintos procesos de entificación de la realidad, Zubiri insiste enérgicamente en la necesidad de dar toda la primariedad y principalidad filosófica a la realidad misma en el doble sentido de que la realidad es lo último y más abarcante y de que todo lo demás (ser, existencia, sentido, etc.) surge en y desde la realidad”³²⁶.

Esto que puede parecer trivial es desarrollado por Zubiri en abierta confrontación con la filosofía tradicional, en especial con la filosofía moderna que arranca con Descartes, caracterizada por la sustantivación del sujeto racional, de la conciencia como fundamento del desarrollo humano. La idea de filosofía que propone Zubiri a lo largo de toda su obra no sólo quiere distanciarse de la positivización y el pragmatismo, sino especialmente del racionalismo o logocentrismo que ha guiado la filosofía a lo largo de toda la modernidad, y el cual es consecuencia de una idea errónea de la inteligencia humana, de la idea de inteligencia como *logos*, en la que la inteligencia y la sensibilidad quedan escindidas y la realidad rota en un mundo sensible y un mundo suprasensible.

En la visión zubiriana, el sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión de realidad³²⁷. No se trata de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática. Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección. La tesis escolástica de que no hay nada en el intelecto que no haya empezado en los sentidos, es para Zubiri radicalmente falsa, porque supone una dualidad entre sentir e inteligir. Lo que hay en realidad es un único acto, un solo proceso unitario que Zubiri denomina aprehensión sentiente de realidad.

Dicho de una manera llamativa y metafórica, Zubiri ha escrito que la retina está inmersa en la inteligencia y que la inteligencia está inmersa en la retina; todo el sistema visual está inmerso en la inteligencia y la inteligencia está inmersa en el sistema visual, de modo que todo lo que afecta a éste afecta aquélla también (...). Pero lo afecta porque forma una sola estructura y no porque uno “influya” sobre el otro, manteniendo la dualidad de actos y la dualidad de estructuras.

³²⁶ SRI, p. 647.

³²⁷ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente* (en adelante citaremos esta obra con las iniciales IS), Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1981, pp. 13 y 79.

La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectual. Y por el sentir intelectual el hombre siente impresivamente la trascendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la realidad mundanal que es el ser. Esto no supone un realismo ingenuo porque no se está afirmando que la inteligencia sepa inmediatamente lo que es la cosa aprehendida en su estructura mundanal. La formalidad de realidad sólo concierne a la formalidad de lo aprehendido como algo de suyo, no a lo que la cosa es “en realidad” (*logos*) y menos todavía a lo que la cosa es “en la realidad” (razón). En la intelección sentiente el hombre se abre a lo trascendente (a lo real en tanto que real), y precisamente por ello le quedan abiertos no sólo todo el campo de lo real, sino también todo el campo de lo irreal, es decir, se le hacen factibles todas sus posibilidades intelectivas y prácticas¹²⁸. Para Ellacuría, como para Zubiri, la apertura como trascendencia no es un estar en lo trascendente, sino algo previo y más radical, un estar ya en la realidad, en cuanto formalidad, trascendiéndose hacia lo que ésta pudiera ser en sí misma. En virtud de ello el proceso de conocimiento no consiste en un reflejo especular ni en un salto de lo percibido a lo real, de lo inmanente a lo trascendente, como lo postula el realismo crítico, sino en una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya estamos inmersos en virtud de la aprehensión primordial de la realidad.

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

En otras palabras, en la praxis no sólo se juega la vida humana y su realización plena sino, a la vez, la revelación y la realización de la totalidad de lo real. Lo que sea la realidad y el conocimiento que se pueda producir de ella están ligados a la situación concreta y a la realización histórica del individuo humano como aprehensor sentiente de realidad, que como tal, es actividad constitutiva. Como la actividad sentiente del hombre alcanza en el contenido específico la realidad misma, se levanta un problema metafísico en el que se anuda la realización y la manifestación de la realidad y la realización plena de la realidad humana; una realización que descansa en el sistema de posibilidades reales que se le ofrecen en cada momento y en el grado de libertad con el que cuenta para ejecutar su actividad transformadora.

Esto es precisamente lo que sustenta la consideración teórica que valora las situaciones de injusticia y de no-libertad como uno de los factores fundamentales de la represión de la verdad. En un

¹²⁸ PEXZ, p. 1050.

sistema social donde predomina la injusticia no sólo es difícil anunciar, sino que se vuelve muy problemático encontrar la verdad, indagar la realidad y producir un saber verdadero y justo, precisamente porque no hay condiciones para el ejercicio pleno de la libertad ni para la actualización de posibilidades de realización humana.

Desde esta óptica, Ellacuría hará depender la verdad de su realización en la praxis histórica tanto para encontrar esa verdad como para probarla desde esa realización. La verdad no es algo hecho sino algo que se hace en la realidad y que hay que hacer en la realidad a partir de una praxis histórica liberadora de la cual la filosofía debe ser su momento teórico. El filósofo al estar comprometido ética y teóricamente con la verdad se verá forzado a buscar la transformación de la historia actual desde los dinamismos que le son propios para abrirle campo progresivamente a la posibilidad real de la verdad.

De lo que se trata es que la filosofía contribuya desde su propia especificidad a la liberación y a la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud.

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

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

el hombre lo orgánico potencia y enriquece lo psíquico y lo psíquico potencia y enriquece lo orgánico. No cabe tratamiento alguno de cualquier problema humano sin la aceptación consciente de este hecho. El planteamiento zubiriano, precisamente por partir de la más estricta materialidad y no abandonarla en momento alguno, muestra cómo el hombre no es un puro animal perfeccionado, cómo el hombre no queda encerrado en los límites de la pura animalidad”¹²⁹.

A partir de esta tesis, Ellacuría fundamenta el intrínseco carácter material, práctico e histórico de la inteligencia y del conocimiento humanos, que es un presupuesto fundamental que estará a la base tanto de su método filosófico como de su método teológico.

Por ello para Ellacuría la teoría no será lo contrapuesto a la *praxis*, sino que es uno de los momentos de ella.

