



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
Posgrado en Estudios Latinoamericanos

**La función liberadora de la Filosofía en Ignacio
Ellacuría, como una filosofía de la historia**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA

KARLA GABRIELA TREJO GONZÁLEZ

TUTOR PRINCIPAL

DR. ROBERTO MORA MARTÍNEZ

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

COMITÉ TUTOR

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

DR. MIGUEL ÁNGEL ESQUIVEL BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DR. VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DRA. ALICIA EGUILUZ DE ANTUÑANO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Ciudad Universitaria, Ciudad de México. Octubre, 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Dedicatoria:

A mis exalumnas y exalumnos del CB 9: Las hermanas Lupita y Mary Ramos Millán, Juan José Sandoval y, David.

A todas y todos los migrantes que sin conocerme me ayudaron cuando estuve en España.

A Dios, a la Virgen María. Mil gracias.

A mi Alma Máter la UNAM

Agradecimientos:

En México:

Lic. Laura Esther Rosillo Corona (CB 18), Dr. Ricardo Francisco Blanco Beledo (FFyL), Dr. Carlos Zesati (FF y L), Dr. Mario Magallón Anaya (CIALC), Dr. Horacio Cerutti Gulberg (CIALC), Dr. Roberto Mora Martínez (CIALC), Dra. Alicia Eguiluz De Antuñano (FCPyS), Dr. Victórico Muñoz Rosales (FFyL), Dr. Miguel Ángel Esquivel Bustamante (FFyL), Lic. Antonio Ramos Pérez (FFyL). A mis amigos y amigas del CIALC: Lic. Luis Fernando Gaytán Castillo, Ing. Cristian Viloria y sus compañeros Edwin y Mario, Sra. Pilar Morones Estrada, Mtra. Rebeca Reyes, Mtra. Sandra Escutia, Dr. David Gómez Arredondo. Víctor Flores (UIA), Dr. José Luis Benítez (UCA), Dr. Héctor Samour (UCA), Mtro. Víctor Enrique García Del Toro (CB DG), Cinthya (Hemeroteca FF y L), Mtra. Martha Guzmán (oficina del Posgrado en Estudios Latinoamericanos), a sus compañeros y a Elisa, Lic. Enrique Villalba (CB18), Mtro. Ángel Cabellos Quiroz (CAM DF), Lic. Homero Martínez Salazar (CB9). A mis excompañeros de GUTE-CUC: Ada, Tere, Nat, Elo, Marco, Genaro, Francisco (Blue). A las comunidades de oración "La casa de María Inmaculada" y "Ntra. Sra. del Rosario de Fátima", Pbro. Javier (Prrq. Sagrado Corazón). A mi perrita Ébana.

En España:

Dr. Antolín Sánchez Cuervo (CSIC), Dr. Juan José Tamayo Acosta (Universidad Carlos III), Los Hermanos de La Salle: Joaquín, Julio (Colombia), Raymundo, Josean, Guti, Hna. Consuelo (Colombia), Hna. Helen. A mis profesores de la Fundación Zubiri: Dra. Martha Lladó, Doña Elisa Romeu, Dr. Antonio González, Dr. Diego Gracia. A mis amigas y amigos inmigrantes: Lucrecia (Ecuador), José Alberto (Rep. Dominicana), Doña "Mary" (Colombia), Neisa Alvarado (Bolivia) y, Doña Amira (Marruecos). A las Hermanas de la congregación Del amor de Dios: Antonia, Luris (Panamá) y, Bene. A Raquel Guerin.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	p. 6
CAPÍTULO I. Ideas precursoras de la Filosofía de la Historia en Ellacuría y su activismo docente	p. 10
I.1.- Influencia de Hegel.....	p. 14
I.2.- Influencia de Marx.....	p. 17
I.3.- Influencia de Monseñor Romero.....	p. 20
I.4.- Influencia de Zubiri.....	p. 24
I.5.- La obra docente de Ignacio Ellacuría y sus aportaciones filosófico- políticas en varias instituciones.....	p. 28
CAPÍTULO II. Definición de Historia en Ellacuría	p. 32
II.1.- Conciencia colectiva.....	p. 36
II.2.- Definición de Historia en Ellacuría	p. 40
II.3.- La realidad humana como persona.....	p. 44
CAPÍTULO III. Definición de Filosofía en Ellacuría	p. 51
III.1.- Filosofía de la Realidad Histórica.....	p. 51
III.2.- Función crítica de la Filosofía y su función creadora.....	p. 62
CAPÍTULO IV. Finalidad de la Función liberadora de la Filosofía:	p. 66
IV. 1.- ¿En qué consiste la función liberadora de la Filosofía?.....	p. 66
IV. 2.- ¿Cuál es la finalidad de la función liberadora?	p. 69

CAPÍTULO V. La Tercera Fuerza Social.....	p. 71
CONCLUSIONES.....	p. 82
GLOSARIO.....	p. 87
ANEXOS.....	p. 90
BIBLIOGRAFÍA.....	p. 97
HEMEROGRAFÍA.....	p. 100
ENTREVISTAS REALIZADAS.....	p. 102
MATERIAL ELECTRÓNICO CONSULTADO.....	p. 102

INTRODUCCIÓN

Escogí al filósofo cristiano Ignacio Ellacuría debido a que en el año 2008 hubo un congreso en el CUC donde se expuso su pensamiento y obra filosófica; fue ahí donde por primera vez escuché sobre él y su trabajo en la Filosofía y la Teología de la liberación. Me sentí cautivada por su pensamiento y ello me motivó a investigarlo y a conocer las repercusiones de su obra filosófica en El Salvador y en América Latina.

Por los motivos anteriormente expuestos, el presente trabajo aborda la propuesta de filosofía de la historia del filósofo español Ignacio Ellacuría. Tomo como base su texto *Filosofía de la Realidad Histórica*, en donde desarrolla sus ideas y reflexiones en torno a la realidad histórico-social, con el objetivo de apuntar la importancia de mejorar el malestar de los menos favorecidos.

En este sentido me parece importante destacar que a lo largo de su vida, Ellacuría mostró una fuerte inclinación para reflexionar y transformar las inequidades que propiciaba un sistema político injusto. El autor parte de la inmovilidad social, ante los atropellos de los políticos, es por ello que a lo largo de su obra en diversos escritos manifestará esta molestia y urgente necesidad de cambiar la realidad, o bien, como él mismo decía, *hacerse cargo de la realidad*.

Tomando en cuenta la postura de Ellacuría, parto de su pensamiento a fin de rescatar su propuesta que a mi parecer, sigue vigente y es merecedora de ser estudiada en la actualidad.

El contexto en el que desarrolla su pensamiento filosófico- político es en Centroamérica, para ser exactos, en El Salvador; él fue enviado a este país por parte de la orden religiosa a la que pertenecía: los jesuitas, quienes llegaron a América en el siglo XVI enviados con la misión de evangelizar a los moradores de este continente y fueron expulsados en el siglo XVIII debido a que en el año de 1773 el Papa los desbandó por intereses políticos.

Su obra intelectual la podemos consultar aquí en México en la Universidad Iberoamericana y en Centroamérica, en la Universidad José

Simeón Cañas conocida como la UCA, ubicada en la ciudad de San Salvador. Tomando en cuenta la postura de Ellacuría, esbozo parte de su pensamiento a fin de rescatar su propuesta la cual considero, sigue vigente y es merecedora de ser tomada en cuenta en la actualidad. Por tales motivos, he ordenado los capítulos de tal manera que sea más entendible para los lectores la evolución del pensamiento de Ellacuría y su aportación filosófica. Considerando que el presente trabajo beneficia a los mismos creyentes porque no deben olvidar que adoptar las ideas retrógradas de las oligarquías es traicionar a Dios, puesto que la Iglesia católica tiene como misión dar a conocer el mensaje de salvación por parte de Dios, que se presenta en las acciones justas y en la protección de los Derechos Humanos de los desposeídos, inmigrantes, minorías étnicas, etcétera.

El objetivo principal de mi tesis es destacar las aportaciones filosóficas de Ignacio Ellacuría, jesuita vasco y luchador social en El Salvador, quién al integrar la sociología en su análisis de la realidad de ese país, fortalece la dimensión teórico-práctica de todo ser humano que quiere hacerse cargo de su realidad, tanto individual como colectiva, ante la injusticia y la opresión.

El problema de la filosofía elaborada por Ellacuría fue la difusión de sus planteamientos, cada vez más radicales a medida que la crisis económica empobreció a capas sociales más numerosas, generando desconfianza entre las élites además de un temor incontrolable hacia él y hacia otros activistas sociales en ese país. En este sentido se puede hablar de que las ideas y las prácticas comprometidas con la realidad de los oprimidos dentro del Pueblo de Dios, llevaron a algunos filósofos a un repliegue de la filosofía de la historia ya la continuidad de una filosofía sin más responsabilidad, políticamente neutrales.

Mi hipótesis de trabajo consistió en indagar cuánto la filosofía “tradicional” por sí misma y como ejercicio puramente intelectual, influye en desencadenar un cambio a nivel individual que, si alcanzara a más personas, podría cambiar a amplias capas de la sociedad en coyunturas económicas de mercado. Mi investigación sobre el pensamiento y acción de Ellacuría expone que la filosofía “tradicional” por sí sola es limitada para modificar la postura

del pensamiento conservador de un individuo. Necesariamente la filosofía tiene que cambiar arraigándose a una práctica consecuente, tal como lo enseña con su ejemplo Ellacuría, práctica desplegada con la realidad viva, con la que más padece históricamente las privaciones provocadas por un sistema explotador injusto. Mi estudio revela la necesidad del mudar de aires, aún en pequeña escala, del hacer-pensar-hacer de Ellacuría; un principio de transformación que provoca su sacrificio por las fuerzas del “orden”.

Para indagar más a fondo las influencias filosóficas de Ignacio Ellacuría, realicé una estancia académica en la ciudad de Madrid, España, en la Fundación Xavier Zubiri donde durante el semestre de Enero a Junio de 2012 llevé los cursos: “Introducción a la Filosofía de Xavier Zubiri” y “Ética para la ciudadanía IV” (Ética sociopolítica). También investigué en otras instituciones como el CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), la Universidad Carlos III, la Universidad de Comillas, la Universidad de Deusto (en Bilbao) y, la Biblioteca Nacional de España. Lo anterior me permitió ampliar el conocimiento sobre el pensamiento de Ellacuría y las diferentes aristas desde donde se le explica. Fue así como conocí a varios investigadores, entre ellos al Dr. Antolín Sánchez Cuervo, el Dr. Antonio González y, al Dr. Juan José Tamayo Acosta –quien también fue su amigo- y algunos otros más. Durante el tiempo que viví en Madrid tuve varias vicisitudes económicas y, de las personas de las que recibí más ayuda fue de los migrantes, esto me permitió conocer más de cerca su contexto e historia de vida personal y; debido a ésta fuerte experiencia vivencial llegué a la conclusión de que el pensamiento de Ellacuría es aplicable en cualquier parte del mundo donde exista una situación de explotación: por ejemplo, las condiciones de utilización y marginación que sufren los migrantes -latinoamericanos, africanos, musulmanes, etcétera-, dentro de los países europeos.

No tuve la oportunidad de viajar a El Salvador para investigar en la UCA los archivos de la obra de Ellacuría, sin embargo, logré entrevistarme con dos catedráticos conocedores de su pensamiento: el Mtro. Víctor Flores –quien también fue su alumno- y es catedrático de la UIA campus Puebla aquí en México y, el Dr. José Luis Benítez quien es catedrático de la UCA. De manera relevante, los comentarios de ambos fueron de gran utilidad para el desarrollo de mi investigación.

CAPÍTULO I: IDEAS PRECURSORAS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN ELLACURÍA: ZUBIRI, HEGEL Y, OTRAS INFLUENCIAS

Para contextualizar las ideas de Ignacio Ellacuría, considero importante exponer algunos datos biográficos, con el objetivo de ubicar histórica e intelectualmente sus propuestas.

Ignacio Ellacuría Beascoechea nace en Portugalete, Vizcaya (País Vasco), el día 9 de noviembre de 1930. Ingresó al colegio de los jesuitas de Tutela de 1940 a 1947, donde cursó la secundaria. En 1947 inicia el noviciado en esa orden religiosa, cuando tenía la edad de 17 años. Dos años después (1949) es enviado por sus superiores a El Salvador, a la ciudad de Santa Tecla, bajo la dirección del Padre Miguel Elizondo quien más tarde fue una gran influencia.

Elizondo se esforzó por mostrar a sus novicios la libertad de espíritu –el elemento esencial de la disponibilidad del futuro jesuita para cumplir la misión encomendada por sus superiores-. En consecuencia, los liberó de lo circunstancial –costumbres, devociones y reglas- y los confrontó con lo fundamental: Jesucristo, los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y las Constituciones de la Compañía de Jesús. De esta manera, los fue formando para la disponibilidad y la apertura, para un futuro que no conocían, al cual no debían temer. No obstante el enorme peso de la tradición de la vida religiosa, Elizondo puso en contacto a los novicios con la realidad centroamericana. Debían adaptarse al clima, a la comida y a la manera de ser de su población. Para aquellos jóvenes novicios, el que les permitieran hacer deporte, actividad prohibida en España, fue una señal muy importante de lo que Elizondo intentaba inculcarles. En el noviciado de Santa Tecla jugaron frontón, este último sin sotana.¹

Durante este período hace sus primeros votos y posteriormente parte hacia Quito, Ecuador, donde estudia Humanidades durante dos años. En la última ciudad señalada conoce al Padre Aurelio Espinoza Polit, quien también

¹ Rodolfo Cardenal, SJ “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, en Jon Sobrino, Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, <<aquella libertad esclarecida>>*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1999, Colección <<Presencia Teológica>>, Número 96, p. 38.

es de suma importancia en su formación intelectual y en su interés por los problemas sociales.

En la Universidad Católica de Quito, ciudad a la que se trasladó a finales de 1949 para estudiar humanidades y filosofía, después de pronunciar sus primeros votos de pobreza, obediencia y castidad, Ellacuría se encontró con el que sería su segundo gran maestro: Aurelio Espinoza Polit. Rector de la Universidad Católica, poeta ocasional y asesor del gobierno ecuatoriano en asuntos culturales, Aurelio Espinoza era una autoridad mundial reconocida en Sófocles y Virgilio; más importante aún, era un humanista en el sentido amplio del término. Autor de estudios sobre pensadores ecuatorianos antiguos y contemporáneos, escribía también sobre temas religiosos, filosóficos y sobre la teoría de la educación. <<Fue todo lo contrario de un superficial que mariposea por cualquier tema>>, escribió Ellacuría (<<El P. Aurelio Elizondo Polit, SJ>>: ECA178 [1963], P.21).²

En 1955 obtiene su licencia eclesiástica y civil en la Universidad de Quito; por lo que es enviado a trabajar en el Seminario de “San José de la Montaña” en El Salvador y, comienza a escribir sobre temas filosóficos de la actualidad, además de enseñar las corrientes modernas existencialistas, como la de Albert Camus.

De 1958 a 1962 Ellacuría es enviado a Innsbruck, Austria, a estudiar Teología con Karl Ranher (quien participa en el Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII, el 25 de Enero de 1959). Cuyas ideas impactan de manera decisiva a Ellacuría, entre los temas abordados considero importante resaltar.

1. En el aspecto lógico: El presupuesto básico de su método trascendental es la experiencia con Dios; experiencia personal que se puede comunicar a su vez de manera libre, puesto que conocer a Dios y su voluntad es un proceso de elección. Aquí no hay cabida para la imposición.

²*Ibid*, pp. 38-39.

2. El concepto de misterio: La experiencia con Dios es intrínseca y se puede comunicar a los demás, por ello se habla de la comunidad eclesial. Es decir, esta experiencia se puede compartir.

Durante su estadía en Innsbruck, Ellacuría descubre que la Teología enseñada la Escolástica-, no le es útil para analizar y comprender la realidad latinoamericana; y esto último lo comenta con sus compañeros hispanoparlantes y con el mismo Ranher. Ciertamente, Karl Ranher tiene influencia en la preparación del Concilio Vaticano II, puesto que fue nombrado como asesor del cardenal Franz König de Viena en el mes de octubre de 1961. Con base en las reflexiones sobre las diferencias sociales, Ellacuría aborda el concepto de <<existencia sobrenatural>> también conocido como <<existencia supernatural>> que propone Ranher, el cual consiste en delimitar la individualidad subjetiva. Con relación a este tema, considero importante destacar un dato proporcionado por Juan Antonio Nicolás, quien señala que el S. J. Martin Maier considera que Ellacuría consolidó sus propias reflexiones sustentándose en la suya propia respecto de la propuesta de Ranher, así lo escribe.