Desde luego, el momento teórico de la *praxis* no es homogéneo, porque la actividad sentiente presenta diversos niveles de elaboración teórica. Lo que suele llamarse “teoría” en sentido fuerte quizá sea el nivel de mayor elaboración conceptual en un momento dado, pero en todo caso ni las teorías ni los conceptos serían posibles si la inteligencia, por ser sentiente, no fuera constitutivamente práctica, o si la *praxis* no fuera constitutivamente intelectual:

El *logos* y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y, por lo tanto, es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más “altos” o “espirituales” que éstos se consideren. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente, de la *praxis*. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre razón sentiente.¹³⁰ La actividad cognoscitiva tiene así una inmediata referencia a la *praxis*; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales.

¹²⁹ BI, p. 298.

¹³⁰ Zubiri, X., *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, pp.69-70.

Consecuente con este planteamiento, para Ellacuría el horizonte que determina el sentido de toda conceptualización y de toda comprensión del mundo, y en general de toda actividad humana, es primariamente de carácter histórico-práctico, y no de carácter puramente teórico.

Por ello, frente a una hermenéutica puramente teórica que concibe el método histórico como un recorrido histórico del que se busca su significación o sentido, Ellacuría opone una hermenéutica histórico-realista, que busca adecuarse a lo que es la historia como proceso real y determinante de toda la realidad humana, bajo el supuesto de que incluso los conceptos aparentemente abstractos y universales están contruidos o elaborados desde el subsuelo de la *praxis* histórica.

Con los elementos que hemos expuesto en los párrafos anteriores podemos entender con mayor precisión el significado del realismo materialista abierto zubiriano y la importancia decisiva que tiene en la constitución del pensamiento filosófico de Ellacuría. Es realismo, porque la primacía la tiene siempre la realidad; pero no se trata de cualquier realidad, sino de la realidad que se actualiza impresivamente en el ámbito de la actividad humana de transformación o de realización. Es materialista, porque asume que todo cuanto se da en la realidad humana y en su actividad, individual, social o históricamente considerada, es estrictamente material o tiene una actualidad material. Pero es abierto, porque en la misma realidad humana se da constitutivamente un principio de apertura y trascendencia, que la hace irreductible a cualquier otra realidad o a límites estrictamente cerrados.

Todo este planteamiento tiene repercusiones en el planteamiento de la metafísica y de lo metafísico. La metafísica zubiriana no sólo no parte de ninguna crítica a la sensibilidad, sino que se funda positivamente en la aportación más radical de los sentidos. Por esta razón, en ella no se establece ninguna escisión entre dos mundos, sino que hay un solo mundo sin necesidad de separar un mundo en sí. De ahí que le dé una gran importancia a la realidad material, sin presuponer por ello que todo se reduzca a ser puramente material³³¹. En la filosofía medieval la metafísica se entendió como transfísica, como algo allende a lo físico; aquí se separaba tajantemente lo trascendental de lo físico y había que dar un gran salto para acceder de un ámbito a otro³³². En la filosofía moderna, y a partir de Kant, se trasladó lo mismo a una metafísica del conocimiento.

³³¹ Zubiri, X., *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p.411. La realidad humana, por ejemplo, es una cosa material, pero no es una cosa puramente material. El propio psiquismo humano no tendría posibilidad de existir ni para actuar fuera de la unidad intrínseca de la materia, aunque no se reduzca a ella. Toda estructura o realidad, por muy espiritual, racional o ideal que ésta sea, descansa siempre necesariamente en estructuras físico-materiales sin las cuales sería imposible su actualidad y su constitución. Por esta razón, Zubiri prefiere hablar de *materismo* y no de materialismo para caracterizar su concepción material de la realidad.

³³² Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, pp. 127 ss.

Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, por el contrario, tanto lo real como lo transcendental son formalmente físicos. Es más, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad física aprehendida sentientemente. La dimensión transcendental está inscrita en las cosas reales; cada cosa se expande desde sí misma a las otras; cada cosa está abierta a su realidad a la realidad de las otras en una misma apertura transcendental¹³³. Por ello el orden transcendental no es un sistema de conceptos transcendentales analógicos, ni tampoco un orden *a priori*, que repose sobre sí mismo, sino que es el orden de la realidad en cuanto tal y está en dependencia de lo que ocurra en la realidad concreta de las cosas. Tanto nuestro conocimiento del orden transcendental como el orden transcendental mismo dependen de lo que ocurra en la realidad y de lo que vayan siendo las cosas reales.

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

Asumiendo estos planteamientos, Ellacuría afirma que el objeto de la filosofía para Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado.

2. Filosofía de la realidad histórica

Si lo metafísico para Zubiri es el todo dinámico de la realidad, Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente

¹³³ Bañón, J., “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en AA.VV., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial

principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste. Precisamente por ello Ellacuría prefiere hablar de 'realidad histórica' y no de 'historia' a secas, como el objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real. En la historia la realidad va dando más de sí, se va haciendo más real, y en este realizarse se va revelando la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el hombre va haciéndose a sí mismo y va construyendo el mismo poder de realizarse a sí mismo. El orden trascendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. La historia es la actualidad última de la apertura dinámica de la realidad.

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

La totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.³³⁴ Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Y esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto.

En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad; pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción. La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la *praxis* y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o

Trotta, Madrid, 1995, p. 100.

por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Pero además de este carácter complejo y plural, se trata de una totalidad abierta, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de *praxis*, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas.

Como se trata justamente de una totalización activada por la actividad humana no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es transmisión tradente³³ de posibilidades.

Son las cosas, en el sentido más amplio y general del término, las que en su trato con ellas se nos hacen presentes como posibilidades, sea a modo de instancias o a modo de recursos, y ese trato con las cosas es un trato efectivo con ellas y no se fundan en un mero ejercicio teórico de la razón. Hay así un doble juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde ellas mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer saltar de ellas como posibilidades. Este juego es, en definitiva, el juego de la historia.

Con esta visión Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia, la realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. Desde este punto de vista, no se puede diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación. La *praxis*, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender.

³³ HEZ, pp. 117-122.

Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización.

Y si vemos la actual situación mundial, este riesgo es cada vez más grave, porque las posibilidades son cada vez más englobantes, mientras que las oportunidades más escasas y difíciles.

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

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad.

En estas condiciones, la autocomprensión histórica propende a gigantescas ideologizaciones que son todo lo contrario a la revelación y el desocultamiento de la verdad, precisamente porque con anterioridad se ha caído en idolatraciones que absolutizan lo relativo y relativizan lo absoluto. Los padres de la mentira, quizá ellos mismos culpablemente autoengañados y autojustificados, se adueñan de la conciencia colectiva y la impulsan a nuevas idolatrías, generadoras a su vez de nuevas ideologizaciones engañosas.

¹⁵⁵ Zubiri, X., "Dimensión histórica del ser humano", en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.

El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos. Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La cruda realidad no es ni buena ni mala³³⁶.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels³³⁷. De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado³³⁸. Pero esto sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico³³⁹.

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos. El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial³⁴⁰.

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el

³³⁶ Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 225.

³³⁷ FRH, pp.451-460.

³³⁸ *Ibid.*, p.446.

³³⁹ Ellacuría, I., "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989, en Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.

hecho evidente es que la mayor parte de naciones y la mayor parte de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas³⁴¹.

Y es ese hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos. El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma. Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos, lleva consigo una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares. De este modo Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones.

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

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

Se trata, en definitiva, de construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía “al dinamismo del trabajo humanizador”³⁴²; una sociedad, por tanto, configurada de un modo radicalmente distinto de la actual.

³⁴⁰ FRII, pp 447-448.

³⁴¹ UDI, p. 793.

³⁴² *Ibid.*, p. 172.

Ellacuría propone concretamente la constitución de un orden económico que garantice de modo estable las necesidades básicas y que haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y las posibilidades de personalización.³⁴³ A este nuevo orden económico, le debe corresponder un nuevo orden social, en el cual se posibilite el que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación.³⁴⁴ Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales.³⁴⁵ Esto debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.

3. Función liberadora de la filosofía

Desde este trasfondo, Ellacuría plantea la necesidad del aporte de la filosofía, y del aporte de otras disciplinas, especialmente en el fomento y provocación de una conciencia colectiva transformadora y en la creación de nuevos modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible la civilización de la pobreza o civilización del trabajo.³⁴⁶

Para Ellacuría la evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía latinoamericana debe partir del compromiso con una *praxis* histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Si bien esto se puede interpretar como una evaluación extrínseca de la validez de la propia reflexión filosófica, en realidad no es así, si es que se toma en cuenta que la autoevaluación de la filosofía por su contribución a la *praxis* liberadora no es meramente unidireccional, sino bidireccional y dialéctica, aunque la primacía la tiene siempre la realidad práxica. “Hay una circularidad enriquecedora y purificadora entre el momento de realidad en lo que es y debe ser y el momento de racionalidad”.³⁴⁷ Pero es siempre la realidad que se nos da en la *praxis* la que tiene siempre la prioridad; y a ella hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico dado.

Se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una *praxis* liberadora y desde las mayorías populares como sujeto y objeto de esa *praxis*. Esto no implica una mengua de la exigencia y de la rigurosidad de la actividad filosófica, sino, por el contrario, una exigente y laboriosa elaboración

³⁴³ U'P, p. 173.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 175.

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 177-180.

³⁴⁶ DNI'P, p.1078.

intelectual. En este sentido, no se trata de realizar cualquier tipo de ejercicio intelectual que se distancie de lo que ha sido clásicamente la reflexión filosófica en su pretensión de sistematicidad, ultimidad y radicalidad, algo que Ellacuría echa de menos en el tipo de filosofía que se pretende hacer en la actualidad.

En la concepción ellacuriana es necesario orientar la reflexión filosófica hacia lo que históricamente se ha considerado como metafísica con el fin de abordar los problemas desde un nivel que se pueda considerar como último para enfrentarlos con radicalidad y fundamentalidad. Esta orientación metodológica de la práctica filosófica hacia un nivel metafísico es para Ellacuría muy importante, porque de otra manera es muy difícil que la filosofía pueda desplegar toda su capacidad crítica, fundamentadora y creadora, tanto a la hora de la crítica ideológica como en la creación de nuevas formas teóricas que descubran la realidad.

En este esfuerzo las ciencias y otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico ellacuriano, en consonancia con el dinamismo de la intelección sentiente, las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica. En esta línea Ellacuría también reconocerá la necesidad de que se constituyan otro tipo de discursos de carácter liberador, además del discurso filosófico: discursos teológicos, científicos, artísticos, poéticos, literarios, etc. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es lo supremo como saber, y debe abrirse y trabajar interdisciplinariamente con las otras formas de saber en la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica.

La filosofía, al ser un momento teórico de la praxis, siempre está situada en un ámbito de realidad más amplio que la contextualiza y la determina, y esto es algo que no se puede soslayar en el punto de arranque de una reflexión filosófica con pretensiones liberadoras.

Y aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práctica, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser un ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados. Ciertamente la filosofía como todo modo auténtico de saber, por su carácter teórico y por su relativa autonomía tiene unas posibilidades y unas exigencias que son independientes de cualquier *praxis* social. Incluso en el propio ejercicio filosófico se da una función liberadora en el mero plano intelectual, vinculada a la

¹⁴ Ellacuría, I., "El momento ético de la filosofía en América Latina", texto inédito, redactado en 1983, en Archivo Ignacio Ellacuría,

pura formalidad de sus operaciones metodológicas, que permite la crítica y la corrección de otros tipos de discursos. Pero, aun así, la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la *praxis*. De lo contrario, en lugar de convertir la ideología en una reflexión crítica y sistemática de la *praxis*, la filosofía puede degradarse en una ideologización más, en ser un puro reflejo de la *praxis* misma.

Por estas razones, la filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como un momento de una *praxis* histórica global, que le condiciona y le da sentido. En un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y adecuadamente si la filosofía se pone refleja y explícitamente a favor de una *praxis* liberadora.

Estas *praxis* históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento procesual de la realidad histórica y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, que no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, etc. Para Ellacuría la función liberadora de la filosofía es siempre una tarea concreta, y el modo de desempeñarla será distinto en cada situación. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía, y por ello siempre será necesario determinar previamente el qué, el cómo y el adónde de la liberación. Por ello no puede haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de la humanidad con el fin de contribuir a una *praxis* histórica de liberación. Todo lo cual dará por resultado una filosofía original y liberadora, para cada situación o para cada época histórica.

Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica. Ellacuría insistirá en esto, especialmente que la filosofía, sin dejar de ser filosofía, se ponga libre, crítica y creadoramente al servicio de una *praxis* histórica de liberación, si es que realmente ésta se da, aunque sea de modo incipiente, en una situación histórica determinada.

Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas, distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de *praxis*, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de la verdad y su realización práxica en la propia realidad histórica.

Se trata de que el filósofo haga de la reflexión filosófica una síntesis superior del *bios theoretikós* y del *bios politikós*, esto es, una síntesis entre una vida determinada por una voluntad de verdad y una vida caracterizada por una voluntad de bien, en la propia circunstancia histórica. Y esto significa, en una realidad histórica marcada por la opresión y la injusticia, convertir a la filosofía en una forma de vida determinada por una voluntad de liberación, que como tal, debe sintetizar “una voluntad de verdad, una voluntad de vivir y una voluntad de ser en la sumisión permanente a la realidad histórica”³⁴⁸.

Ese modo de proceder encuentra su raíz en lo que es la inteligencia humana como aprehensión sentiente de realidad. La inteligencia sentiente determina que el enfrentamiento humano con la realidad tenga a la vez un nivel noético, un nivel ético y un nivel práxico, y que Ellacuría sintetiza en la fórmula: hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad³⁴⁹.

Ahora bien, el aporte de Ellacuría no sólo se redujo a formular y fundamentar estas tesis, sino, sobretudo, en haber vivido lo que inspiraba su producción intelectual. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En esto fue consecuente con su idea de filosofía como forma de vida, que forjó e hizo suya desde su etapa juvenil, y que nunca abandonó en toda su trayectoria intelectual. La filosofía como forma de vida significa adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. La filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrínseco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación. Así, el filósofo debe involucrarse vital y existencialmente con la desvelación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital.

Esta realidad se le presentaba a Ellacuría en los últimos años de su vida con una radical negatividad (Cfr. capítulo II de nuestro estudio), como una realidad dominada por un mal común, cuya manifestación más evidente era la existencia de mayorías populares y pueblos oprimidos; “un mal que definiéndose negativamente como no realidad, es el que aniquila y hace malas todas las cosas, pero que en razón de la víctima negada puede dar paso a una vida nueva, que tiene caracteres de creación”.³⁵¹ En estas circunstancias, la liberación ya no es un mero tema externo a la reflexión filosófica y en torno al

³⁴⁸ SRI, p. 650.

³⁴⁹ Sobrino, J., “Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado”, en AAVV, *Para una filosofía liberadora*, UCA Editores, San Salvador, 1995, p. 17.

cual se construyen argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que atañe a la propia vida del filósofo y que asume, por tanto, como un principio constitutivo de su propia existencia.

Consecuente con esta postura, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los oprimidos, se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no había posibilidad sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida.

CRONOLOGÍA BIOGRÁFICA DE IGNACIO ELLACURÍA³⁵¹

1930, 9 de noviembre. Nace en Portugalete, Vizcaya, País Vasco.

1940-1947 Ingres a al colegio de los jesuitas de Tutela, donde terminó su secundaria.

1949 Es enviado por sus superiores a El Salvador, a la ciudad de Santa Tecla, tiene 19 años de edad. Ese año se funda el noviciado jesuita de Centroamérica, junto a la residencia de la iglesia del Carmen, bajo la dirección del P. Miguel Elizondo, enviado igual que Ellacuría desde Loyola para ser maestro de novicios. Ellacuría reconoció años después que el P. Elizondo fue su primer gran maestro.

1955 (25 años) Obtiene su licencia civil y eclesiástica en la Universidad Católica de Quito. Es enviado a trabajar al Seminario San José de la Montaña de San Salvador, El Salvador, donde comenzó a enseñar las corrientes modernas existencialistas. Organizó una pequeña biblioteca de clásicos para los seminaristas y comienza a escribir sobre temas filosóficos de actualidad.

1956 (26 años) Escribe sus primeros textos filosóficos: “El despertar de la filosofía”, en la revista *Cultura*, San Salvador, septiembre de 1956 y “Ortega y Gasset, hombre de nuestro tiempo”, en *ECA*, núm. 106, San Salvador.

1958-1962 Vuelve a la academia como estudiante, parte hacia Innsbruck, Austria, a estudiar teología. Ahí encontró a su tercer gran maestro: Karl Rahner. El encuentro es tan importante que llegó a decir que ese teólogo “valía la pena sólo por oír a Rahner”.

1961, 26 de julio, (31 años) Ordenado sacerdote en Innsbruck, Austria.

1962 Comenzó sus estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Insatisfecho por los profesores que tenía comenzó a buscar y se encontró con su último gran maestro y amigo, el vasco Xavier Zubiri. Con él hizo su tesis doctoral sobre la inteligencia y se hicieron amigos. Desde entonces Zubiri se acostumbró a discutir con él todas sus ideas. Zubiri ya no publicó nada ni dio conferencia alguna que antes no hubiera discutido con Ellacuría. En su archivo se

³⁵¹ La presente cronología la hemos elaborado con base en la que presenta Víctor Flores en su libro *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, UIA, México, 1997.

encontraron, después de su muerte, apuntes de esas conversaciones. Al morir Zubiri en 1983, quedó como heredero intelectual de su obra y como director del seminario Xavier Zubiri con sede en Madrid.

1965,2 de febrero. (35 años) Hace profesión solemne en la Compañía de Jesús en Portugalete, en el País Vasco. Realiza los cursos de doctorado en teología en la Universidad de Comillas, Madrid, pero nunca hizo su tesis. A veces comentó que le gustaría escribirla sobre Dios. Durante sus estudios apoyó a los estudiantes de teología de esa universidad en su rebelión contra las estructuras preconciariales, apoyó la huelga estudiantil y ofreció clases de teología alternativa.

1967 (37 años) Culmina sus estudios de doctorado en Filosofía con un tesis sobre Xavier Zubiri. A partir de entonces dio cursos, seminarios y conferencias en Madrid, Barcelona, Santander Deusto, Santiago de Compostela, Sevilla, Frankfurt, Berlín, San José de Costa Rica, Quito, Guatemala, México, Woodstock, Washington, entre otras capitales del mundo. Regresó a San Salvador y comenzó a enseñar filosofía en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), fundada en 1965.