Su idea es que Ellacuría <<trasciende el subjetivismo trascendental de Ranher>> cuando <<sitúa la discusión entre naturaleza y gracia en el campo de la historia, y - con ello- critica también el planteamiento de lo natural y lo sobrenatural como tal.>> Él nota que el residuo que uno encuentra en Ranher de <<la dualidad natural-sobrenatural es superado por el esquema montado sobre la historia de la salvación-salvación en la historia, planteamiento mucho más conforme a la idea y experiencia de Dios del pueblo de Israel y de la Biblia>>. Maier sostiene que todo esto sale del hecho que, <<Ellacuría supera, pues, una concepción naturalista de la realidad a través de una concepción histórica, una

concepción individualista del hombre a través de una concepción socio-histórica>>.³

El mismo Nicolás señala las ideas de Rober Lasalle-Klein quien llega a las siguientes conclusiones de la influencia de Ranher en la Teología de Ellacuría y, cómo rompe también con el esquema propuesto por su maestro para crear su Filosofía sobre la realidad histórica.

(...)Primero, Ellacuría subordina el <<existencial sobrenatural>> de Ranher dentro el horizonte más grande de la realidad histórica, elevada por la gracia. Esto le permite reflexionar sobre varios fenómenos culturales y religiosos (como devociones populares a la memoria del Arzobispo Oscar Romero) como medios públicamente comprobables del auto-oferta de Dios dentro de contextos históricos-culturales específicos. Segundo, el enfoque de Ellacuría en la realidad histórica preserva <<la vuelta del sujeto>> intrínseco al <<existencial sobrenatural>>, sin el individualismo excesivo que caracteriza la filosofía existencial y las culturas de los países <<desarrollados>>. Tercero, Ellacuría desarrolla las dimensiones personales, colectivas, y formalmente históricas de la realidad histórica para explicar cómo el <<sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte>> (...).⁴

Así, podemos observar que la influencia de Ranher en Ellacuría es sometida a pasar por una filtración, de tal manera que solamente quede lo rescatable para analizar la realidad latinoamericana.

Finalmente, en 1962 comienza sus estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense en Madrid, España. Como dato curioso, es oportuno mencionar que Ignacio Ellacuría era fanático del fútbol soccer y durante su estancia en Austria, capitaneó al equipo del Seminario de Innsbruck.

³ Robert Lasalle Klein, “La historización de la Filosofía de la religión de Karl Ranher en Ignacio Ellacuría y Xavier Zubiri” en Juan Antonio Nicolás-Héctor Samour, *Historia, ética y ciencia El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Editorial Comares, Granada, 2007, p. 218.

⁴*Ibid*, p. 228.

I.1 Influencia de Hegel

Ellacuría aborda algunos temas tales como: la dialéctica, el espíritu o absoluto, por lo cual es posible efectuar un estudio sobre la presencia de las ideas de Hegel en nuestro autor, considero importante señalar que la influencia del filósofo prusiano está presente debido a que desarrolla dichos conceptos bajo lineamientos teóricos diferentes. Ello se debe a que tiene acceso al conocimiento de Hegel de una manera más profunda durante su estancia en Innsbruck, Austria; puesto que al darse cuenta que no le es útil para la realidad latinoamericana, opta por proponer una nueva Filosofía de la Historia, una Filosofía que esté comprometida con los demás pueblos del mundo y no con uno solo (como lo plantea Hegel con el pueblo alemán). Una Filosofía que responda a las necesidades reales de los pueblos más oprimidos del mundo (en este caso El Salvador y América Latina) y los cuales no están presentes en la Filosofía de la Historia hegeliana. Puesto que en opinión de Ellacuría solo está presente en Europa.

La historia no surge del Espíritu absoluto, al menos en su inmediata realidad intramundana. La historia surge de los individuos personales, en cuanto forman un cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie con su fundamental introspección filética.⁵

En Hegel culmina la filosofía europea. Es una de las síntesis últimas de ese movimiento filosófico europeo transido de cristianismo. Hegel es la culminación de ese proceso en el que puede influir el horizonte cristiano de la creación, además, de otros horizontes que se presentan en Hegel, como por ejemplo, el horizonte de la historia. Es Hegel la conclusión última del proceso desatado por Descartes. Hay un proceso del hombre moderno renacentista a una mayor subjetivación de los problemas y, por consiguiente, a una mayor racionalización e idealización de los problemas; y esto viene a dar su último fruto en Hegel.⁶

⁵ Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009, p. 121.

⁶*Idem*, p. 199.

Y concretamente el pueblo alemán, donde el espíritu absoluto ha llegado a la cúspide y de ahí que a Hegel le permite afirmar lo siguiente.

Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. (...) El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es el que sustenta y rige el mundo.⁷

Es importante señalar que desde Europa el resto del mundo es visto con desdén, argumentando que hay pueblos que por su posición geográfica están determinados para ser esclavos y para no sobresalir jamás; por lo que tendrían que conformarse con el destino que les haya tocado vivir, para lo cual no debe existir posibilidad de cambio, puesto que éste ya está determinado así. Esta visión como podemos observar, es muy aristotélica ya que el filósofo de la antigua Grecia, pensaba muy parecido argumentando que: *Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar.*⁸ Basándose en este argumento, Hegel sustentará su visión despreciativa hacia los demás pueblos del mundo, por lo que escribe.

El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa (...) Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Traducción de José Gaos), Editorial Tecnos, Madrid, 1980, pp. 238- 239.

⁸ Aristóteles, *Política*, Editorial Porrúa, México, 19ª. Edición, 2000, Colección "Sepan cuántos", Número 70, p. 161.

es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella.⁹

Obviamente, dicha postura es inicua. Pero no solamente eso, al referirse concretamente al Nuevo Mundo, es decir, al continente Americano y a sus habitantes -los pueblos originarios-, es todavía más marcado su racismo y su repulsión por estos territorios.

Las tribus de América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto con los europeos.

(...) En América del Sur y México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses (...) Al parecer hay pocas tribus indígenas que sienten igual.

(...) La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en su estatura.¹⁰

Ellacuría no simpatizaba con esta visión, prueba de ello fue su cercanía con los más oprimidos de América Latina que en su inmensa mayoría, provienen de la sangre indígena. Así, por los motivos expuestos, Ellacuría prefiere recurrir a pocos elementos de la filosofía hegeliana y propondrá su propia filosofía, fundamentada en un compromiso para la construcción de una sociedad con menor desigualdad. Durante sus cursos en la UCA sí les enseñaba a sus alumnos la filosofía hegeliana, pero para Ellacuría era más relevante filosóficamente enfatizar las condiciones materiales de la historia que otros conceptos del Idealismo o el Espíritu, como lo señala Víctor Flores.

De esta manera lo que ocurre en la realidad no es producto de un Espíritu, que se va realizando en la historia y conduce los procesos históricos como concluye Hegel, sino que, al contrario, incluso lo que puede haber de Espíritu en la realidad y en la historia es el producto de condiciones materiales tanto de la naturaleza como de la historia.¹¹

Con esto, confirmamos la postura de Ellacuría respecto a la filosofía de Hegel.

⁹*Idem*, pp. 254-255.

¹⁰*Ibíd*, pp. 266-267.

¹¹ Víctor Flores García, *El lugar que da la verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial UIA-Miguel Ángel Porrúa, México, 1997, p. 155.

I.2 Influencia de Marx

Hablar o decir que Karl Marx tuvo influencia en el pensamiento filosófico de Ellacuría, puede resultar extraño o ruidoso para algunos; sin embargo, Ellacuría valora la aportación del marxismo dentro de la corriente de la Teología de la Liberación, por lo que es posible hablar de una cierta influencia. Aunque solo se retoman algunos aspectos que son útiles para reforzar las propuestas de la Teología de la liberación. Así pues, solamente mencionaremos los puntos de enlace y también sus respectivas diferencias.

Ellacuría, por lo tanto, reconoce al marxismo como corriente filosófica y de análisis de la realidad; reconoce que ésta se conforma con elementos de transformación y de cambio, visibles en la lucha de clases, que ha sido un factor que se ha suscitado a lo largo de la historia.

El marxismo ha aportado de hecho elementos importantes a la teología de la liberación, tanto en lo que esta tiene de teología estrictamente tal como en lo que tiene el movimiento eclesial, elementos que siguen siendo valiosos y que no conllevan necesariamente consigo la totalidad del marxismo ni, menos aún, las desviaciones que la *Instrucción* y la propaganda dentro y fuera de la Iglesia le atribuyen.¹²

Ellacuría aclara que el marxismo ha sido desprestigiado por algunos sectores de la Iglesia, que no hacen un análisis ético de los elementos rescatables que tiene esta doctrina filosófica y que conllevan al análisis y transformación de la historia y de la realidad en el momento presente, sobre todo cuando éste se encuentra atiborrado de injusticia. Aunque claro, Ellacuría también afirma que estos aspectos de la injusticia social ya se encontraban en el Antiguo Testamento.

En cuanto a las aportaciones del marxismo en el campo de la Ética, apunta.

¹²Ignacio Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo” en la Revista Latinoamericana de Teología, Volumen 7, Número 20, Mayo- Agosto 1990, pp. 117-118.

El aporte inicial es un aporte a la ética que obliga a comprometerse con la lucha contra la injusticia –que representa fundamentalmente el capitalismo- y que mantiene a la mayoría de los pueblos y a la mayoría de las personas en cada país en situación de inhumanidad absolutamente intolerable, en la certeza que esto se debe a causas históricas y que ello puede ser superado poniéndose del lado de los oprimidos.¹³

Precisamente estas últimas palabras son como la fuente de inspiración para Ellacuría: los oprimidos. Puesto que los oprimidos son –desde la Teología-, los predilectos de Dios en tanto que sufren y cargan sobre sí el peso de la injusticia humana y por supuesto también de la maldad de la sociedad; entendiendo por maldad toda aquella conducta en la que cualquier ser humano actúa con premeditada intención de dañar, abusar o explotar al otro u otra semejante. Estas circunstancias son intolerables para la Teología de la Liberación y también para Ellacuría como uno de sus representantes.

Más aún, el marxismo se va a utilizar como un instrumento de análisis de la realidad, de manera tal que inducirá a sospechar de los discursos políticos provenientes de la cúpula del poder.

El análisis marxista se toma, ante todo, como un elemento desideologizador que levanta la permanente sospecha que, tras muchas afirmaciones que pueden parecer neutras o permanentes, pueden esconderse intereses que favorecen a los poderes dominantes e injustos.¹⁴

Finalmente, el marxismo solamente es un instrumento de reflexión pero no un sustituto de lo fundamental que pretende la Teología: transformar la realidad en una mejora social. En este sentido, el marxismo contribuye con su peculiar análisis debido a que recupera el valor de la esperanza, misma que también predica la Teología.

En cuanto al carácter histórico y teológico de la esperanza, podemos hablar ya entonces de una propuesta utópica, porque sugiere el deseo de una transformación de la realidad adversa en una utopía donde hay lugar para

¹³*Ibid*, p. 118.

¹⁴*Ibid*, p. 120.

extenderse en todas las diversidades de paradigmas que se puedan enlistar para dar paso al cambio histórico –social de la realidad. Por lo tanto, la esperanza de un mundo mejor, es un punto de coincidencia entre la teología y el marxismo.

Ellacuría también reconoce que el marxismo ha hecho aportes a la Teología de la Liberación desde el ámbito filosófico.

Un tercer aporte importante del marxismo tiene que ver con perspectivas más filosóficas, en el sentido de interpretaciones de la realidad en cuanto tal.

La valoración de la realidad histórica, como realidad por antonomasia, es un aporte sustancial a una teología de la liberación que vuelve sus ojos a la historia de la salvación.

+Aunque el marxismo no sostenga, sino al contrario, que la historia sea el lugar por excelencia de la comunicación y revelación de Dios, mantiene que es el lugar por excelencia de la manifestación de la realidad, con lo cual abre sus perspectivas metafísicas para abrir la historia a Dios.

+La historia de la salvación cobra así un rango teológico que no tenía en la teología clásica:

Ciertamente, esta idea de la historia de la salvación es en sí plenamente bíblica y anterior al marxismo; más aún, su reentrada en la teología no se debe específicamente al marxismo.

Pero el marxismo, a pesar de no reconocer una salvación trascendente, insiste, sobre-manera en la salvación histórica y en ello no está lejos de la utopía veterotestamentaria.¹⁵

Ellacuría en ningún momento pretende salirse del marco conceptual permitido por la Iglesia, sino que siguiendo su doctrina recupera los elementos que son piezas claves para la reflexión crítica de la realidad. Es así de esta manera que recuperando el valor de la visión marxista retomará de ella los elementos de: “la valoración de la realidad histórica, como realidad por antonomasia” y de “la historia como el lugar por excelencia de la manifestación de la realidad”, para configurar nuevas perspectivas que permitan cambiar la

¹⁵*Ibid*, pp. 122-123.

realidad. Por ello, apoyándose también en la doctrina de la Iglesia, adoptará una postura en favor del compromiso de velar por los derechos y defensa de los más necesitados. Y, como una muestra de su obediencia eclesial, retoma las palabras del Papa para definir su actuación y participación.

Los teólogos de la liberación saben de la prioridad de la fe, de la revelación y del magisterio y también tienen sus criterios epistemológicos que no les permiten caer en la ingenuidad de considerar unívocamente como científico al marxismo. Lo que sí estiman, con Juan XXIII, que todo lo que en él haya de aprovechable, aunque sea como hipótesis provisional más heurística que interpretativa, no sólo puede ser aprovechado, sino que debe serlo.¹⁶

Considero, que Ellacuría no deja en ningún momento de lado la visión eclesial y teológica, ni la marxista.

I.3 Influencia de Monseñor Romero en Ellacuría

Monseñor Óscar Arnulfo Romero muere asesinado el día 24 de Marzo de 1980 en El Salvador, justamente en los momentos en que se encontraba oficiando misa. Él ya había sido víctima de amenazas por parte de la oligarquía salvadoreña, debido a su expresa y abierta confesión de “La opción preferencial por los pobres”, con la cual se identificaba. Prueba de lo anterior son sus numerosas Homilías en las cuales denunciaba las injusticias cometidas por parte de los militares y oligarcas salvadoreños que sobajaban la dignidad de su pueblo. Estas mismas Homilías serían causa de escándalo y molestia para algunos y, es que para los integrantes del grupo en el poder Monseñor Romero era un soliviantado del pueblo: *Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres (15, Julio, 1979, ib., p. 454).*¹⁷ Y es que esta “opción preferencial por los pobres” no era solamente una moda de la Iglesia

¹⁶ Ignacio Ellacuría, *Mi opción preferencial por los pobres*, Editorial Nueva Utopía, Madrid, 2009, pp. 195-196.

¹⁷ Ignacio Ellacuría, “El verdadero pueblo de Dios según Monseñor Romero”, en la Revista ECA, El Salvador, Vol. 36, Núm. 392, Junio 1981, p. 547.

sino que era toda una postura política y teológica para Monseñor Romero. Era ir más allá de los intereses de unos cuantos para velar por los intereses del pueblo de Dios. El respeto a los Derechos Humanos, a su dignidad humana y, a su libre decisión para organizarse en comunidad.

Quiero recordar que en este mismo llamado a solidarizarse con el verdadero bien común del pueblo, prescindiendo de los criterios de grupo, fue el que hice cuando se pronunció la proclama del 15 de octubre y cuando algunos se apresuraron a no dar una crítica constructiva, sino a negarlo. Lo mismo dije cuando se pronunció, por el Ministro de Agricultura que ya renunció, el proyecto de transformación agraria: Que no era un regalo del Gobierno el proceso del pueblo, sino un proceso que encontraba apoyo en el Gobierno. Y que el Gobierno que quisiera ganar esa popularidad tenía que unirse al proceso del pueblo y no estobarlo.¹⁸

Es decir, no tuvo miedo a denunciar las injusticias gubernamentales porque éstas eran la causa del sufrimiento e inestabilidad económica y social del pueblo salvadoreño. En esta misma Homilía vuelve a hacer un llamado para no utilizar al pueblo como carne de cañón, ya que el resultado de esto eran los miles de desaparecidos y las atroces violaciones a los derechos humanos de este pueblo, específicamente, de los pobres.

Otro punto de mi comentario, es que la Iglesia hace un llamamiento al pueblo para que tome en cuenta que es artífice de su propio destino.