1968 Es nombrado miembro de la junta de directores de la UCA.

1969 (39 años) Se convierte en uno de los representantes de la tendencia renovadora de la provincia jesuita. En su cargo de responsable de la formación de novicios fue a Roma para defender sus planes y tuvo su primer encuentro con el P. Arrupe, con quien luego de discusiones iniciales se hicieron amigos.

1970 Inicia cursos de teología nocturnos y en fines de semana en cursos de teología para seglares, al que asistían centenares miembros de las comunidades eclesiales de base, de profesionales y de estudiantes. A pesar de su profundo talante filosófico, Ellacuría afirmaba que en América Latina era más urgente la teología que la filosofía porque era más eficaz.

1970-1973 Sus superiores le encargaron la dirección de la formación de los jóvenes jesuitas. Impulsó la experiencia comunitaria de la comunidad de Aguilares, donde años después, campesinos cristianos de esa comunidad fueron masacrados. A raíz de esa experiencia fue consultor de varios provinciales y autor de varios documentos internos de la provincia centroamericana, de la que fue líder, donde defendió la opción por la liberación y la opción preferencial por los pobres.

1972 Es electo jefe del departamento de Filosofía de la UCA.

1974 (44 años) Funda el Centro de Reflexión Teológica y fue su primer director.

1976 Asume la dirección de la revista *Estudios Centroamericanos*. Escribe el editorial “A sus órdenes mi capital” que le costó el subsidio del gobierno a la UCA y cinco bombas.

1976-1978 Viaja a Madrid a trabajar con Xavier Zubiri. Ese año inicia la persecución religiosa. No puede regresar sino hasta 1978.

1979 (49 años) Es nombrado Rector de la UCA y vicerrector de proyección social, se aleja de los asuntos intrajesuíticos y se dedica casi exclusivamente a la universidad. *15 de octubre*. La UCA apoya el golpe de Estado contra el gobierno de general Carlos Humberto Romero.

1980, *24 marzo*. (50 años) Es asesinado el arzobispo de San Salvador, monseñor Osca Arnulfo Romero, y la residencia universitaria donde vive Ellacuría es dinamitada dos veces en menos de 48 horas. En *diciembre* de 1980 Ellacuría sale de El Salvador bajo la protección de la embajada española porque le avisaron que en una reunión de comandantes del ejército se había discutido una lista de personalidades que serían asesinadas y entre ellas estaba él. Aprovechó para trabajar varios meses en Madrid con Zubiri.

1982 Recibe el doctorado *Honoris Causa* de parte de la Universidad de Santa Clara, California y pronuncia ahí el discurso sobre la función de la universidad frente a la civilización del capital. Regresa a El Salvador y, en plena guerra civil comienza madurar la idea de una “tercera fuerza” social alejada de los polos del conflicto armado.

1984 (54 años) Junto con Jon Sobrino lanzó la *Revista Latinoamericana de Teología*, que dirigió hasta su muerte junto con Leonardo Boff (Brasil), Víctor Codina (Bolivia), J. Comblin (Chile-Brasil), Enrique Dussel (México), V. Elizondo (Estados Unidos), I González Faus (España), Gustavo Gutiérrez (Perú), E. Muñoz (Chile), J.L. Segundo (Uruguay) y Pedro Trigo (Venezuela).

1985 Pese a la mutua antipatía que existía entre él y el presidente Napoleón Duarte, fungió como mediador en el caso del secuestro de la hija del mandatario a cambio de la libertad de 22 presos políticos y la salida de 101 lisiados de guerra de la insurgencia. Funda la Cátedra Universitaria de Realidad Nacional como un foro abierto para discutir en la UCA los problemas más graves del país y la

región: ahí reiteró que combatieran sus ideas con otras ideas y no con bombas ni con balas. En esos años su vida pública llegó a su esplendor, se convirtió en interlocutor obligado de la prensa nacional y extranjera así como de diplomáticos y líderes de toda índole.

1989 (59 años) Apuesta a lo que llamó “línea civilista” que dentro del derechista partido ARENA encabezaba el presidente Alfredo Cristiani, pero alertaba de la existencia de otras dos tendencias: la militarista de Roberto D’Auruissou y la escuadronera de cabeza clandestina; añadió, por primera vez desde su regreso a El Salvador en 1982: “Ahora sí puede pasar”, es decir, que lo podían matar. Como Rector de la UCA recibe el 6 de noviembre en Barcelona el Premio Alfonso Comín. El 11 de noviembre inició la más vasta ofensiva guerrillera sobre San Salvador. El 13 de noviembre regresa a San Salvador, esa misma noche la residencia universitaria es cateada por el ejército. No lo interpretó como una amenaza grave, sino como una señal de seguridad. Cuando alguien le advirtió de lo contrario respondió que no había que ser paranoico. Como los militares habían visto que no había nada, ya no los molestarían más, fue su hipótesis, y advirtió al oficial que dirigió el cateo que le costaría muy caro al gobierno esa acción. La madrugada del 16 de noviembre es asesinado en la residencia universitaria por una unidad de elite del ejército junto a otros cinco compañeros de su comunidad y dos empleadas.

BIBLIOGRAFÍA

a) Escritos Filosóficos de Ignacio Ellacuría

- “El despertar de la filosofía”, en *Cultura*, San Salvador, septiembre-diciembre de 1956.
- “Ortega y Gasset, hombre de nuestro tiempo”, en *ECA*, núm. 104, San Salvador, 1956.
- “Ortega y Gasset desde dentro”, en *ECA*, núm. 105, San Salvador, 1956.
- “Santo Tomás, hombre de su siglo”, en *ECA*, núm. 124, San Salvador, 1959.
- “El tomismo, ¿es un humanismo?”, en *ECA*, núm. 57, San Salvador, 1961.
- “Antropología de Xavier Zubiri”, en *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, núm. 6,1964, núm. 7,1964.
- “Cinco lecciones de filosofía”, en *Crisis*, núm. 45, Madrid, 1965.
- Índices de “Sobre la esencia”*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Montaña, Madrid, 1965. (se trata de un resumen de *Sobre la esencia* y un índice ideológico de sus conceptos más importantes).
- “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Estudios de Deusto*, núm. 28, Bilbao, 1966.
- “La religación, actitud radical del hombre”, en *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, vol. 16, Madrid, 1966.
- “Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política”, en *ECA*, núms. 254-255, San Salvador, 1969.
- “La idea de Filosofía en Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri II*, Madrid, 1970.
- “Filosofía y política”, en *ECA*, núm. 284, San Salvador, 1972.
- “Aspectos éticos del problema poblacional”, en *ECA*, núms. 310-311, San Salvador, 1974.
- “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, en *Realitas I*, Madrid, 1974.
- “El Espacio”, en *Realitas I*, Madrid, 1974.
- “Presentación”, en *Realitas I*, Madrid, 1974.
- “La antropología filosófica de Xavier Zubiri”, en *Historia Universal de la Medicina*, vol. VII, Salvat, Barcelona, 1975.
- “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en *ECA*, XXX, núms. 322-323, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, 1975.