Que la Iglesia tenía como misión, denunciar con igual libertad a los grupos populares que atropellen estos derechos humanos. Por eso, no sería completa la denuncia de esta mañana a la represión militar y para militar si no dijera también, que esas represiones que hemos dicho que ofenden no sólo a los organizados, sino también al pueblo, muchas veces son, en parte por lo menos, culpa de ciertas imprudencias de las organizaciones. Hay quienes allí entre los campesinos de que algunos pertenecientes a organizaciones provocan operativos militares y que luego ellos sí tienen cómo defenderse, pero que el pobre pueblo no organizado es el que sufre más duras las consecuencias. Ya que hablamos de una moderación de las

¹⁸ Pedro N. Miranda, *Itinerario político de Monseñor Romero*. Editorial El Ateneo de Caracas, Caracas, 1980, p. 189.

organizaciones, yo les suplico tener en cuenta esto para no exponer al pueblo, al que de veras deben de ayudar. Parte del terror campesino es provocado a veces por las imprudencias y de las mismas organizaciones.¹⁹

Esta postura de Monseñor Romero, repercutirá fuertemente en Ellacuría, quien desarrollará esta “opción preferencial por los pobres”, no solamente desde la visión pastoral (teológica) y política, sino que la llevará hasta la Filosofía. Cuando Ellacuría habla de *hacerse cargo de la realidad histórica*, implica *tomar conciencia y actuar*. Y en su caso, de su opción preferencial por los pobres del pueblo salvadoreño; ya que él la consideró su realidad histórica, y a él, le tenía en constante inquietud, la liberación de la opresión económica, política y social de este pueblo en particular, con el que convivía.

Ellacuría no puede eludirse de esta realidad, su compromiso teológico – filosófico le hace ver estas anomalías en la realidad histórica en la que él, junto con otros sacerdotes, no podían dejarlas pasar desapercibidas. Esta realidad de injusticia y de tiranía llega a escandalizar ya que son miles de muertos y desaparecidos en el pueblo salvadoreño, a los cuales el mismo gobierno soslaya.

Ante tan ignominiosa situación, Ignacio Ellacuría decide tomar partido por los pobres de ese pueblo que lo ha acogido, El Salvador, de alguna manera en agradecimiento a la hospitalidad y generosidad que han tenido con él. En este sentido, Monseñor Romero fue hasta el último instante de su vida, ejemplo de un buen pastor con su pueblo: tanto en lo religioso como en lo político nunca abandonó a su feligresía, a la Iglesia salvadoreña. De aquí que su vida haya sido una muestra de la firmeza de sus convicciones, y también una influencia para el resto de los sacerdotes identificados con su labor pastoral.

No se construye el pueblo de Dios dejando a las espaldas al pueblo, a las inmensas y explotadas mayorías populares, a sus problemas reales, a sus luchas. Y a la presencia de Dios en el pueblo, en sus dolores y en sus alegrías, en sus derrotas y en sus triunfos no debe traer sino bienes para el pueblo, si es que se trata de un Dios liberador, que empuja hacia un futuro mejor, en el que todo sea nuevo, los cielos, la tierra y el propio hombre. En

¹⁹*Ibid*, p. 190.

pocos casos, como en el de Monseñor Romero, podrá encontrarse un ejemplo tan admirable de cómo juntar los intereses del pueblo con los intereses de Dios, la historia con la trascendencia, el hombre caído con el hombre elevado, el pueblo con el verdadero pueblo de Dios.²⁰

Monseñor Romero influye en Ellacuría en aspectos importantes, ya que las ideas de Romero le permiten aclarar la diferencia que hay entre los sacerdotes representantes de la Teología de la liberación y el marxismo; a este último no lo desprecia puesto que tenía por intención ayudar al pueblo y buscar su bien, pero advierte que sí hay diferencias estructurales grandes; como por ejemplo, el peligro de estar al servicio de ciertos poderes políticos u organizaciones gubernamentales.

Entre ciencias sociales hay que tener especial cuidado con el uso del marxismo. Hemos hecho anteriormente dos constataciones: que el marxismo estigmatizado por la Instrucción es un marxismo muy deformado y que el marxismo empleado por algunos teólogos de la liberación no es, en primer lugar, ese marxismo deformado y no es, en segundo lugar, el elemento que determina en última instancia el aporte específicamente cristiano. (...) Pero, por otro lado, no podrá ser abandonado en lo que se tiene de aporte positivo tanto en sus aspectos críticos como en sus propuestas. Lo que sí habrá de tener en cuenta es que los posibles males que comporte no sean mayores que males que evite o los bienes que aporte. Hay o puede haber un interés por parte de los marxistas de servirse de los esfuerzos de la teología de la liberación para robustecer sus posiciones ideológicas y políticas; esto no lo hacen sin riesgo porque la teología de la liberación pone en crisis algunos puntos importantes del marxismo.²¹

Para concluir, Ellacuría simpatiza con la Teología de la liberación. Y la diferencia esencial entre la Teología de la liberación y el Marxismo es, en el fondo, la esperanza y la firmeza en la convicción de un mundo mejor y de un bien común.

²⁰ Ignacio Ellacuría, "El verdadero pueblo...", *Op. cit.*, p. 554.

²¹ Ignacio Ellacuría, *Mi opción preferencial...*, *Op. cit.*, pp. 199-200.

I.4 Influencia de Zubiri

Debido a su inquietud intelectual en torno a la manera de cómo abordar los problemas sociales, no le convencían las perspectivas filosóficas y teológicas de ninguno de sus profesores, por lo que buscó entre las propuestas de pensamiento coetáneo. Así llegó a sus manos el libro *Sobre la esencia*, de Xavier Zubiri con quien más tarde entabló una gran amistad, al grado de que el filósofo hispano no publicaba sin antes analizar con Ellacuría los aspectos esenciales de sus tesis filosóficas.²²

Es conveniente explicar que Ellacuría tuvo una estancia en Austria (hacia los años sesentas) en donde recibió una formación neotomista, postura filosófica que consiste en retomar, precisamente, la filosofía de Santo Tomás de Aquino para adaptarla a los nuevos tiempos. Sin embargo, Ellacuría advirtió que esta corriente no le era de lo más propicia, debido a que la filosofía aristotélica tomista caía en un esencialismo e inmovilismo. Razón por la cual solamente se quedaba en la predicación. De tal modo que no impulsaba al cambio, en otras palabras, no motivaba a los estudiantes a llevar a cabo acciones para transformar la situación social. Por tal motivo Ellacuría decide estudiar otras perspectivas teológicas que lo condujesen a luchar por modificar el estado social existente. Por lo que escribe.

El lugar social no es a donde va uno ocasionalmente, es donde se está normalmente, donde tiene uno fijada su residencia, donde uno está empadronado socialmente o donde socialmente le empadronan a uno.

Jesús, por ejemplo, salía a muchos lugares, podía cenar con los ricos, podía pernoctar en casa de Lázaro, subir a la montaña y predicar en el lago, predicar en Galilea o luchar en Judea o Jerusalén; pero estaba de inteligencia, de corazón y de práctica con los más necesitados. Ya sé que se puede decir con la mayor de las precisiones que donde Jesús estaba es con Dios, su Padre. Pero esto no excluye lo otro. Porque, en primer lugar, no es lo mismo estar en y estar con; Jesús estaba situado en ese lugar social que son los pobres y desde ese lugar, que purificaba e iluminaba su

²² Rodolfo Cardenal, SJ “De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, en Jon Sobrino, Rolando Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría...* p. 47.

corazón, es desde donde estaba con Dios y con las cosas de su Padre. Y, en segundo lugar, porque ese mismo estar con Dios no era ajeno a estar con los pobres, entre quienes quiso poner su morada.²³

Aunque se inclinó un tiempo por la filosofía de Ortega y Gasset (por los años cincuenta), que representaba aires nuevos al hablar de vitalismo y de una visión dinámica de la realidad, no lo retoma más profundamente debido a que el objeto de su búsqueda lo encuentra por fin en Zubiri. Es importante aclarar que Ortega era un pensador muy despreciado por la Iglesia española de esa época, debido a que su filosofía presenta al ser humano de su tiempo y circunstancias vitales sin necesidad de citar alguna postura religiosa, empero es por lo tanto, un rebelde ante las circunstancias intelectuales, así como valioso en lo cultural.

Individualmente considerado, ofrece Ortega por las dimensiones y proyecciones de su personalidad, por el talante y las pretensiones que representa, por el proceso implicado de su vida, un interés indiscutible. Sobre ello se alza el significado de su obra: la transformación del ambiente cultural español y, en medida decreciente, el americano y el europeo; la preocupación viva, personal y constante por los problemas de la actualidad más honda y punzante.²⁴

Aunque Ellacuría reconoce la aportación de Ortega a la Filosofía de su momento, es muy directo y claridoso en explicar las cortedades intelectuales de Ortega y, por ende, señala por qué no lo retoma, debido a que no le es útil para desarrollar su Filosofía –en contraste con Zubiri-. Por lo anterior, Ellacuría define intelectualmente a Ortega de la siguiente manera.

No es maestro perfecto por su misma contextura psicológica, como por la circunstancia cultural que le tocó vivir, que coartaron muchas de las dimensiones que un pensador y un filósofo deben de poseer en cuanto a la dedicación, concentración y profundidad, rigor y sistema. No lo es, en fin, porque su cerrazón a los horizontes religiosos le escamoteó muchas soluciones, decisivas soluciones, más aún, muchos y decisivos datos del problema humano tanto individual como social e histórico,

²³ *Ibid*, p. 149.

²⁴ Ignacio Ellacuría, *Escritos Filosóficos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1996, p. 16.

aún beneficiándose en su educación y en enfoques posteriores de los valores *culturales* del cristianismo.²⁵

Prefiere la Filosofía de Xavier Zubiri. Lo que cautivó a Ellacuría de Zubiri, fue su filosofía cristiana, ya que vio en ella superación del escolasticismo y del neotomismo alemán, tal como lo refiere Roberto Valdés Valle, SJ: *Le dije (a Zubiri) 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.*²⁶ Así, la filosofía cristiana de Zubiri iba más allá del existencialismo y del modernismo, así como también del escolasticismo. Debido a lo anterior, Ellacuría propuso a Zubiri que le dirigiera la tesis doctoral, este último accedió. Aunque fueron pocas sus entrevistas y sí mayores sus dificultades -ya que en la Universidad Complutense no le querían aceptar el proyecto a Ellacuría de hacer una tesis de un filósofo aún vivo-, el resultado fue favorable. Sus entrevistas aunque esporádicas, fueron productivas y enriquecedoras (la primera en San Sebastián el 08 de Septiembre de 1961; la segunda el 02 de Agosto de 1962; la tercera en Madrid en Marzo de 1963; y la cuarta y última el 18 de Octubre de 1963), que culminan con la presentación del esquema de la tesis doctoral.

Le propuse 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 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.²⁷

Con esto último se consolidan las inquietudes intelectuales de Ellacuría y dan paso a la propagación del pensamiento de Zubiri, con el cual ataca las posturas neo-tomistas y neo-escolásticas que se empezaban a propagar dentro del círculo filosófico (principalmente el Existencialismo), teológico y, político en esos años.

²⁵*Ibid*, p.22.

²⁶ Roberto Valdés Valle, SJ, “La búsqueda filosófica inicial” en Jon Sobrino, Rolando Alvarado (Eds.), *Ignacio Ellacuría, ...* pp.62-63.

²⁷*Ibid*, p. 65.

Siendo coherente con lo anterior, Ellacuría pasará de *buscar primero una filosofía cristiana, y luego una teología de la revolución*.²⁸ Reafirmando lo anterior, en la década del setenta del siglo XX, dentro de sus cátedras Ellacuría enseña la filosofía de Zubiri, tomando en cuenta que obtiene el doctorado en 1965 y sus primeros cursos los imparte en Bilbao en 1966. Este carácter de “Teología de la revolución” se presenta entre los años setentas y ochentas y, será más consolidado junto con su Filosofía de la Liberación a finales de los años ochentas que es cuando lo asesinan.

Sin embargo antes de ese lamentable suceso, de 1970 a 1972 es nombrado jefe del Departamento de Filosofía de la UCA, desde donde defiende y expone abiertamente su opción por la liberación, la preferencia por los pobres y, la defensa de los Derechos Humanos para los mismos.

Para concluir esta sección de la tesis, considero importante señalar que la presencia de las ideas de Zubiri en la obra de Ignacio Ellacuría, se manifiesta, principalmente en tres tesis principales.

1ª.) Todo lo referido a la socialidad humana: Característica del género humano a encontrarse como individuos agrupados y, con un sentido de pertenencia a dicho grupo o clan.

2ª.) La historicidad del ser humano: Entendiéndose la capacidad de crear acontecimientos relevantes, reflexivos y, memorables a lo largo de tiempo; así como su transmisión y remembranza a las generaciones posteriores.

3ª.) En torno a la religiosidad humana: Que se caracteriza por los seres humanos reunidos en comunidad eclesial.

²⁸*Ibid*, p. 68.

Si revisamos el índice de la obra de Ellacuría *Filosofía de la Realidad Histórica*, confirmaremos la influencia zubiriana.²⁹

I.5 La obra docente de Ignacio Ellacuría y sus aportaciones filosófico-políticas en varias instituciones

En 1965 Ellacuría realiza cursos de doctorado en la Universidad de Comillas, en España; en 1967, culminan sus estudios de doctorado con una tesis sobre Xavier Zubiri. A partir de este momento comienza su obra docente impartiendo cursos, conferencias y seminarios en Madrid, Barcelona, Santander, Deusto, Santiago de Compostela, Sevilla, Frankfurt, Berlín, San José de Costa Rica, Quito, Guatemala, México, Woostock, Washington, entre otras capitales del mundo.

Ese mismo año de 1967 regresa a El Salvador y comienza a enseñar Filosofía en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, mejor conocida como la “UCA” (fundada en 1965). Un año después (1968) Ellacuría es nombrado miembro de la junta de directores de la UCA. En 1969 se convierte en uno de los representantes de la corriente renovadora de los jesuitas. Como 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. Por los años setentas Ignacio Ellacuría comienza su labor filosófico-política más fuerte, que se desarrollará mejor en la década de los ochentas, cuando será la etapa de su obra de madurez.

La implementación de temas políticos se manifiesta desde 1970, cuando imparte cursos nocturnos de teología, además en los fines de semana dicta cátedra de Teología para seglares, al que asistían centenares de miembros de las comunidades de base, de profesionales y de estudiantes. Aunque Ellacuría tenía un gran talante filosófico, él afirmaba que en América Latina era más urgente la teología que la filosofía porque era más eficaz.

²⁹ Xavier Zubiri fallece en 1983 y, deja como heredero intelectual de su obra a Ignacio Ellacuría, así como también el nombramiento de Director del Seminario “Xavier Zubiri” con sede en Madrid.

Para 1972 es electo jefe de Departamento de Filosofía de la UCA. Desde 1970 hasta 1973 sus superiores le encargaron la formación de jóvenes jesuitas e impulsó la experiencia comunitaria en la comunidad de Aguijares, donde tiempo después fueron masacrados campesinos cristianos. A partir de esa experiencia fue consultor de varios sacerdotes y autor de varios documentos de la provincia centroamericana(subregión de la Iglesia), de la cual fue líder; ahí defendió con mayor firmeza su abierta opción preferencial por los pobres y por la liberación. Precisamente en este año de 1973, publica su libro *Teología Política* -que un año después se traduce al inglés y al chino-, editado por el Arzobispado de El Salvador. Por supuesto que al ser traducido su libro a otros idiomas, crece la influencia de su pensamiento en otras latitudes.

En 1974 funda el Centro de Reflexión Teológica, del cual fue su primer Director. En el año de 1976 asume la dirección de la *Revista de Estudios Centroamericanos*, escribe la editorial "A sus órdenes mi capital" (1976) lo que ocasiona que la UCA perdiera el subsidio del gobierno como una expresión represiva de parte de la oligarquía, además de la instalación de cinco bombas que fueron detonadas. Desde 1976 hasta 1978 permanece en Madrid para trabajar con el Filósofo Xavier Zubiri.

A pesar de diversas dificultades por las que había atravesado dentro del El Salvador, entre ellas la persecución religiosa, es nombrado rector de la UCA en 1979 y vicerrector de proyección social, dedicándose casi totalmente a la enseñanza universitaria dentro de la UCA (hay que recordar que la UCA es una Universidad de jesuitas y esta orden religiosa se caracteriza por su disciplina ardua, de una fuerte labor crítica y de politización). El día 15 de octubre de ese mismo año la UCA apoya el golpe de Estado contra el gobierno del General Carlos Humberto Romero, esto se debe a que la UCA tenía un prestigio y un gran poder de influencia en la vida social, política y educativa dentro de El Salvador.

Ese centro de estudios superiores siempre fue percibido como un poder político dentro de El Salvador. Quizá porque muchos destacados políticos de la vida nacional se

formaron en ella. Desde opositores izquierdistas y líderes guerrilleros, hasta empresarios y ultraderechistas, pasando por los propios militares. En todos los bandos que hoy se enfrentan en El Salvador puede encontrarse a alguien que haya sido discípulo de “Ellacu”, como le decían sus amigos.³⁰

A partir de los años ochenta la vida de Ellacuría se vuelve más intensa y complicada debido a que en 1980 –Año en que es asesinado Monseñor Romero-, tiene que salir del país bajo la protección de la embajada española porque él también estaba en la mira de los de los elementos más retrógrados de la oligarquía y; obviamente, eso le impedía seguir con su cátedra en la universidad. En 1982 recibe por parte de la Universidad de Santa Clara, California, el doctorado *Honoris causa*, allí emite el discurso en el que explica la función de la universidad cara a la civilización del capital; esto le ayuda a regresar a El Salvador donde comienza a madurar la idea de la “tercera fuerza social” la cual se caracteriza por ser una propuesta que se aleja de los polos del conflicto armado, es decir, ni con la guerrilla ni con los oligarcas. Dentro de la guerrilla había algunos católicos guerrilleros. La polaridad entre la extrema pobreza y la extrema riqueza desató la guerrilla en El Salvador, provocando múltiples muertes y violaciones a los Derechos Humanos.

En el año de 1984 lanza la *Revista Latinoamericana de Teología* donde se abordan temas de Política, Teología y Filosofía en América Latina. Esta labor la llevó a cabo junto con Jon Sobrino, que dirigió hasta su muerte con Leonardo Boff (Brasil), Enrique Dussel (Filósofo argentino radicado en México), Víctor Codina (Bolivia), J. Comblin (Chile-Brasil), Gustavo Gutiérrez (Perú), E. Muñoz (Chile), J.L. Segundo (Uruguay), Pedro Trigo (Venezuela), I. González Faus (España) y V. Eliondo (E.U.A.).

Funda en 1985 la Cátedra Universitaria de la Realidad Nacional, la cual se constituyó como un foro abierto para teólogos, filósofos, políticos, catedráticos, periodistas nacionales y extranjeros, intelectuales, escritores y,

³⁰ Víctor Flores García, “El pensamiento político de Ignacio Ellacuría” p. 8, en Horacio Cerutti Guldberg (Coordinador), *Universidad y Cambio Social (Los jesuitas en El Salvador)*, Magna Terra Editores, Colección Universidades en América, México, 1990, p. 205.

todas aquellas personas u organizaciones que estuvieran interesadas en dialogar, proponer y también para discutir en la UCA los problemas más relevantes del país; reitera su postura a combatir con ideas y no con armas. Durante ese tiempo su vida pública fue muy conocida y se convirtió en interlocutor de la prensa nacional y extranjera. Es importante recalcar que Ellacuría siempre se pronunció por una solución pacifista y justa para el conflicto de la guerrilla en El Salvador.

El 6 de noviembre de 1989 recibe el premio Alfonso Comín, en Barcelona, donde pronuncia un discurso bastante incendiario donde denuncia todas las atrocidades y atropellos que cometen los poderosos en El Salvador y la nación que los apoya. El día 13 del mismo mes regresa a San Salvador, esa misma noche la residencia universitaria fue cateada por el ejército, pero él no desconfió de los militares.

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.³¹

La madrugada del 16 de noviembre muere acribillado junto con otros cinco sacerdotes, todos ellos fueron sacados al jardín para darles muerte instantáneamente disparándoles en el cráneo, quedando destrozados; además de la empleada doméstica y su hija, en la residencia universitaria. Quien ejecutó el crimen fue una unidad de élite del ejército salvadoreño.

³¹Víctor Flores, *El lugar que da...*, p. 275.

CAPÍTULO II: DEFINICIÓN DE HISTORIA EN ELLACURÍA

Para Ellacuría existe una diferencia entre naturaleza e historia, de tal manera que *puede darse naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza*³² y esto es porque la historia necesariamente tiene que darse dentro de un marco material, es decir, dentro de una materia –con sus respectivas propiedades-, y esta materia solamente se encuentra dentro de la naturaleza. Por tales motivos Ellacuría expuso un análisis sobre la realidad histórica y sus potencialidades (ya que ésta es su propuesta) y las describe así: *La potencialidad, en efecto, no es un concepto abstracto, sino una forma medible del dinamismo*³³ ya que su intención es de analizar filosóficamente las circunstancias en las que se desenvuelve el ser humano para así determinar los momentos más importantes de su materialidad histórica (entendiendo por materialidad histórica, los cuatro elementos que la conforman, a saber: 1) la materia misma; 2) el espacio; 3) el tiempo y; 4) la vida); y posteriormente, conceptualarlos dentro de la historia.

Este análisis filosófico debe, en primer lugar, determinar aquellos momentos básicos diferenciados, que constituyen la raíz de la materialidad de la historia; debe, en segundo lugar, conceptualarlos adecuadamente en su carácter de momentos básicos de la historia; debe, finalmente, dar una primera respuesta al secular tema de naturaleza e historia, al tema de la naturalidad o materialidad de la historia. Solamente así se puede avanzar hacia una comprensión realista de la historia.³⁴

Para Ellacuría es necesario e indispensable una comprensión realista de la historia, tomando en cuenta los elementos que conforman la materialidad de la historia.

Para el filósofo Ellacuría, la historia no es una total determinación ni indeterminación debido a que el ser humano en su desenvolvimiento, está abierto a nuevas posibilidades de realización en la historia personal y social, ya que ambas son políticas.

³² Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, p. 43.

³³ *Ibid*, p. 93.

³⁴ *Ibid*, p. 45.

Lo que vale de cada individuo humano, vale también de la humanidad: con la elección de unas posibilidades no sólo se compromete un futuro, sino que se imposibilitan otros futuros.³⁵

Ellacuría, también habla de la naturaleza e historia además va a comentar acerca de la visión de Marx respecto al trabajo y su relación con el mundo material y, a su vez, con la historia: la fuerza de trabajo produce un valor, este valor en términos económicos cuando es pagado por un consumidor produce un “plus” (una ganancia extra), de tal manera que la escala de valores va aumentando y diferenciándose dando lugar a las divisiones sociales en la historia. Así, tenemos que el trabajo proporciona una división histórica natural, que lleva un proceso el cual tendrá como finalidad, una ganancia económica que se distribuye por voluntad.

Así, Ellacuría retoma la visión de Zubiri, debido a que va a hablar más allá del instrumento de trabajo al cual vislumbra no como herramienta, sino más bien como una reemplazo del órgano corporal, debido a que el ser humano posee una inteligencia sentiente que le ayuda a transformar su realidad.

Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *totocaelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición.³⁶

No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando.³⁷

La técnica desarrollada por el ser humano para realizar su trabajo lo lleva a cambiar su realidad, puesto que como ya se ha mencionado, el Ser Humano es un animal de realidades.

Y es que, como ya dijimos, la inteligencia sentiente no se limita a percibir, sino que envuelve sentientemente la respuesta motriz: el hacer envuelve el saber y el saber, en su nivel primario, envuelve el hacer. Un hacer que pronto

³⁵*Ibid*, p. 414.

³⁶Xavier Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Editorial Alianza, Madrid, 1981, pp. 283-284.

³⁷*Ibid*, p. 285.

necesita de instrumentos; de ahí que el instrumento no sea puramente una prolongación biológica del órgano, sino producto de una invención en orden a la realidad: es fuente instrumental de realidad.³⁸

Ahora bien, si tenemos una fuente instrumental de la realidad, es decir, que la realidad misma nos permite la creación de instrumentos o herramientas como lo pueden ser la maquinaria y cualquier otro utensilio para el trabajo; entonces, el trabajo también humaniza porque pertenece al proceso de asimilación de la realidad sentiente (Ver Anexo I). De tal manera que, si el trabajo humaniza, entonces también libera: y libera al ser humano en el sentido de llevarlo al proceso de creación y de una acción transformadora de su realidad inmediata al no quedarse solamente en la contestación estímulo (es decir, en la sola reacción), lo conduce a hacer uso de la abstracción y de la imaginación para hacerle más sencilla la existencia y los quehaceres de la realidad. Así, el trabajo no es solamente un medio de obtención de mercancías con valores, sino es también un instrumento para trocar hacia la aparición de nuevas realidades.

No obstante, se da también el otro flanco, aquel que corresponde al trabajo como principio de liberación personal y social: lo que fue tan esencial para la hominización puede y debe seguir siendo esencial para la humanización, si se logra la debida conexión entre naturaleza e historia.³⁹

El estar dentro de la naturaleza para desarrollarse en la vida, implica a su vez un proceso de socialización y de supervivencia; de ahí que el ser humano desde la antigüedad se agrupe para lograr mejores condiciones de vida y viviendo en clanes o en tribus, haya desarrollado el proceso de humanización mediante la comunicación con los diversos lenguajes: oral, mímico, pictográfico. Es imprescindible pues la vida en sociedad, ya que ésta marca la línea a seguir en la lucha por la existencia en la naturaleza, sin importar cuáles sean las condiciones geográficas, temporales e, históricas. Por ello los seres humanos

³⁸*Ibid*, p. 135.

³⁹*Ibid*, p. 136.

estamos aún en la actualidad en estas circunstancias: no importa el paso de los siglos, en esencia, debemos sentirnos pertenecientes a un grupo determinado para asegurar nuestra supervivencia y nuestro desarrollo, nuestra seguridad y, hasta nuestra transcendencia ya sea biológica o intelectual. El individuo se sabe limitado, pero seguro en alguna medida si pertenece a cierto grupo o asociación. Y es así como va transcurriendo su desenvolvimiento dentro de la historia.

Ellacuría, antes de hablar del papel del individuo en la historia, señala la diferencia que marca la sociología respecto a la Filosofía de la Historia, para que así podamos ir acotando.

(...) la filosofía de la historia es así, una parte de la sociología, aquella parte que estudia el progreso, así como la otra parte estudia el orden y la estructura social.⁴⁰

Por esta razón, Ellacuría para explicar la historia parte de un enfoque sociológico en el cual importan los individuos reunidos en sociedad; puesto que para él lo más importante será la relación de los individuos en compañía debido a que la historia, más que personal, es del desarrollo de la humanidad. Ellacuría reconoce por supuesto que hay personajes brillantes, pero si han logrado destacar, es debido al desenvolvimiento que han tenido como actores sociales (es decir, como personajes relevantes para su contexto). Pero para definir mejor su filosofía, utilizará el concepto de "Cuerpo social" acuñado por el filósofo vasco Xavier Zubiri; ya que éste es el término más adecuado para lo que él desarrolla en su estudio.

Zubiri propone el concepto de <<cuerpo social>> para definir formalmente lo que es la unidad de lo social y el modo formal de presentarse la sociedad ya realizada. La sociedad es un cuerpo social y la socialidad sería últimamente corporeidad social.⁴¹

Esta corporeidad social, como tal, tendrá caracteres que le permitirán ser más definida:

⁴⁰*Ibid*, p. 141.

⁴¹*Ibid*, p. 195.

- 1) *Especificidad*: será la corporeidad propia de la especie biológica.
- 2) *Corporeidad somática*: se debe a que el cuerpo social tiene un *soma* y por ende, una función somática. Entendiéndose por *soma* la pertenencia a un organismo.
- 3) *Circunscriptividad*: todo lo humano debe darse en un cuerpo social, y éste determina en alguna medida todo lo humano, incluyendo lo más subjetivo e interpersonal.
- 4) *Alteridad*: posee un dinamismo propio y una estructura propia corporizada que hace que lo social tenga su propia consistencia y; que sea independiente de la voluntad y de las opciones de los individuos y aun de los grupos sociales.
- 5) *Carácter unitario*: es propio del cuerpo social de manera tal que hay un reconocimiento de la realidad propia y también de la propia autonomía.
- 6) *Carácter sistemático de la estructura*: el cuerpo social es una estructura con sus propias leyes peculiares de acuerdo a su conveniente estructura.

Finalmente, estos caracteres nos permitirán analizar mejor la corporeidad social y por ende, comprenderla mejor dentro de la realidad.

II.1 Conciencia colectiva

Ignacio Ellacuría expone el tema de la conciencia colectiva retomando a Hegel y a Marx, en quienes se apoya para señalar la formación histórica de este concepto, lo cual emplea como base para presentar sus aportes, los cuales se concretan en la propuesta de la “tercera fuerza social”.

En Hegel el Espíritu Absoluto tiene historia propia y necesita tanto de los pueblos como de los individuos para llegar a conocerse a sí mismo; de tal manera que los individuos van desapareciendo durante el desarrollo de la

Historia, mientras que el Espíritu Absoluto que se va realizando en el espíritu del pueblo y, por medio de éste, el espíritu universal.

Pues la conciencia es subjetividad; y esta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.⁴²

En la historia los principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y estos son, a la vez, existencias naturales (...) Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo (...) Un pueblo sólo puede ser a la vez dominante en la historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.⁴³

Por supuesto que hay que tomar en cuenta que, para Hegel, el Espíritu Absoluto llega a su culmen en la perfección y en la evolución, con el pueblo alemán y, concretamente, con la filosofía que el mismo Hegel propone. Y es precisamente en este estadio en que el Espíritu Absoluto se torna independiente de los pueblos. Sin embargo, hay críticas a esta visión radical de Hegel:(...) *Kierkegaard (1813-1855).- Se opone radicalmente a Hegel, en su idealismo, su esencialismo y su afán sistemático. El sistema sería como un enorme castillo donde no tiene cabida la persona humana. Lo que Kierkegaard intenta es la restauración del valor del individuo.*⁴⁴

En contraste, para Marx esto es completamente distinto: siendo conocedor de la Filosofía hegeliana, propondrá un planteamiento revolucionario: introduce los conceptos de la “Ideología” y de la “Conciencia de clase”, para demostrar la conciencia *no* del individuo, sino la conciencia *de clase* colectiva. A saber, para Marx es importante el individuo en cuanto forma parte del colectivo, de la comunidad, de la comuna; puesto que así se realiza

⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía... Op. cit.*, p. 235.

⁴³ *Ibid*, p. 237.

⁴⁴ Raúl Gutiérrez Sáenz, *Historia de las Doctrinas Filosóficas*, Editorial Esfinge, México, 37ª. Edición, 2005, p. 150.

plenamente la Historia de la humanidad. De tal manera que el Espíritu Absoluto se realiza en el pueblo, creando a su vez el espíritu del pueblo llegando a ser espíritu universal, si no se corrompe con individualismos egoístas que son los que expresan la perdición. La perdición quiere decir división interna que destruye a la colectividad. La colectividad es destruida porque surge un grupo dominante –que es la clase burguesa-cuya única función es dominar a los demás.

Los comunistas solo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y por otra parte, en que, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto.⁴⁵

Ellacuría logró vislumbrar estas diferencias entre Marx y Hegel y la señala de la siguiente manera.

Es cierto que Marx no acepta la suficiente crítica ideológica para hacer cambiar la marcha del proceso histórico, pues para él la historia, al contrario de lo que ocurre en Hegel, no es la realización y la verificación del espíritu, sino el resultado de la producción material.⁴⁶

Tomando en cuenta lo anterior, Ellacuría apunta que en las representaciones colectivas se unen y juntan los sentimientos privados individuales, los cuales solamente se hacen sociales cuando logran combinarse bajo la acción de las fuerzas que conducen la asociación. Concluyendo, la esfera de la individualidad se funde con los intereses del cuerpo social (ya mencionado por Zubiri y que retoma Ellacuría), de esta fusión nace la propuesta de una organización que siempre vele por el interés común. De esta manera se va cavilando la iniciativa de la “tercera fuerza social”.

Pero esto último no es tarea sencilla, por lo que Ellacuría indaga qué filósofos han pronunciado algo al respecto y cómo conciben a la conciencia

⁴⁵Carlos Marx-Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1970, p. 44.

⁴⁶Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Op. Cit.*, p. 215.

colectiva, a la capacidad de organización en conjunto. Es así como se encontrará con el pensamiento de Ortega y Gasset, filósofo contemporáneo a él y a la problemática de ese momento. En apariencia, algo de lo mencionado por Ortega y Gasset le es útil y lo toma como punto de partida para una reflexión más elaborada y, por supuesto, no deja de consultarlo al respecto.

El filósofo español Ortega y Gasset será aludido por Ellacuría en cuanto a lo que éste opina acerca de la conciencia colectiva, puesto que Ortega y Gasset dice que la conciencia colectiva tendría que ver con la existencia de un sujeto impersonal; de tal manera que la vida social *no* será la vida humana, sino una naturaleza intermedia del ser humano donde impera lo irracional, lo mecánico y, lo brutal. Aunque pueden tener una parte positiva en los seres humanos: la socialidad (ser pro-social) y la otra parte negativa (ser anti-social).

Finalmente, para Ellacuría la conciencia individual no anula la conciencia colectiva ni viceversa, sino que hay una complementación.

En conclusión, reconocer el carácter estructural de eso que hemos ido mencionado con diversos términos es, por una parte, admitir que la conciencia colectiva, la ideología, etc., actúan estructuralmente con gran independencia de lo que querrían las subjetividades –en este sentido habla Marx de una <<historia natural>>, concepto que precisamos páginas arriba-; pero, al mismo tiempo, el reconocimiento de este carácter estructural deja en alguna franquía a los individuos, cuya articulación en sociedad no es estrictamente de carácter estructural, para que su pensamiento no esté determinado necesaria y unívocamente. Muchas de las imprecisiones que se dan en este problema de las determinaciones surgen de confundir el plano de la estructura (supraestructura e infraestructura) con el plano estructura – persona y el plano grupo – persona.⁴⁷

⁴⁷*Ibid*, p. 246.