- “Filosofía para qué”, en *Abra*, núm. 11, San Salvador, 1976.
- “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en *ECA*, núms. 335-336, San Salvador, 1976.
- “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, en *Realitas II*, Madrid, 1976. Parcialmente reproducido en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía, II*, 1975.
- “Zubiri en El Salvador”, en *ECA*, núms. 361-362, San Salvador, 1978.
- “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en E. Tames y S. Trinidad (eds.), *Capitalismo violencia y anti-vida*, San José, 1978.
- “El concepto filosófico de tecnología apropiada”, en *ECA*, núm. 366, San Salvador, 1979.
- “Fundamentación biológica de la ética”, en *ECA*, núm. 368, San Salvador, 1979.
- “Biología e inteligencia”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979.
- “Zubiri, filósofo teologal”, en *Vida Nueva*, núm. 1249, Madrid, 1980.
- “El testamento de Sartre”, en *ECA*, núms. 387-388, San Salvador, 1981.
- “El objeto de la filosofía”, en *ECA*, núms. 396-397, San Salvador, 1981.
- “La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente”, en *Razón Fe*, núm 995, Madrid, 1981. Reproducido en *Xavier Zubir siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982.
- “Universidad derechos humanos y mayorías populares”, en *ECA*, núm. 406, San Salvador, 1982.
- “La desmitificación del marxismo», en *ECA*, núms. 421-42 San Salvador, 1983.
- “Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri”, en Tellechea Idígoras (ed.), *Zubiri 1889-1983*, I, Vitoria, 1984.
- “Función liberadora de la filosofía”, en *ECA*, núms. 435-43 San Salvador, 1985.
- “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *ECA* núm. 477, San Salvador, 1988.
- Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.
- “El desafío de las mayorías pobres”, en *ECA*, núm. 436, 1990.

b) Escritos políticos de Ignacio Ellacuría

“Estudio ético político del proceso conflictivo entre la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES) y Ministerio de Educación”, en *Análisis de una experiencia nacional*, UCA Editores, San Salvador, 1971.

“Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972” en *El Salvador año político 1971-1972*, Piedra Santa, Guatemala, 1973.

“Un marco teórico valorativo de la reforma agraria”, en *ECA*, núms. 297-298, San Salvador, 1973.

“El primer proyecto de transformación agraria”, en *ECA*, núms. 335-336, San Salvador, 1976.

“A sus órdenes mi capital”, en *ECA*, núm. 337, San Salvador, 1976.

“La transformación de la Ley del Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria (ISTA)”, en *ECA*, núm. 338, San Salvador, 1976.

“El Salvador, juicio sobre el año 1978”, en *ECA*, núms. 361-362, San Salvador, 1978.

“Al fin insurrección militar”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, San Salvador, 1979.

“La proclama de la junta de gobierno: un importante toma de posición ante el país”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, San Salvador, 1979.

“Insurrección popular y hostigamiento extremista”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, 1979.

“La semana fue así (del 13 al 20 de octubre)”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, 1979. (El texto corresponde a la semana del golpe de Estado que derrocó al general Humberto Romero como presidente que instaló una Junta donde la UCA tuvo destacada participación.)

“La revolución necesaria”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, San Salvador, 1979.

“El papel de las organizaciones populares en la actual situación del país”, en *ECA*, núms. 372-373, San Salvador, 1979. Firmado con el seudónimo Tomás R. Campos.

“La semana fue así (del 20 al 27 de octubre)”, en *El Salvador entre el temor y la esperanza*, UCA Editores, 1979. (El texto corresponde a la semana posterior al golpe de Estado donde la UCA tuvo destacada participación en la conformación del nuevo gobierno.)

“Pronunciamiento del Consejo Superior Universitario de la UCA sobre la situación del país tras el golpe del 15 de octubre”, en *ECA*, núms. 362-373, San Salvador, 1979.

“La seguridad nacional y la constitución salvadoreña”, en *ECA*, núms. 369-370, San Salvador, 1979. El artículo apareció firmado con el seudónimo de Tomás R. Campos.

“La superación de un 15 de octubre fracasado”, en *ECA*, núms. 384-385, San Salvador, 1979.