II. 2 Definición de Historia en Ellacuría

El Ser Humano para Ellacuría tiene una *habitud* la cual puntualiza con las siguientes palabras: *Todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es la habitud. La habitud no es acción, sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser <<comportamiento>>, lo propio de la habitud es ser <<enfrentamiento>>*.⁴⁸ Y ésta se relaciona con realidades que él vive, es un enfrentamiento real. Esta *habitud* no es una acción solamente, sino que es también todo aquello que posibilita toda acción de motivo y respuesta a los estímulos que presenta la realidad, de ahí que sea un enfrentamiento.

Menciona, Ellacuría que esta realidad está constituida por un sistema de notas y, estas notas tienen a su vez una doble función: a) Constituyen la sustantividad <<tal>> como es (a lo que se llamará función talitativa) y; b) La función de constituir la manera de ser <<de suyo>> (que se llamará función trascendental).

La función talitativa es cuando las notas constitutivas de la realidad son <<tales>> de manera que su actividad es de cierta clase y pertenece solamente al contenido talitativo; a saber, de acuerdo al contenido de sus notas, es lo que es y hace lo que hace: por ejemplo, cómo lo que hace un ave, que es un animal que vuela y hace nidos en las copas de los árboles porque así ya está condicionada dentro de la realidad. El ave no cambiará sus notas en la realidad porque éstas ya son <<tales>> que no se modifican, Ellacuría llamará a ésta una actividad *enclásada*. Pero con el ser humano no será así ya que éste en su actividad de vida no se limita, su actividad no será *enclásada* sino abierta. Las notas de la realidad en él no serán de actuación –principalmente instintiva–, sino de realización. De tal manera que las notas en su carácter talitativo tendrán una doble función: o crean un sistema encerrado y limitado, o bien, crean un sistema abierto a la trascendencia y a la indefinición.

⁴⁸*Ibid*, p. 250.

En este sentido el ser humano no es solamente un animal *entre* realidades, sino que él está situado en la realidad y de tal manera que es un animal trascendental; sin embargo no es un animal más del conjunto de los seres vivientes que se mueven, pues lo que lo diferencia de éstos es su inteligencia sentiente. A saber, aunque él está situado en la realidad, hace propia esa realidad y de ahí que a partir de esta apropiación, la convierta en <<su>> realidad debido a su inteligencia sentiente.

En la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante, que en su unidad hacen del hombre un animal de realidades".⁴⁹

En consecuencia, el Ser Humano no puede pasar ni permanecer indiferente ante la realidad, principalmente sobre <<su>> realidad, asimilada por la inteligencia sentiente. Por ello constatamos que el Ser Humano se hace cargo de su realidad, a causa de que posee una inteligencia sentiente que lo llevará a querer transformar su entorno, su morada, su presente, su historia; porque la hace <<de suyo>>.

Sin embargo, habrá otro sistema de notas en el cual existirá un *tipo de sustantividad abierta*. Esta sustantividad consistirá a su vez en que estas sustantividades son inconclusas puesto que en su manera de ser <<de suyo>>, no están unívocamente determinadas por la talidad de sus notas. Dicho más explícitamente, al no estar determinadas, se abren al carácter real del estímulo y al darse esta apertura también se abren al ámbito entero de la realidad. Para Ellacuría, los seres humanos poseemos una esencia abierta puesto que en nuestra realidad también encontramos este tipo de notas abiertas que nos van a permitir realizarnos.

Abierto no significa que el sistema no sea realidad <<en sí mismo>>, como si fuera una pura apertura procesual sin una determinada estructura, sino que significa que el sistema es en sí mismo y en razón de las notas que tienen algo abierto a su propio carácter de realidad.⁵⁰

⁴⁹*Ibid*, p. 255.

⁵⁰*Ibid*, p. 260.

Por lo tanto, el hombre no se enfrenta *con* su situación, sino que se enfrenta con las cosas reales *en* su situación real. En este *en* el hombre se halla abierto a la propia realidad como aquello que lo sitúa en el campo entero de lo real. La apertura a las cosas reales está constitutivamente inscrita en la apertura de la propia realidad donde el hombre hace todo lo que hace e incluso se hace a sí mismo. Por ello, este hacerse no es un mero <<hacemos>>, sino que es un auténtico <<realizarse>>.⁵¹

Desde esta perspectiva, encontramos en un sistema de notas abiertas que nos permiten abrirnos a otras realidades y también permite la realización de los demás.

De tal manera que las notas no actúan sueltas, sino que son *notas-de* y así también, su actividad será *actividad-de*. Por lo tanto, hay una interconexión de notas y de actividades.

Por tales motivos se da una única acción en la sustantividad, entendiéndose por *sustantividad* “la acción de ejecutarse o de realizarse como animal de realidades”.⁵²

El ser humano es un sujeto de la historia, y que, gracias a la conciencia que tiene sobre este sistema de notas, también considera que hay un sentido del hacer histórico para “transformar la realidad histórica” y la “situacionalidad”. Precisamente estas dos concepciones son las que Ellacuría desarrolla en sus cursos universitarios.⁵³

El ser humano se va construyendo de manera permanente y constante, sin embargo, el cambio en la actividad de una nota hace cambiar a todo el sistema, lo cual permite su apertura dentro del sistema.

Ellacuría definirá a la Historia como algo inherente a la naturaleza.

Con frecuencia se considera a la historia como algo contrapuesto a la naturaleza material, como algo separado de ella. Historia y naturaleza se excluirán mutuamente, de modo que la historia es no- naturaleza y la naturaleza es no- historia. (...) Pero si no buscamos lo diferenciativo de la historia, sino su totalidad real, es

⁵¹*Ibid*, p. 261.

⁵²*Ibid*, p. 261.

⁵³Víctor Flores García, *El lugar que da verdad...Op. cit.*, p. 25.

fácil constatar que la historia surge de la naturaleza material y permanece indisolublemente enlazada a ella. Sin naturaleza no sólo no habría habido historia, sino que no la habría en la actualidad. Puede darse naturaleza sin historia, pero no historia sin naturaleza.⁵⁴

Así pues, tomando en cuenta lo expuesto en la cita anterior, a partir de la relación inherente entre la historia y la naturaleza, se dará un proceso de liberación. Este proceso de liberación parte de la condición de materialidad de la historia, la cual consta de los siguientes elementos: 1) La materia misma; 2) el espacio; 3) el tiempo; 4) la vida. Pero este proceso de liberación no se da en la historia de una manera simple, por sí mismo; de ahí que necesite de la reflexión filosófica para que llegue a concretarse, puesto que necesita que los individuos se asuman como responsables de esta liberación. Por ello dice Ellacuría que “puede haber naturaleza sin historia” es decir, se dan las condiciones de materialidad pero no hay un sujeto o sujetos pensantes que asuman la realidad, por ejemplo, la prehistoria; “pero no puede darse historia sin naturaleza”, a saber, el ser humano es necesario para analizar su realidad.

Es así que Ellacuría entenderá como historia al lugar de interrelación entre la inteligencia y la realidad, entre el ser humano y el mundo; de esto se deriva que la realidad histórica es incluyente de otras realidades como lo son: la social, la biológica, la personal, entre otras, dando así paso al uso de un método de historización.

Y este método de historización radica en llegar a una praxis liberadora.

(...) para entender esta historización no consiste simplemente en que a los problemas se les dé un marco histórico, sino que su mismo tratamiento es histórico, es decir, parte del hecho de que está vinculado a una praxis histórica que quiere que sea liberadora.

⁵⁴ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la... Op cit.*, p. 43.

(...) La *praxis* histórica, además de ser tema, determina el punto de partida y por tanto el carácter y los contenidos mismos de esta reflexión.⁵⁵

Tenemos así que, la liberación debe estar presente puesto que es el motivo principal para la reflexión que a su vez quiere llegar a la acción y, de esta manera la acción pasa a la realidad.

II.3 La realidad humana como persona

El ser humano queda situado en la dimensión de la realidad ya que siente intelectivamente cualquier estímulo real y así también, queda situado en el ámbito trascendental de la realidad. Por tales motivos, su comportamiento será de acuerdo con las notas talitativas que le pertenecen (es decir, a las notas que lo hacen ser humano como tal y lo diferencian de otros seres), además de su propio carácter de realidad.

El ser humano es un animal de realidades y cuya esencia abierta a la realidad, es *formalmente* de suyo. Esto significa que toda cosa real por las notas que posee, es *su* realidad; sin embargo en las esencias cerradas este carácter de sí no interviene formalmente en su propia constitución ni en sus acciones, ni en sus reacciones. En contraste, las esencias abiertas como la del ser humano, se fundan y actúan de acuerdo a su propia realidad; ya que por esta realidad auto-poseída es la cúspide del proceso evolutivo en la línea de una mayor independencia y control sobre el medio, de una mayor individualidad y sustantividad.

La realidad sustantiva del hombre es un sistema psico-orgánico que, en función trascendental, constituye una peculiar forma de realidad.⁵⁶

La realidad humana por estar abierta a su propia realidad, tiene un carácter positivo propio, a saber, constituye en un *autos*, esto significa que una

⁵⁵ Antonio González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría" en José A. Gimbernat; Carlos Gómez, *La pasión por la libertad (Homenaje a Ignacio Ellacuría)*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994, p. 326.

⁵⁶ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Op. cit.*, p. 266.

realidad por ser suya formalmente, hace posible de manera positiva la existencia de multiplicidad de figuras de realidad que remiten a la esencia abierta. Ignacio Ellacuría lo define así.

El hombre no es sólo un tipo de sustantividad distinto, sino que es distinta su forma misma de realidad. Y esa forma distinta de realidad, definida como suidad, es la persona.⁵⁷

De tal manera que la persona no es nada más un Yo, sino que es algo que concierne a la persona frente al todo de la realidad. Esto es la subjetividad, la reflexión y la subjetividad se fundan con el *autos* que es el sí mismo como forma de realidad; como suidad. Explícitamente, al ser humano no le es ajena la realidad, se sabe dentro de ella en mayor o menor medida.

Ahora bien, por subjetividad se entenderá un sistema, una estructura. De tal manera que, la subjetividad se halla en la persona que a su vez se fundamenta en la aprehensión de la realidad propia, de las causas primeras o metafísicas de la realidad.

Es así que entendemos por subjetividad la reduplicación, es decir, la subjetividad fundamenta al Yo y a la realidad personal. De tal manera que toda realidad personal está relacionada extrínsecamente con otras realidades personales –que a su vez están fundamentadas en sí mismas cada una-. Es decir, la realidad personal consiste en la aprehensión de la realidad de manera individual y particular, las otras realidades que son extrínsecas se refieren a las otras personas y su aprehensión específica de la realidad y; que en algunos momentos pueden haber puntos de coincidencia en la aprehensión de la realidad pero también puede haber puntos de desencuentro.

Otro elemento importante para hablar de la Realidad Histórica, es el concepto de *personeidad*. Ignacio Ellacuría lo retoma a su vez de Xavier Zubiri y por tal concepto quiere decirnos que la acción entera de nuestras respectivas vidas, son muestras propias porque “son de mí” –de cada uno de nosotros de

⁵⁷*Ibid*, p. 266.

manera individual-, ya que el carácter abierto individual, nos permite auto poseernos.

Esta autoposesión debe actualizarse constantemente por medio de acciones. Estas acciones a su vez, serán un reflejo del ser propio del ser humano como un animal de realidades: el ser humano se actualiza “siendo” en el mundo. Está abierto a la actualidad.

Debido a lo anterior, afirma que la actualización del ser, se asienta en el dinamismo de la realidad. De tal manera que, como la realidad es dinámica también lo es el ser sustantivo. También podemos hablar de la flexibilidad del ser, entendiendo esta flexibilidad como el tiempo; pero aunque el tiempo transcurra, el ser se conserva con todo lo que fue; es decir, hay una reasunción, y esta reasunción a su vez es una figura del ser.

Para hablar de la figura del ser, Ellacuría señala que a cada momento se pone en riesgo la personalidad entera porque se puede definir *lo que ahora estoy queriendo ser*. Asimismo “la manera de reasumir todo lo que he sido hasta ahora”, también se pone en riesgo debido a que entra en un enfrentamiento con lo que ahora quiero ser en el momento presente y, que puede ser muy diferente a lo que he sido hasta ahora en mi historia personal. Esto último, podemos interpretarlo como una renovación y gracias a ésta, el ser humano puede ir más allá de las condiciones de la realidad de su momento, de tal manera que constituye su realidad y asimismo, su realidad personal.

Por tales motivos, dentro de la historia tenemos sujetos que se apegan a la tradición, en algunos la tradición es más activa y en otros es más pasiva; unos son autores y otros son espectadores. Pero lo importante de la tradición para los individuos es que *La tradición afecta a los sujetos hasta convertirse en un momento de lo que constituye su biografía*.⁵⁸ Y esta afectación tiene injerencia en el desarrollo de la historia, pues si bien es recibida por el sujeto y a su vez personalizada, dando así receptáculo a lo social: de lo social pasa a lo personal. Ellacuría lo

⁵⁸*Ibid*, p. 395.

definirá como un *doble aspecto*: <<el que>> era o hizo aquello y <<quién fue él>>.⁵⁹ Para exponer lo anterior, significa que en el momento en que el sujeto se apropia de la tradición, regresa a lo social y su acción dentro de lo social se vuelve impersonal, aunque él sigue siendo persona; pero su persona se funde con el cuerpo social. Ejemplo de esto lo tenemos en la biografía personal, como en la vida de algunos hombres ilustres que han respondido al momento histórico con sus acciones y que finalmente han sido impersonales, como Alejandro Magno o Miguel Ángel. Aunque hay que tener en cuenta que existe primeramente la biografía personal, y después se da la posibilidad de la conexión entre biografía e historia; de tal manera que las acciones del ser humano pueden lograr a objetivarse. Este último ejemplo, es una aplicación de la dialéctica hegeliana.

Una forma de concretarse lo anteriormente dicho es el *phylum*, retomando al filósofo Xavier Zubiri, que concebía que el sujeto de la historia es un sujeto activo y, por lo tanto, su subjetividad histórica tiene una resonancia en el acontecer de la historia y no solamente de sus posibilidades personales, pasando así al campo de lo impersonal.

(...) visto desde otro extremo, porque la historia es el reino de lo impersonal y de lo colectivo, su sujeto último no puedan ser los individuos aislados ni sumados, sino el *phylum* y el cuerpo social.⁶⁰

Si bien es cierto que la tradición absorbe a los individuos integrándolos en el ámbito social, es la misma tradición la que permite que el sujeto actúe en la historia, la haga suya, de su propiedad para dar paso así a nuevas formas de estar y de actuar en la realidad; así como también de enfrentarse a ella. Nuevamente vemos aquí la capacidad del ser humano de crear realidades. Por lo tanto, los hechos son históricos hasta que el ser humano les da un sentido, es decir, solamente el ser humano tiene la capacidad hacer un proceso de análisis y concatenación de los hechos de la realidad dándoles una importancia

⁵⁹*Ibid*, p. 396.

⁶⁰*Ibid*, p. 402.

significativa. Consecuentemente, la historia abarca tanto los aspectos de lo individual como de lo colectivo, incluye lo biográfico como lo social; por ello se habla de una *transmisión tradente* que refiere a una transmisión con un elemento natural pero también a una transmisión con un elemento no natural; dando como resultado la inclusión de la personalidad de la tradición y la naturalidad de la transmisión, la individualidad de la tradición y la colectividad de la transmisión.

Vista, pues, la historia desde la tradición tradente, nos encontramos en ella con un elemento natural al cual hace referencia la transmisión y con un elemento que rebasa lo natural y al cual hace referencia el término <<tradente>>. ⁶¹

A partir de esta explicación, podemos concluir que la tradición es una forma de estar en la realidad, y así, da un sentido a la vida de los sujetos dentro de la historia. Por lo tanto, cuando los hechos son significativos y cobran un sentido para el ser humano se convierten en históricos, de lo contrario, son insignificantes e intrascendentes.

El campo dimensional de la historia, para Ellacuría es tomar en cuenta la concepción del filósofo Xavier Zubiri, el cual propone que la historia tiene dos campos: el primero que es la historia y que se subdivide a su vez en dos, a saber, la historia social y la historia biográfica y; el segundo, en la biografía personal. Pudieran parecer opuestos -la historia y la biografía personal-, pero en realidad son sólo complementarios, ya que la biografía personal siempre estará inmersa dentro de la historia mientras el sujeto pertenezca a un *phylum*, es decir, miembro social.

Si el sujeto se sabe conscientemente inmerso y como miembro del cuerpo social, por lo tanto, asumirá un compromiso y una responsabilidad dentro del desarrollo de la historia y de su actuación social. Teniendo un sentido de pertenencia, de arraigo, y de identidad dentro de un lugar y de la colectividad donde se encuentra. A esto Ellacuría le llama “como pertenecientes a un

⁶¹Idem, p. 402.

phylum” y también con una relación “filética” que brota a partir del *phylum* mencionado.

Ellacuría tiene en cuenta que las expresiones acerca de las tesis de la historia, como vicisitud, testimonio, sentido, entre otras. Pero aclara que la historia no es vicisitud constante ya que si esto fuera verdad, privaría a la historia de toda esencialidad en relación al ser humano. Tampoco es solamente testimonio, puesto que contiene una tradición y ésta tradición es ante todo *realidad tradicionante y tradicionada*;⁶² dicho de otro modo, es una transmisión de contenidos. De ahí que, tampoco sea válida la tesis de la historia únicamente como una transmisión de sentido, puesto que antes de la necesidad de sentido, es mucho mayor la necesidad de **tener** un sentido; si se **tiene** este sentido, entonces hay una dirección hacia la cual se dirigen coherentemente las acciones: (*... no es, pues, un sentido que se atribuye, sino un sentido que se encuentra*).⁶³ De tal manera que, si nos cuestionamos qué sentido tiene la historia, entonces estaremos preguntando por la realidad misma.

Ahora bien, si hablamos de lo que se trasmite en la tradición rotundamente, estamos hablando de formas de estar en la realidad y con ello, de nuevas y diversas posibilidades. Puesto que las posibilidades no se agotan mientras que *no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar*⁶⁴, es decir, la existencia de las posibilidades es determinante. Si tenemos el poder de optar, de ahí se pasa a la acción y, por ende, a la transformación de la realidad para llegar a su realización; de tal manera que ésta realización es la concreción plena de estas posibilidades, dando lugar al desarrollo de la historia.

Desde la perspectiva anterior, podemos decir que la historia misma es una posibilidad infinita para Ellacuría, porque ofrece el “poder optar” ya sea individual o colectivamente y, de esta manera, el actuar de una sola persona repercute para todos los demás; una decisión individual sirve también para toda una colectividad, la opción de una sola persona es también la opción para

⁶²*Ibid*, p. 408.

⁶³*Ibid*, p. 409.

⁶⁴*Ibid*, p. 411.

otros; el compromiso de uno aprovecha para comprometer a otros. Algo muy similar a la propuesta de Kant:(...) *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*⁶⁵

Finalmente, como secuela de las posibilidades que ofrece la historia, el ser humano se las apropia dando lugar a la consolidación del cuerpo social, en la que las posibilidades forman una urdimbre.

⁶⁵ Manuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, México, Editorial Porrúa, 1995, Colección “Sepan cuantos...” Número 212, p. 39.

CAPÍTULO III: DEFINICIÓN DE FILOSOFÍA EN ELLACURÍA

III. 1 Filosofía de la Realidad Histórica

Abordamos el texto de la *"Filosofía de la Realidad Histórica"* de Ignacio Ellacuría, debido a que en esta obra se reúne lo más concreto y desarrollado de su pensamiento filosófico, en lo que refiere a explicar la realidad social,⁶⁶ tal como lo explica Víctor Flores García, exalumno y estudioso del pensamiento de Ellacuría. Un hecho que es indudable es que el libro citado no fue terminado ni concluido por nuestro autor debido a su muerte de tal modo que, fueron sus discípulos quienes se encargaron de concatenar dicha obra por medio de los apuntes anotados cuando asistieron a su cátedra en la Universidad "José Simeón Cañas" (UCA).

En la obra referida, Ignacio Ellacuría expone sus reflexiones en torno al tema de la "Realidad Histórica", formulándose algunas preguntas: ¿Qué la define como tal? Y, ¿Cuáles son las particularidades que la diferencian de la realidad percibida por el animal? Para responder a estos cuestionamientos es importante señalar que para Ellacuría el ser humano es un animal que analiza realidades, las reflexiona, las hace "de suyo" y; tiene a su vez la capacidad de transformarlas, dejando así, un legado para las generaciones venideras y conformar simultáneamente, el proceso histórico de la humanidad.

Para analizar la realidad histórica, primero se debe abordar la realidad de la naturaleza; la cual conforma el entorno del ser humano, constituyendo la fuente primaria de sus percepciones. Estas se transforman en diversas versiones que se transmiten de generación en generación. Así, las diversas concepciones que se han escrito en torno a la naturaleza y el ser humano, constituyen la Historia de la Filosofía, en la que, de manera evidente, se encuentran diversas interpretaciones del mundo y las personas.

⁶⁶ Víctor Flores García, *El lugar que... Op.cit.*, p.34.

Como un ejemplo destacable de las concepciones, es posible citar las teorías de Hegel y Marx. De acuerdo con Hegel, la realidad unificada es lo Absoluto. Así, sus reflexiones lo conducen a afirmar que la unidad es lo real, de tal modo que las concepciones sólo forman parte del pensamiento humano que busca comprender la realidad: (...) *sólo porque lo más real de la realidad está conceptualizado como ideal y no porque la unidad sea <<conceptual>> o meramente conceptual en el sentido clásico.*⁶⁷

Para Hegel, el punto de partida es la identidad de ser y de pensar, entendiendo así el mundo real como manifestación de la idea, del concepto, del espíritu. Esta identidad según Hegel, es el proceso que se desarrolla históricamente del autoconocimiento por la idea absoluta de su propio contenido.

Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido universalmente.⁶⁸

Y más adelante señala la importancia del fin absoluto de la historia, el cual será según él, el fin universal y no un fin particular.

La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son solo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto.⁶⁹

Aunque esto último también podría en ser discutido en algún momento, ya que Hegel elimina los “fines particulares”, sin embargo, es oportuno señalar que tampoco él no puede eludirse de su particular visión como integrante del

⁶⁷*Ibid*, p. 21.

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía... Op. cit.*, p. 97.

⁶⁹*Ibid*, p.98.

pueblo alemán. En el fondo, sí tiene una visión particular limitada por la cultura en la que se vive, ya sea en mayor o en menor medida.

En este punto me apoyo en la interpretación de Rosental quien señala que para Hegel, en su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) explica en qué consiste el idealismo absoluto propuesto por él: *En la base de todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad se encuentra lo absoluto, el principio espiritual y racional, la "idea absoluta", la "razón universal" o "espíritu universal". Este principio es activo con la particularidad de que su actividad estriba en el pensamiento, o dicho con mayor precisión, en el autoconocimiento.*⁷⁰ Y en este proceso la Idea Absoluta pasa por tres etapas: 1) el desarrollo de la idea en su propio seno, la Lógica como "el elemento del pensamiento puro"; 2) el desarrollo de la idea en forma de "ser-otro", a saber, en forma de la naturaleza; 3) el desarrollo de la idea en el pensamiento y en la historia (en el espíritu), denominada Filosofía del espíritu. En esta última etapa, es donde la idea retorna a sí misma y comprende su contenido en la conciencia y actividad humanas. Y aquí estriba la diferencia entre Ellacuría y Hegel: para Ellacuría la realidad no solamente es conceptual y ahí se queda en su comprensión, sino que esta realidad una vez comprendida ha de ser sujeta a modificación por la acción del dinamismo de la historia hecha y concretada por sujetos; Hegel únicamente vislumbra la comprensión, pero no la acción transformadora de la realidad.

Para Marx, en cambio, la economía constituye una unidad real, que propicia una conjunción total a las actividades humanas, dando lugar a un dinamismo humano que se manifiesta en la realidad social. Por lo tanto, son una sola realidad (Ver Anexo II).

Ellacuría nota que hay un punto en el que coinciden tanto Hegel como Marx, y este punto de encuentro se halla en el movimiento.

El movimiento es lo únicamente permanente, y por eso, tanto Hegel como Marx usan el término <<momento>>

⁷⁰M. M. Rosental, *Diccionario Filosófico*, Ediciones Pueblos Unidos, Lima, 1980, p. 277.

para expresar lo que en un sistema en reposo se le llamaría <<elemento>> o <<factor>>. ⁷¹

Así, en la realidad hay dinamismo, un movimiento, que permite el cambio, la evolución y la superación. En Hegel la negación es una fuerza creativa: el proceso dialéctico consistirá en tres momentos, a saber, la tesis (el ser en sí), la antítesis (el ser fuera de sí) y, la síntesis (el retorno a sí); podemos observar que es un ritmo ternario, en el cual si lo aplicamos en la biología tendremos el siguiente proceso: *la semilla (tesis) está ya potencialmente contenida en la planta (síntesis), pero para que el desarrollo se realice y ultime es necesario que la semilla se transforme radicalmente. Es decir, que se <<niegue como tal>> en el momento de la antítesis.* ⁷² Con la dialéctica, lo finito se resuelve en lo infinito. Es parte del devenir. La evolución y su consiguiente y progreso, se da dentro de una serie de fases, en las que se puede verificar tal cambio, es una lucha entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser (Ver Anexo III), por ello dice Hegel: *Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.* ⁷³

Debido a lo anterior, Ellacuría concluirá contraviniendo a Hegel, que el Absoluto es solamente una <<idea>>, más no una <<realidad>> que integre la unidad real de las cosas. Por ello, la filosofía hegeliana no le sirve. Por los motivos anteriores, la unidad perfecta la encontrará en Zubiri, puesto que este filósofo le ofrece una perspectiva más amplia y apegada al horizonte de la realidad histórica; puesto que él propone la unidad del objeto filosófico.

Dicha unidad consiste en que.

La realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal. Por eso, para él, no hay distinción alguna entre metafísica especial, entre filosofía primera, y filosofía segunda, sino que la metafísica o la filosofía sin más debe tratar el todo de la realidad, por más que este todo sea complejo y exija

⁷¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la... Op. cit.*, p. 21.

⁷² *Atlas Universal de Filosofía*, Grupo Editorial Océano, Barcelona, 2009, p. 380.

⁷³ Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía... Op. cit.*, p. 212.

tratamiento especial en cada uno de sus momentos o partes, pues de ninguna manera ese todo es uniforme y sus partes intercambiables.⁷⁴

Retomando la propuesta de Zubiri: si tenemos diferencias notables en la realidad y sobre todo, no hay realidades intercambiables, entonces por lo tanto tampoco son insustituibles. Necesariamente deben de tener una relación de movimiento y devenir continuo, de dinamismo. Zubiri para estudiar la realidad, no introduce para nada el estudio de Dios, lo cual para Ellacuría es un gran avance porque le permite analizar de manera más objetiva el desarrollo de lo real; ya que existe una unidad, no una disociación. De esta manera, para Zubiri no hay vida sin materia, si no hay sensibilidad entonces tampoco hay vida, debido a que no puede haber inteligencia sin sensibilidad.

Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de la realidad. No se trata de que <<el>> modo de presencia de la realidad fuera la visión, y de que los demás modos no fueran sino sucedáneos de la visión cuando ésta nos falta. Tampoco lo contrario. Ciertamente no todos los modos son equivalentes, pero todos son en y por sí mismos modos propios de presentación de la realidad. El rango preponderante de unos modos sobre otros no procede de que sean sucedáneos de la visión sino de la índole misma de la realidad. Hay, por ejemplo, realidades que no pueden tener más modo de presentación que la nuda realidad táctilmente aprehendida. Y en estos casos puede ser que la realidad sentida sea de un rango muy superior a toda realidad eidéticamente sentida. En todos los modos de presentación de realidad, trátase, pues, siempre de un sentir intelectual.⁷⁵

De tal forma que la realidad actual depende de la realidad anterior, de su dinamismo: *La realidad nos muestra lo contrario: la nueva realidad, la realidad superior no subsiste, sino en y por la realidad antigua, por la realidad inferior.*⁷⁶ Así,

⁷⁴Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Op. cit.*, p. 25.

⁷⁵Xavier Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. Edición, 1981, p.103.

⁷⁶Ignacio Ellacuría, *Ibid*, p. 28.

para Zubiri la realidad histórica será el objeto de estudio de la filosofía. Al estar en constante cambio, la realidad ha de ser tomada en cuenta como la base y el motor de cambio de sí misma. Esta realidad unitaria intramundana tiene un proceso hacia formas superiores de realidad como se da en la persona humana y en la historia.

Aunque en una unidad física, compleja y diferenciada (como por ejemplo, lo es la realidad de los países de América donde no solamente hay una diferencia y lucha de clases, sino también un amplio mestizaje cultural), tal unidad no anula las diferencias que existen ni las diferencias anulan la unidad. Y esto es debido a que para Zubiri la realidad es un sistema de notas de la misma, es decir, estas notas constitutivas Zubiri les llama "esencia", de tal forma que se habla de un momento concreto de lo real (Ver Anexo IV). Así, a pesar de las diferencias entre las notas necesariamente tienen que juntarse o unirse para conformar un objeto real, material, sensible. De tal manera que la realidad intramundana siempre es dinámica donde hay, un proceso de circularidad, por lo que Ellacuría decía que era estructural: (...) *el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo.*⁷⁷

Aclara Ellacuría que, formalmente, el dinamismo estructural y la dialéctica no son lo mismo. La diferencia radica en que el dinamismo estructural tiene tres fundamentos.

El dinamismo estructural afirma que 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. Ya esto podría considerarse, en alguno de los sentidos, dialéctica, por cuanto partes y todo dan y reciben realidad entre sí en un sentido que no es unívoco. El dinamismo estructural afirma, en segundo lugar, 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. El dinamismo estructural afirma en tercer lugar, que no sólo cada cosa real, sino que la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica, aunque

⁷⁷ *Ibid*, p. 32.

esa unidad, precisamente por ser estructural, admite y exige profundas diferencias en la forma de constituirse.⁷⁸

La dialéctica, por su parte, es más cercana a la visión hegeliana de la negación. De tal manera que Hegel basa su dialéctica en una percepción de la realidad cristiana en la que Dios se anonada y se hace hombre asemejándose a todos los hombres en su condición, niega hasta cierto punto su misma <<forma>> divina para recuperar la humanidad perdida por el pecado y, santificada nuevamente para Dios. Dicha visión está así explicada en la Epístola que Pablo de Tarso escribe a los Filipenses 2, 5-11: *Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es SEÑOR para gloria de Dios Padre.*⁷⁹ Esta idea de la negación dentro del cristianismo, Hegel la señala como una exclusividad en la que se da un proceso de cambio, de movimiento en que se transforma lo actual, o bien, se renueva pasando a ser veterano.

El hombre se encuentra a sí mismo, encuentra su verdadera esencia, en esta verdad, en la determinación divina, en el Hijo. En cuanto el hombre se sabe a sí mismo como finito, se conoce como fin último y sabe, por tanto, que está destinado a la eternidad; y no a una futura, sino a la actual; y esa determinación la alcanza rompiendo con la naturaleza. El mal físico y el mal moral, que anteriormente se limita a existir y por eso no puede ser comprendido, se pone ahora en movimiento: y así la infelicidad es comprensible; es la beatitud de la desgracia. Esta es la conversión del mal, de lo negativo, en lo positivo; y así el hombre no es bueno por naturaleza, sino por sí mismo, por la conversión del mal en el bien.⁸⁰

⁷⁸ *Ibid*, p. 33.

⁷⁹ *Biblia de Jerusalén*, Editorial Porrúa S.A., No. 500, Colección "Sepan cuántos...", Bilbao, 1997, pp. 1682-1683.

⁸⁰ Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía... Op. cit.*, p. 531.

Con base en las ideas de Ellacuría, es posible afirmar que sólo el ser humano es el único ente capaz de negar una realidad y después recuperarla. Y no solamente destruir ofuscadamente. Ahora bien, la realidad misma es una totalidad dinámica y estructural, y en cierto modo, dialéctica. Lo anterior da pie para que se muestren y susciten formas superiores de la realidad, ya que a su vez se apoyan en formas inferiores de las cuales provienen. Por lo tanto, hay un proceso de co-relación dinámica entre las realidades superiores con las realidades inferiores; y, viceversa. De tal manera que, es un proceso de realización y no solamente el surgimiento de nuevas y superiores realidades: *La novedad y superioridad no estriba, entonces, en dejar de ser, sino en elevar lo que ya era en ser una forma nueva de realidad.*⁸¹

Lo cual indica que es incesante este dinamismo de la realidad. Finalmente, Ellacuría define lo que entiende por realidad histórica, y que ésta es la principal causa de objeto de estudio de la Filosofía. Por realidad histórica se entiende la totalidad de la realidad en su forma atributiva más alta, y esa forma específica es la Historia, pues en ella quedan abiertas todas las máximas posibilidades de lo real.

A este último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica: en él, la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aun en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundamente realidad histórica.⁸²

Esta realidad histórica también contiene elementos para que se dé su desarrollo de lo real, de la vivencia y de la plausibilidad. Ellacuría los menciona tanto en la realidad personal como en la realidad social.