- “En busca de un nuevo proyecto nacional”, en *ECA*, núms. 377-378, San Salvador, 1980.
- “Un proceso de mediación para El Salvador”, en *ECA*, núms. 387-388, San Salvador, 1981.
- “¿Solución política o solución militar para El Salvador?”, en *ECA*, núms. 390-391, San Salvador, 1981.
- “La declaración conjunta mexicano-francesa sobre El Salvador”, en *ECA*, núm. 395, San Salvador, 1981.
- “Diálogo en El Salvador como principio de solución política”, en *ECA*, núm. 409, San Salvador 1982.
- “Regionalizar la paz, no la guerra”, en *ECA*, núm. 406, San Salvador, 1982.
- “Las organizaciones populares ante la nueva situación”, en *El Salvador: entre el terror y la esperanza*, UCA Editores, San Salvador, 1982.
- “Análisis coyuntural sobre la situación del país”, en *ECA* núms. 399-400, San Salvador, 1982. El artículo apareció con el seudónimo de Tomás R. Campos.
- “Las elecciones y la unidad nacional: diez tesis críticas”, en *ECA*, núm. 402, San Salvador, 1982.
- “Crece el interés nacional por el cambio político”, en *El Salvador: entre el terror y la esperanza*, UCA Editores, San Salvador, 1982.
- “Interpretación global del proceso histórico: 15 de octubre 1979 - 28 de marzo de 1982”, en *ECA*, núms. 403-404, San Salvador, 1982. Publicado con el seudónimo Tomás R. Campos.
- “La estrategia del FMLN-FDR tras el proceso electoral de marzo de 1982”, en *ECA*, núms. 415-416, San Salvador, 1983. Firmado con el seudónimo Tomás R. Campos.
- “Análisis global de la intervención norteamericana actual en El Salvador”, en *ECA*, núms. 415-416, San Salvador, 1983. El artículo apareció con el seudónimo de Ernesto Cruz Alfaro.
- “La cooperación iberoamericana a la paz en Centroamérica en ECA, NÚMS. 417-418, San Salvador. 1983.
- “Diez tesis sobre un proceso de negociación”, en *ECA*, núms. 417-418, San Salvador, 1983.
- “Las primeras vicisitudes del diálogo entre el gobierno y el FMEN-FDR”, en *ECA*, núm. 434, San Salvador, 1984. Firmado con el seudónimo Tomás R. Campos.
- “El aporte del diálogo al problema nacional”, en *ECA*, núms. 432-433, San Salvador, 1984.
- “¿Tiene solución El Salvador con el presidente Duarte?”, en *ECA*, núm. 428, San Salvador, 1984.
- “Los militares y la paz social”, en *ECA*, núms. 429-430, San Salvador, 1984.
- “Agonía de un pueblo: urgencia de soluciones”, en *ECA*, núms. 423-424, San Salvador, 1984.
- “El FDR-FMLN ante las elecciones de 1984”, en *ECA*, núms. 426-427, San Salvador, 1984.

- “Visión de conjunto de las elecciones de 1984”, en *ECA*, núms. 426-427, San Salvador, 1984.
- “El Salvador, 1985: peor que 1984, mejor que 1986”, en *ECA*, núm. 446, San Salvador, 1985.
- “Las elecciones de 1985, ¿un paso adelante en el proceso de democratización?”, en *ECA*, núm. 438, San Salvador, 1985.
- “Grave preocupación tras el primer año de la presidencia de Duarte”, en *ECA*, núms. 439-440, San Salvador, 1985.
- “FMLN, el límite insuperable”, en *ECA*, núm. 446, San Salvador, 1985.
- “Perspectiva política de la situación Centroamericana”, en *ECA*, núms. 443-444, San Salvador, 1985.
- “Seis tareas urgentes para 1985”, en *ECA*, núms. 435-436, San Salvador, 1985.
- “El diálogo del gobierno con el FMLN-FDR: un proceso paralizado”, en *ECA*, núms. 439-440, San Salvador, 1985. Firmado con el seudónimo Tomás R. Campos.
- “El ejemplo de Nicaragua en Centroamérica”, en *ECA*, núms. 441-442, San Salvador, 1985.
- “Causas de la actual situación del país y principios de solución”, en *ECA*, núm. 445, San Salvador, 1985.
- “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”, en *ECA*, núms. 447-448. San Salvador, en *ECA*, núms. 447-448, San Salvador, 1985.
- “Hacer la paz en El Salvador”, en *ECA*, núms. 447-448, San Salvador, 1986.
- “El Salvador en estado de diálogo”, en *ECA*, núm. 453, San Salvador, 1986.
- “Análisis ético-político del proceso de diálogo en El Salvador”, en *ECA*, núms. 454-455, San Salvador, 1986.
- “Estados Unidos y la democratización de Centroamérica”, en *ECA*, núm. 450, San Salvador, 1986.
- “Dos años más de gobierno de Duarte”, en *ECA*, núms. 451-452, San Salvador, 1985.
- “Centroamérica como problema”, en *ECA*, núm. 456, San Salvador, 1986.
- “Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales”, en *ECA*, núm. 456, San Salvador, 1986.
- “La cuestión de las masas”, en *ECA*, núm. 465, San Salvador, 1987.
- “Los noventa días de Esquipulas II”, en *ECA*, núm. 468, San Salvador, 1987.
- “Por qué no avanza El Salvador”, en *ECA*, núm. 461, San Salvador, 1987.
- “Lecciones del Irán-contras para El Salvador”, en *ECA*, núm. 462, San Salvador, 1987.

- “Caminos de solución para la actual crisis del país”, en *ECA*, núm. 462, San Salvador, 1987.
- “Nueva propuesta de diálogo del FMEN-FDR: los dieciocho puntos”, en *ECA*, núm. 465, San Salvador, 1987.
- “Propuestas de solución en el marco de Esquipulas II”, en *ECA*, núms. 469-470, San Salvador, 1987.
- “El desmoronamiento de la fachada democrática”, en *ECA*, núm. 475, San Salvador, 1988.
- “1988, un año de transición para El Salvador”, en *ECA*, núms. 471-472, San Salvador, 1988.
- “Elecciones aleccionadoras”, en *ECA*, núms. 473-474, San Salvador, 1988.
- “Duarte, el final de una presidencia”, en *ECA*, núm. 476, San Salvador, 1988.
- “Recrudescimiento de la violencia en El Salvador”, en *ECA*, núm. 480, San Salvador, 1988.
- “Ambigüedad de las nuevas elecciones presidenciales”, en *ECA*, núms. 481-482, San Salvador, 1988.
- “El significado del debate nacional”, en *ECA*, núms. 478-479, San Salvador, 1988.
- “Los partidos políticos y la finalización de la guerra”, en *ECA*, núms. 481-482, San Salvador, 1988.
- “¿Resolverá el gobierno de ARENA la crisis del país?”, en *ECA*, núm. 488, San Salvador, 1989.
- “Una nueva fase en el proceso salvadoreño”, en *ECA*, núm. 485, San Salvador, 1989.
- “Vísperas violentas”, en *ECA*, núms. 486-487, San Salvador, 1989.

Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Escritos políticos, en tres tomos; Tomo I, pp. 1-656; Tomo II, pp. 657-1231; Tomo III pp. 1232-1896. En estas 1896 páginas se reúnen artículos fundamentales de su pensamiento político seleccionados por el mismo autor antes de su muerte.

c) Otros autores

- Acevedo, C., «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría» *ECA* 541-542 (1993), 1089-1107.
- Alvarado Pisani, J. L., «Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría: colaboradores de la verdad. Meditación en torno a una dedicatoria», en W.A.A., *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1993, 1-4.
- Alvarado, J. L., «Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)», en: W.A.A., *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1993, 129-141.
- Alvarado, R., «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación»: *ECA* 541-542 (1993), 1.129-1.142. Y en W.A.A., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri Ellacuría, UCA, Managua, 1994, 13-38.