⁸¹Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Op. cit.*, pp. 37-38.

⁸²*Ibid*, p. 39.

En efecto, la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social; en segundo lugar, toda forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico -no necesariamente finalístico- es en la realidad histórica; en tercer lugar, esa forma de realidad histórica es donde la realidad es <<más>> y donde es <<más suya>>, donde también es <<más abierta>>.⁸³

Teniendo Ellacuría influencia de su maestro y amigo, el Filósofo Xavier Zubiri, el concepto de “Realidad” será fundamental para desarrollar su propuesta filosófico - política; sólo que Ellacuría le agrega el término de “histórica”. Así, surge el concepto de “Realidad histórica”, el cual desarrolla a partir de un texto de Zubiri titulado *La inteligencia sentiente* en el cual propondrá los modos de aprehender la realidad que serán.

- 1º. La nueva formalidad de lo aprehendido.
- 2º. La modificación de los tres momentos de la aprehensión.
- 3º. La índole unitaria de este modo de aprehensión.⁸⁴

Cabe mencionar que nuestro modo de aprehensión es de suma importancia, debido a que a partir de éste surge la manera de explicar la realidad. En cuanto al primer punto “La nueva formalidad de lo aprehendido”, lo resumiré de esta manera.

- a) Primordialmente la realidad es formalidad.
- b) Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por sí misma. Ya lo diré en seguida: la formalidad de la realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa que por ser real está presente como real. Realidad es <<de suyo>>.
- c) Esta formalidad no es formalmente realidad allende la aprehensión. Pero tan enérgicamente como esto ha de decirse que no es algo puramente inmanente, empleando la terminología antigua y literalmente inadecuada. La

⁸³ *Idem*, p. 39

⁸⁴ Xavier Zubiri, *La inteligencia...Op. cit.*, p. 54.

formalidad es por un lado el modo de quedar en la aprehensión, pero es por otro el modo de quedar <<en propio>>, de ser <<de suyo>>. Esta estructura es justo lo que la fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión. No se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma. En su momento veremos en qué consiste la unidad de estos dos momentos.

d) Esta formalidad de realidad es, pues, como veremos, lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende de aprehensión. Este <<llevar>> no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un momento dentro de la realidad misma de lo real.⁸⁵

Como podemos notar, Zubiri hace mención de la “realidad aprehendida” y “realidad no aprehendida”, esto significa que el ser humano al igual que los animales siente una realidad estímulo pero no se queda ahí sino que también llega a darse cuenta que en la “afección real” está vigente un algo que es “otro”, a saber, la alteridad. De tal manera que, la alteridad no solamente es signo sino también es realidad autónoma, Zubiri lo llama “hiperformalización” (del griego *hiper*: algo superior o mayor; del griego *morphé-forma-*: se refiere a líneas que trazan un contorno; lo cual significa que el ser humano experimenta una variedad de formas superiores); por lo tanto es un “animal con realidades” puesto que solamente él tiene riqueza de las mismas (ver Anexo V).

Finalmente, el tercer punto “La índole unitaria de esta aprehensión de realidad” Zubiri así lo explica.

En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente la realidad de lo real. Por esto la llamo **aprensión primordial de la realidad**. En ella la formalidad de realidad está aprehendida **directamente**; no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida **inmediatamente**; esto es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin

⁸⁵*Ibid*, pp. 58-59.

embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad por indiviso, por así decirlo.⁸⁶

Zubiri entiende como el aprehender impresivamente, aquel proceso dentro de la realidad, en el cual, la aprehensión se da de una forma directa e inmediata: no acepta mediaciones ni representaciones intermedias.

En conclusión, para Zubiri el Ser Humano es el único ser capaz de percibir la realidad como unidad y como “suya”, no nada más como impresión sino también como existencia propia. Todo esto lo retomará después Ignacio Ellacuría para hablar de la realidad histórica: ésta ya no será solamente una realidad sentida como “suya” sino en compañía con los demás seres humanos, con el prójimo –en términos teológicos-; en compañía de otro ser humano en la dimensión de lo social. Tomando en cuenta lo anterior, Ellacuría va a percatarse de la categoría de **situacionalidad** que a su vez se deriva de su concepción de la realidad histórica. Como realidad histórica, Ellacuría la tratará desde la Filosofía para que, posteriormente, desarrolle más profundamente su análisis de la Historia.

Ellacuría sustenta una idea parecida a la de su amigo Zubiri y, por ello, analiza la Filosofía de la Historia propuesta por Hegel pero al darse cuenta que no le es útil para la realidad latinoamericana, **opta por proponer una nueva Filosofía de la Historia, que será una Filosofía de la Realidad Histórica Latinoamericana, centrada primeramente en los pueblos más oprimidos del mundo y no con uno solo (como lo plantea Hegel con el pueblo alemán), una Filosofía que responda a las necesidades reales de los pueblos más explotados, en este caso El Salvador y América Latina.**

⁸⁶*Ibid*, pp. 64–65.

III. 2 Función crítica de la Filosofía y su función creadora.

Cómo seguidor de la Filosofía de Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría argumentará esta reflexión zubiriana de la realidad en dos direcciones: en primer lugar, en la fundamentación moral que a su vez, se basa en el análisis de la propia realidad a la realidad histórico-natural; y en segundo lugar, para consolidar la ética se apoya en un criterio metafísico definido como: *El hombre y la especie humana están formalmente “en curso” y esa peculiar forma de “estar en curso” es su dimensión histórica,*⁸⁷ que efectivamente como ya se menciona, se encontrará en un dinamismo histórico de tal manera que se obtendrá un criterio que orientará a la acción.

Así pues, Ignacio Ellacuría propone que la filosofía debe hacerse cargo de la realidad; y esto lo logra desde la perspectiva zubiriana en la que se supera la dualidad sujeto – objeto, puesto que la realidad es una dimensión trascendental por excelencia. Tenemos pues que la realidad no es algo “en sí” ya que no es una formalidad, tampoco es un “para sí” (a la manera de Hegel), sino que más bien la realidad es “de suyo”, a saber, algo que es aprehendido por la inteligencia como actualización de lo real en tanto que real. Así, ésta es la inteligencia sentiente (puesto que hace “de suyo” la realidad). Sin embargo, ésta tiene un origen en el campo de lo material y en el campo de lo biológico. Por su propio dinamismo hay una evolución de la materia viva en materia biológica, de la materia biológica salen los organismos vivientes y entre ellos, el organismo animal. Al evolucionar el organismo animal, viene a surgir el ser humano; cuyo desarrollo cerebral será de hiperformalización, que lo llevará a estar dotado de una inteligencia sentiente a través de lo cual se hará cargo de la realidad.

Esta corporeidad sentiente suscita en el ser humano –tanto para Zubiri como para Ellacuría- la necesidad de hacerse cargo de la realidad y al apropiarse de la misma, puesto que el ejercicio de apropiación es parte de la

⁸⁷ Ignacio Ellacuría, *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009, p. 120.

constitución de la condición humana; de tal manera que puede intervenir en la fundamentación de la ética.

El ser humano queda marcado como un animal de realidades y por tal motivo ha de abrirse a la realidad; así, ve en la realidad como un cometido que da lugar a una praxis responsable, en la que se dé más agudamente el proceso de humanización. Y esta humanización se da a su vez dentro del curso de la historia, debido a que la historia es la producción de unas capacidades y la aurora de nuevas posibilidades. Con relación a este tema, las palabras de Jesús Antonio Hernández especifican las ideas expresadas por Ellacuría.

Sin embargo, la historia no reposa sobre sí misma; el sujeto de la historia no es ella sino el hombre en tanto especie. Por tanto, este proceso de producción de capacidades no es algo mecánico que funcione autónomamente, sino que es el resultado de lo que hacen los hombres y de los dinamismos que proceden de ellos. La historia puede abrir nuevas posibilidades y generar capacidades liberadoras, o por el contrario, obturar esta libertad y encaminarse hacia la alienación del hombre. Pero tanto la posible liberación como la esclavización son fruto de la acción de la humanidad, ya que la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma.⁸⁸

Concretamente, la historia es vista en Ellacuría como una responsabilidad del ser humano y, la mejor responsabilidad es humanizar aunque también en la historia está presente la amenaza del mal; específicamente, la deshumanización y con ella la injusticia y la explotación. Por lo anteriormente expuesto, la propuesta de Ellacuría de un considerado proyecto de sociedad, caerá en el marco de la utopía. Primordialmente de la utopía Latinoamericana, ya que su marco referencial es la realidad histórica de Centroamérica, esencialmente, El Salvador. Por lo anteriormente expuesto, Ignacio Ellacuría pretenderá a lo largo de su trayectoria filosófica y política, desarrollar los cimientos de una Filosofía propia de las circunstancias históricas de El Salvador y, que también sea válida para aplicarse en otro lugar del mundo en donde se hallen sucesos históricos

⁸⁸ Jesús Antonio Hernández Zamora, “La ascunción de lo biológico, lo personal, y lo moral en la Realidad histórica”, en revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, volumen 29, No. 99 (2008), p. 82.

similares. Y es aquí donde comienza la gran labor intelectual de Ellacuría, definir qué es Filosofía para él y qué particularidades posee la misma.

Para contestar el cuestionamiento ¿Qué es Filosofía para Ignacio Ellacuría? Iniciaremos citando las palabras de nuestro autor, para tener una visión más clara y más amplia sobre su concepto acerca de la Filosofía y los alcances que ésta misma pueda tener.

La filosofía debe tratar todas las cosas sólo en tanto en cuanto todas ellas forman un todo. Este sería su primer y radical objeto formal: *sub rationistotius*. La unidad de este saber estaría en la búsqueda del todo de todas las cosas. Lo que no fuera visto *sub rationetotius, sub especie totius*, ya no sería filosófico o, si se quiere metafísico.⁸⁹

La filosofía tiene que indagar hasta las causas más profundas de la razón así como sus orígenes; y, obviamente, una razón que se desenvuelve en un acontecer de lo real, de la realidad, de lo sucedido en la historia. Por ello, Ellacuría expone en su obra “La realidad histórica como objeto de la Filosofía”, que la realidad se vuelve objeto de estudio, cuando percibimos que ella se encuentra en un dinamismo, de tal manera que la realidad histórica no es estática, sino que es cambiante y actualizante: lo anterior se aplica tanto a la dimensión personal como a la dimensión social: *Lo que la filosofía hace es conceptualizar 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 superiores.*⁹⁰

Pero si bien es cierto que deben de surgir realidades nuevas y superiores, éstas últimas no son total y completamente independientes de las realidades antecesoras; las cuales en un momento dado, Ellacuría denominará como “inferiores” en el sentido de la temporalidad más no de la importancia y de la carga ontológica; puesto que ésta o éstas, nuevas realidades, tienen que ser mejores que las anteriores en el sentido de que abarca más realidad y conlleva una mayor responsabilidad por parte del ser humano en mejorarla y evitar

⁸⁹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Op. cit.*, p.18.

⁹⁰*Ibid*, p. 36.

sucesos donde impere la injusticia social y económica; a saber, es más de suyo la apropiación de esta realidad.

Lo nuevo ya aparecido o por aparecer, aunque no estuviera ya incluso en lo antiguo, debe su novedad a las formas inferiores de realidad; más aún, sustenta su novedad y superioridad en el dinamismo de esas formas inferiores. Desaparecidas éstas, desaparece también la forma superior de realidad, que nunca alcanza una autonomía o independencia suficiente como para poder desprenderse de las formas inferiores y poder ser autosuficiente como forma nueva de realidad. La novedad y superioridad no estriba, entonces, en dejar de ser, sino en elevar lo que ya era a ser una forma nueva de realidad.⁹¹

Es decir, no es la visión hegeliana de la negación para pasar a una nueva configuración de la historia y de lo real; sino más bien, a partir de mi realidad anterior –o pretérita–, sublimarla para alcanzar a concretar una realidad mejor y renovada.

La realidad que pretende Ellacuría sea desarrollada en el transcurso de la historia, será una realidad donde ya no imperen los intereses de una minoría perjudicando las vidas de miles –o bien millones– de habitantes del pueblo salvadoreño o de cualquier otra parte de América o del mundo. Esta realidad será una corresponsabilidad entre los gobernantes y los gobernados, en la que no se sacrifique al pueblo en aras del enriquecimiento inicuo de algunos que ocupan puestos de poder dentro del gobierno o política nacional.

Cabe recalcar que es necesario repensar y pensar, ¿Qué es la historia? Y de qué manera es relevante para el ser humano y su desenvolvimiento, para qué le sirve reflexionar acerca de ella y hacerse responsable dentro del desarrollo de ésta.

⁹¹*Ibid*, p. 43.

CAPÍTULO IV: DEFINICIÓN DE LIBERACIÓN EN ELLACURÍA

IV.1 ¿En qué consiste la función liberadora de la Filosofía?

En este apartado se explica de manera más detallada esta temática referente a qué tan útil puede ser la Filosofía para liberar a un pueblo; y, obviamente, esta liberación tendrá como punto de partida, la crítica del sistema vigente pero indagando sus orígenes y su proceso de construcción, constitución e implantación. Es así, como Ellacuría cuestiona qué se entiende por dimensión y desglosando las implicaciones que contiene este concepto, llega a la conclusión de que sobrepasa la propuesta de interiorización hegeliana, *Esto no significa, como quiere Hegel, que lo real sea una interiorización en que consiste su ser, sino que lo que aquí se trata es de una interioridad primaria que desde sí misma está ya plasmada en su propia exterioridad,*⁹² puesto que la interioridad trascendental está ya constituida en la exterioridad individual y social; de tal manera, que se da ya en este descubrimiento un inicio de lo que será la función liberadora de la filosofía.

La dimensión, finalmente sobrepasa el concepto de la interiorización hegeliano, evitando así interpretaciones idealistas, existencialistas e historicistas, porque la realidad de la persona humana no se lograría por interiorización del hacer individual y social, sino que estos haceres son la exterioridad de una interioridad, que como interioridad trascendental está ya constituida, aunque no actualice toda su realidad, si no es en esta concreta exterioridad de lo individual y de lo social.⁹³

Por ello es necesario conocer cómo se desarrolla el curso de la historia, no tanto en sus acontecimientos, sino más bien en sus opciones para desarrollarse.

Por tales motivos, Ellacuría habla de la posibilidad y cómo ésta a su vez, permite que se den ciertos acontecimientos que no sólo competen al marco de lo

⁹² Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la...Ibid*, p. 281.

⁹³*Ibid*, p. 283.

individual sino también a lo colectivo. De ahí se sigue la afirmación de Ellacuría.

Por eso, las posibilidades necesitan, a su vez, del poder de opción, para pasar a la acción y con la acción, para pasar a su plena realización. Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia.⁹⁴

Lo importante de la opción, es que abre paso y deja el poder optar y, con esto último, se reafirma que una opción dentro de la historia es la liberación. Y esta liberación se da en función a que la misma historia es un proceso abierto, siempre en apertura porque es dinámico y, como tal, siempre está en movimiento y también hay una nueva creación. De ahí que Ellacuría arguye.

La historia es, por lo pronto, creación de posibilidades. (...) el ejercicio de lo potencial es el reino de lo natural, mientras que la actualización de las posibilidades es el reino de lo histórico.⁹⁵

Tenemos entonces que si la actualización se concreta en el dominio de lo histórico, se sigue que dentro de la historia siempre se crearán nuevas posibilidades y también nuevas propuestas.

La liberación es una propuesta de acuerdo al acontecer histórico, de tal manera que no es un acto exclusivamente individual, sino que de lo individual pasa a lo comunitario, de tal forma que debe tener una repercusión porque el ser humano está dentro de una colectividad, forma parte de un cuerpo social.

Ahora bien, para que se dé esta función liberadora de la Filosofía, es necesario que se siga - o bien, que se trace- algún camino y, ese rumbo a seguir será la conformación de un método de historización. Pero antes de que se concrete este método es necesario visualizar qué se analizará y cómo o de qué manera se llevará a cabo. De ahí que surja la pregunta ¿qué es lo propio de la Filosofía para realizar un análisis completo de la realidad y de su estructura? En su respuesta el autor señala.

La filosofía tiene, en efecto, una capacidad de crítica y una capacidad de creación, capacidad crítica y

⁹⁴*Ibid*, p. 412.

⁹⁵*Ibid*, pp. 442-443.

capacidad creadora. Evidentemente, estos son dos poderosos factores de liberación, y no sólo de liberación interior o subjetiva, sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural.⁹⁶

Ahora bien, la liberación es necesaria para concretar el acontecimiento de la liberación total de la opresión y explotación de los pueblos. Pero también hay que tener en cuenta que existe en la realidad, un proceso de engaño estructural al que Ellacuría llama "Ideologización" que está presente aun dentro de las ideologías y, que esta ideologización pretende tergiversar la realidad que siempre se manifiesta para encubrir los intereses muy subjetivos de grupos sociales, conformación de clases y de intereses étnicos, políticos, religiosos, etcétera. Así, la función liberadora de la Filosofía será desenmascarar estos intereses que se manifiestan en la realidad con las siguientes características, según Ellacuría.

a) Una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad, en la que se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y, o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera, tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.⁹⁷

Como podemos observar, siempre hay toda una urdimbre compleja al interior de la ideologización.