- Alvarado, R., *«Teología y Salvación» en Ignacio Ellacuría*, Tesis para la obtención del título de Licenciado en Teología, Facultad Teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1997.
- Bcorlegui, C., «El problema antropológico desde la óptica de la liberación», en W.A.A., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 97-122.
- Burke, K., *The Ground Beneath the Cross. Historical Reality and Salvation in the Theology of Ignacio Ellacuría*, A Dissertation Submitted Partial Fulfillment of the Requirements of the S.T.D. Degree of Weston Jesuit School of Theology, Boston, MA (USA), 1997.
- Cardenal E.-Sobrino, J., *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*, EGA, Bilbao, 1994.
- Codina, V., «Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir»: *Cuarto Intermedio* 14 (1990), Cochabamba (Bolivia), 35-42. Repr. en: RLT 21 (1990), 263-269.
- Corominas, J., «Fundamentos de una ética liberadora», en: W.A.A. *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1993, 47-66.
- Domínguez M., «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana»: *Universitas Philosophica* 13 (1989), Bogotá, 69-88.
- Dussel; E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- Flores, V., «El pensamiento político de Ignacio Ellacuría», en *Universidad y cambio social, los jesuitas en El Salvador*, Magna Terra, México, 1990, colección Universidades de América Latina.
- «Los jesuitas en guerra por la negociación», en *El Salvador: Testigos de la guerra*, Planeta, México, 1990.
- Gimbernat, J., *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994.
- González, A., «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría»: *EC*:1 505-506 (1990), 979-989.
- Biografías intelectuales de X Zubiri e Ignacio Ellacuría, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1991.
- «Filosofía de la historia y liberación», en: W. AA *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1993, 109-115.
- González Faus, J. I., «Mi deuda con Ignacio Ellacuría»: RLT (1990), 255-262.

- Herrera, S., «Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría», en: W. AA., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesoamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 31-39.
- Míret Magdalena, E., «Ellacuría, un hijo sorprendente»: *El Cierzo* 507-509 (1993), Barcelona, 14-15.
- Molina, C., «El intelectual y las mayorías populares: Ellacuría y Roque Dalton», en: W. AA., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesoamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 51-62.
- Pintos Peñaranda, M., «La realidad histórica en I. Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida»: *Estudios Eclesiásticos* 67 (1992), Madrid, 331-360.
- Ribera, R., «Reflexiones a partir del planteamiento ellacuriano de una civilización de la pobreza», en: W. AA., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesoamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 163-179.
- Salas, J., «Individuo y comunidad desde Zubiri (Ignacio Ellacuría: Filosofía de la realidad histórica)», en *Diario ABC* («ABC Literario»), Madrid, 3 agosto 1991, pág. XIII.
- Samour, H., «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría»: *EC* 1 541-542 (1993), 1.109-1.127.
- Senent de Frutos, J., *Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- Serrano, O., «Sobre el método de la historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría», en: W. AA., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesoamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 41-50.
- Sobrino, J., «Compañeros de Jesús. El asesinato martirio de los jesuitas salvadoreños», en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 18, San Salvador, 1990.
- «Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado», en: W. AA., *Para una filosofía liberadora*, I Encuentro Mesoamericano de Filosofía, UCA Ed., San Salvador, 1994, 13-30.
- «Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. 'Bajar de la cruz al pueblo crucificado'» (I y II): RLT 32 (1994), 131-161; y RLT 33 (1994), 215-244.
- Sols, J., *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su muerte*, Cuadernos «Cristianisme i Justícia», n. 86, Barcelona, 1998.
- Suazo Miranda, B., «Los movimientos sociales emergentes», en: W. AA., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA, Managua, 1994, 183-192.
- Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones (SEP), Madrid, 1981.
- *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial-SEP, Madrid, 1982.

----- *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982.

----- *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial-SEP, Madrid, 1983.

----- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial-SEP, Madrid, 1984.

----- *Sobre el hombre*, Alianza-SEP, Madrid, 1986.

----- *Naturaleza, Historia, Dios*, 9a. ed., SEP, Madrid, 1987.

----- *Sobre la esencia*, 5a. ed., SEP, Madrid, 1986.

----- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

d) Siglas Utilizadas

Obras de Ignacio Ellacuría

AOCZ	Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri.
AEPD	Análisis ético-político de proceso de diálogo en El Salvador.
AEPE	Análisis ético-político de Esquipulas II.
CAE	Conflicto, agonía y esperanza.
CPDGA	Los cien primeros días del gobierno de ARENA.
DH	Historización de los derechos humanos.
DTCE	Diez tesis críticas sobre las elecciones.
DMP	E1 desafío de las mayorías pobres.
ELI	E1 límite insuperable.
EZ	La idea de estructura en Xavier Zubiri.
FLF	Función liberadora de la filosofía.
FPQ	Filosofía para qué.
FRH	Filosofía de la realidad histórica.
FYP	Filosofía y Política.
ICAFZ	Introducción a la crítica antropológica en Xavier Zubiri.
IAZ	Introducción crítica a la antropología filosófica de Xavier Zubiri.
MES	Un proceso de mediación para E1 Salvador.
NOZIS	La nueva obra de Zubiri: Inteligencia Sentiente.
OF	El objeto de la filosofía.
PSME	Propuestas de solución en el marco de Esquipulas.

RGACP	¿Resolverá el gobierno de ARENA la crisis en el país?.
RSES	Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador.
SPSM	Solución política o solución militar para El Salvador.
SRIZ	La superación del reduccionismo idealista en Xavier Zubiri.
STU85	Seis tareas urgentes para 1985.
UATES	Un año de transición para El Salvador.
UDHMP	Universidad, derechos humanos y mayorías populares.
UNFPS	Una nueva fase en el proceso salvadoreño.
UP	Universidad y política.
UOAL	Utopía y profetismo en América Latina.
VCE	Visión de conjunto de las elecciones de 1984.
VV	Vísperas violentas.