⁹⁶ Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989) Escritos Políticos I*, UCA Editores, El Salvador, Colección Estructuras y procesos Volumen 9, 2ª. Edición, 1993, p. 95.

⁹⁷*Ibid*, p. 99.

IV. 2 ¿Cuál será la finalidad de la función liberadora?

En el anterior apartado se abordó el tema sobre la función liberadora de la filosofía, la cual consiste en desenmascarar la ideologización y en este caso para Ellacuría la Filosofía es una poderosa arma cuidándose ella misma de no convertirse en aliada de su adversaria; y, por ello, siempre debe conservar su fundamentalidad y criticidad: *Criticidad y fundamentalidad permiten al filosofar realizar una tarea desideologizante.*⁹⁸

Para Ellacuría la realidad histórica es siempre dinámica y cambiante, aspecto que la ideología encubre. Parte de este ocultamiento se suscita cuando se centra la atención en el individuo, dejando de lado a las personas dentro de su contexto social. De tal manera la finalidad de la función liberadora se dará cuando se busque una nueva estructura social en la que *las personas puedan alcanzar su propia realización en libertad y comunión.*⁹⁹ De ahí que Ellacuría delibere sobre cuál será la praxis histórica más adecuada para una realidad cambiante y compleja, así entonces piensa en una praxis liberadora y con distancia crítica.

La *praxis* liberadora es principio no sólo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica. Dos palabras sobre el momento fecundador de la presencia y sobre el momento corrector de la distancia.¹⁰⁰

De una manera determinante, Ellacuría arguye que la Filosofía tiene que preguntarse por lo que ella puede y debe aportar a la praxis social y de ahí que enuncia,

(...) no basta con buscar la verdad, sino que hay que procurar realizarla filosóficamente para hacer la justicia y construir la libertad.¹⁰¹

⁹⁸*Ibid*, p.101.

⁹⁹*Ibid*, p. 111.

¹⁰⁰*Ibid*, p.112.

¹⁰¹*Ibid*, p. 113.

La única manera de lograr lo anterior, es situarnos en la realidad propia y nuestra, que concretamente es América Latina y que Ellacuría denomina como *El lugar que da la verdad*,¹⁰² como lo menciona Sajid Alfredo Herrera, al explicar el método de historización de Ellacuría.

Finalmente, si comenzamos por el proceso de liberación dentro de nuestra propia realidad no sólo personal sino también colectiva, podremos verdaderamente consolidar la función liberadora de la Filosofía sin perder de vista la criticidad, la búsqueda incesante de fundamentalidad y, por supuesto, el compromiso de una praxis social justa y equitativa inspirada en la Teología cristiana, como la representa Ellacuría.

¹⁰²Sajid Alfredo Herrera: “Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría” en *Para una Filosofía liberadora (Primer encuentro mesoamericano de Filosofía)*. UCA Editores, Colección Lecturas Universitarias, San Salvador, 1995, p. 39.

CAPÍTULO V: LA TERCERA FUERZA SOCIAL

Después de largos años de lucha y de guerrilla en El Salvador y, de la mediación de Ellacuría para concretar una solución pacífica y justa; él elabora una propuesta que abre la posibilidad de que sea el pueblo, el que en conjunto, proponga y represente sus intereses. De este pensamiento surge la concepción llamada **Tercera fuerza social** y, será llamada así debido a que: si bien la primera fuerza es el grupo en el poder dentro del gobierno de un país –en este caso, en El Salvador–; la segunda fuerza será la élite castrense –el ejército–; entonces la tercera fuerza tiene que surgir del pueblo. Por ello, la población debe tomar las decisiones y la batuta para evitar la explotación y el sacrificio a los que ha sido sometido por parte de la oligarquía.

Cuando Ellacuría propone la idea de la “Tercera fuerza social”, no solamente la considera viable para El Salvador, sino para toda nación que sufra acontecimientos similares. Esta iniciativa surge en los años ochenta, cuando el autor había participado como mediador en el conflicto armado en El Salvador. Hay que recordar que incluso abre un espacio dentro de la UCA, siendo el Rector, para que los medios de comunicación nacionales y extranjeros participaran y se enteraran lo más verídicamente de la situación por la que atravesaba ese país y, de esta manera, concluir lo más pronto posible con los combates. Dicho espacio para el diálogo se le denominó “Cátedra Universitaria de la Realidad Nacional”.

Hay que tomar en cuenta que para cavilar la creación de la “Tercera fuerza social”, se debería considerar a todo el pueblo, que no quedara excluido nadie, porque de lo contrario ya no cumpliría con su objetivo original. Por ello, había que ser cuidadoso en delimitar a quienes estaban representando esta “Tercera fuerza social”. Ellacuría se pronunciará al respecto con el siguiente argumento, pero siendo coherente ante todo, con su propia concepción de la realidad autárquica.

Los “principios” de las cosas no son fáciles de descubrir. Entendemos aquí por “principio”, según la filosofía zubiriana, no tanto el inicio de algo ni siquiera el ‘de donde’ algo procede, sino aquello que no sólo ha fundado lo que hoy pasa, sino lo que está fundamentado intrínseca y formalmente, de tal manera que lo hoy ocurrente no es sino la realización de ese principio. Así tenemos que lo que hay pasa en un conflicto total entre la “subversión” y la “imposición”, llevada aquélla principalmente por el FMLN y sostenida ésta por Estados Unidos, el gobierno y la Fuerza Armada en plena unidad. Es muy importante distinguir entre lo que pasa y el principio de lo que pasa, porque no resolveremos lo que pasa hasta que quitemos su principio. Obnubilados por la superficie sangrante del conflicto, propondremos a olvidar en la práctica su raíz estructural. Las raíces no se ven pero son ellas las que sostienen y sustentan la estructura vital de los árboles.¹⁰³

Si tomamos en cuenta este último término que menciona Ellacuría sobre las raíces, entonces es claro que su propuesta iba en torno a llegar al fondo de la explotación y de la inestabilidad política existente en El Salvador. Así, su curiosidad e indagación así como consecuente denuncia, resultaban peligrosas para los intereses de los poderosos.

Aun así, no da marcha atrás, y la vigencia de su pensamiento es todavía actual. La Tercera fuerza social es posible aterrizarla en cualquier parte del mundo, ya que, desgraciadamente, tanto la pobreza como la utilización y abuso consecuente, son parte del paisaje mundial. De ahí la importancia de hablar de situacionalidad en Ellacuría, porque precisamente ésta es el fundamento para dar paso a nuevas propuestas, entre ellas, pasar de la utopía a la eutopía. La utopía se refiere -etimológicamente- a un “lugar que no existe”, “lo que no está en ningún lugar” (del griego *oý*, no, y *tópos*, lugar); a su vez, la eutopía significa “lugar bueno” (del griego *eu*, bueno, bien, y *tópos*, lugar). Si bien es cierto que la utopía se considera como lo que “no está en ningún lugar” y por lo tanto es inalcanzable, la eutopía será aquello que sí se puede concretar en la realidad y que al concretarse, es bueno o es para hacer bien. Consecuentemente, Ellacuría

¹⁰³Ignacio Ellacuría, “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”, en la Revista ECA, El Salvador, Vol. 41, No. 447, Enero-Febrero 1986, p. 55.

deseará que su propuesta no se quede solamente en la utopía, sino que se llegue a concretar en la realidad convirtiéndose en una eutopía.

La única propuesta filosófica que ayudará a Ellacuría a dar en esta realidad el último paso para concretar una realidad mejor, será la visión filosófica zubiriana, que supera el reduccionismo idealista que padecía la filosofía desde la antigüedad hasta mediados del siglo XX. Zubiri dará contestación a varias de las inquietudes intelectuales de Ellacuría al tratar de hacerse cargo de la realidad, principalmente, de la realidad tercermundista.

Puesto que la propuesta de Zubiri va encaminada hacia el análisis de la realidad y, no hacia el proceso de “logificación de la intelección” –así lo llamará Ellacuría-, como lo hacían los filósofos desde Parménides hasta pasar por Platón, Aristóteles, Descartes, etcétera, y culminando con la fenomenología de Husserl. Esta “logificación de la intelección” consiste en que estos filósofos fueron subsumiendo la intelección en el logos, de manera que.

(...) inteligir sería entender y entender sería inteligir que algo “es”.¹⁰⁴

La propuesta de Zubiri será la base para que Ellacuría formule la Tercera fuerza social, ya que la visión de Zubiri tiene como objeto de estudio la realidad, puesto que el ser radica en la realidad y no al contrario.

En momento alguno piensa Zubiri que uno ha de olvidarse o distraerse del ser, al contrario, en el plano del ser se juegan batallas importantes tanto en la vida personal como en la vida de los pueblos. Lo que sí afirma taxativamente es que sólo acercándose al ser como actualización ulterior de la realidad, queda a salvaguarda de toda suerte de subjetivismos y de ilusiones. (...) En la propia impresión de la realidad se actualiza físicamente no sólo la realidad, sino también la respectividad y con ello el ser.¹⁰⁵

¹⁰⁴Ignacio Ellacuría: “La superación del reduccionismo en Zubiri”, en la Revista ECA, El Salvador, Vol. 43, No. 477, Julio 1988, p. 637.

¹⁰⁵*Idem*, p.637.

Por los motivos anteriores, la Tercera fuerza social tiene un fundamento filosófico que la sostiene y la hace válida en cualquier tiempo o circunstancias históricas. Por esta razón, la Tercera fuerza es viable dentro de la historia de la humanidad donde las condiciones ameriten su actuación. Con esta propuesta, Ellacuría llega al punto culminante de su visión filosófica sobre la realidad histórica avanzando con respecto de las propuestas de su mentor. Y esto es, porque esta Tercera fuerza social dará respuesta de solución a los conflictos de poder y de la repartición de la riqueza material, esta Tercera fuerza social, se hará cargo de la realidad como lo propone Ellacuría.

Pero, ciertamente, esta Tercera fuerza social debe tener sujetos que la conformen y la lleven a cabo en la realidad. Estos han de ser sujetos sociales, colectivos y, un ejemplo de ellos es el pueblo mismo (Claro, sin injerencia de los partidos políticos que tienen su lugar aparte al igual que el aparato estatal, militar, etcétera, así como tampoco las relaciones internacionales; es decir, actuando con independencia), velando por los intereses del pueblo. Pero esta Tercera fuerza social debe ser autónoma y crítica para dar posibilidades de solución a los problemas que aquejan su realidad y, por ello hay que definir su poder de mediación y de acción.

Nadie se debe arrogar, desde fuera de ella, el derecho de hablar por esta tercera fuerza; nadie puede sustituirla en la defensa de sus verdaderos intereses. Qué quieran los sindicatos, los profesionales, los estudiantes, las iglesias, las universidades, etc., les toca decirlo a ellos mismos. Hablar indiferenciadamente de lo que quiere el pueblo sin dejar hablar al pueblo por sí mismo es un ejercicio de suplantación que no se puede permitir a ninguna vanguardia. Una conciencia colectiva firme y activa, capaz de expresarse y de organizar su actividad conjunta, puede constituirse en un gran sector de crecimiento político, y con ello, en un gran impulso para la solución del conflicto.¹⁰⁶

Un movimiento social que surgió en los años sesentas y tuvo repercusión en las décadas posteriores fue la creación de las llamadas Comunidades

¹⁰⁶Ignacio Ellacuría, “Replanteamiento de...” *Op. cit.*, pp. 72-73.

eclesiales de Base (CEB's) y, cuya relevancia se origina en que fueron la cimentación de la Teología de la Liberación en varias partes del continente americano-principalmente en el sur, el centro y, el Caribe-. Esta corriente teológica nace en América Latina después del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín (Colombia 1968).

Las CEB's como movimientos sociales, fueron integradas por gente del pueblo -los oprimidos- que apoyados por los obispos, sacerdotes, teólogos, entre otros actores sociales, instituyeron un arquetipo comunal y popular que a su vez era participativo en la problemática social, y que partían de una línea católica cristiana, o bien, ecuménica. De tal manera que, llegó el momento en que las CEB's alcanzaron a representar a un número considerable de la población. Dentro de éstas, también había un gran interés de analizar y educarse para salir de la opresión y llegar a la liberación, no sólo en cuanto a lo moral- espiritual que pueden ser las bajas pasiones y el pecado, sino también tendría que ser una realidad la liberación de la explotación y deshumanización en todos los países. Y parte de su misión es llevar a cabo un proceso de concientización en el explotado, en el pueblo oprimido, de que él como sujeto e hijo de Dios, tiene una dignidad y que Dios no quiere para él ese sufrimiento inmisericorde que lo envilece en su decoro humano y además lo degrada. Es así como las CEB's en su conformación, de alguna manera podrían representar un ejemplo de la Tercera fuerza social propuesta por Ellacuría.

Si bien, ya se habla de esta forma de conciencia del pueblo de las mayorías populares, ahora hay que dar un paso determinante para su liberación de la explotación: la desideologización.

Primeramente, aclaremos que por Ideología se entiende según M. M. Rosental: *sistema de concepciones e ideas: políticas, jurídicas, morales, estéticas, religiosas y filosóficas (...)* La ideología puede constituir un reflejo verdadero o falso de la realidad; puede ser científica o no científica.¹⁰⁷

¹⁰⁷M.M. Rosental, *Diccionario de Filosofía...Op. cit.*, p. 306.

Pero la Ideología no se debe entender como una distorsión de la realidad, al respecto, José María González García analizando la obra de Karl Mannheim, autor quien realiza aportes a la “Teoría de las Ideologías”, separando “Ideología particular” e “Ideología total”. La primera (La ideología particular) remite su participación a la mentira en un polo, y en el otro al error, de tal manera que no se reduce a ninguno de los dos; es decir, contiene en sí misma tanto la mentira y el error que su consecuencia es la obstinación de no salir de dos estos extremos, generando así un auto-trampa: *La ideología debe su fuerza precisamente al hecho de ser inconsciente y requiere por tanto el autoengaño.*¹⁰⁸

Ciertamente, sí puede existir en la vida real algo de confuso en la ideología (A saber, el error o la mentira) y, es en este campo donde pueden surgir manipulaciones conceptuales para intereses mezquinos. Mannheim advierte esto y, por ello diferencia a la ideología en dos sectores, marcando así sus vertientes en las cuales, la ideología total aparecerá como resultado de una desintegración de la cosmovisión unitaria y dará paso a la aparición de diferentes estructuras de categorías de pensamiento. José María González abordando la propuesta de Mannheim tomará en cuenta la “Ideología particular” ya que ésta será la que de paso a la ideologización puesto que se desarrolla dentro del error y la mentira; y a la “Ideología total” como un recurso cuando se dan variados intereses relacionados con el control político, al respecto González señala que.

La ideología particular surge de la desconfianza y de la sospecha hacia el adversario, propias de la lucha política.

La ideología total sólo puede surgir en una sociedad en la que exista una pluralidad de concepciones del mundo antagónicas entre sí y ligadas a unos deseos de poder. El problema de la ideología sólo puede plantearse en una época en que abunde más la discordia que la concordia en el plano social.¹⁰⁹

¹⁰⁸Emilio Lamo De Espinosa, José María González García, Cristobal Torres Abero, *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1994, p. 317.

¹⁰⁹*Ibid*, p. 320.

En este sentido, la ideología siempre será cuestionada-así como sus vertientes las cuales son la ideología particular y la ideología total-en las épocas donde haya mayores conflictos por el poder. La interpretación peyorativa sobre la ideología se remonta históricamente cuando Napoleón discute con el grupo de Destutt de Tracy que se oponían a sus ambiciones imperiales y él le llama despectivamente “ideólogos”, dando a entender que sus ideas son irreales en contraste con la práctica política. Tomando en cuenta esto, es de entenderse porque se ha malentendido a la ideología y el desdén con el que se refiere y; que Ellacuría lo toma desde esta perspectiva.

Entre otras definiciones contemporáneas, la expuesta por Teun A. van Dijk, propone que la ideología se basa en un conjunto de creencias de nuestras mentes de tal manera que, están vinculadas necesariamente a un contexto y memoria social.

Las ideologías, (...), pertenecen a la esfera de las creencias sociales, y por consiguiente están ubicadas en la memoria social. De este modo, si las ideologías son sistemas de creencias, necesitamos ser un poco más específicos y decir que son *sistemas de creencias sociales*.¹¹⁰

Si esta ideología está vinculada con la memoria social, entonces necesariamente es un factor para la operatividad de diversas corrientes del conocimiento. De ahí vamos a distinguir entre creencias personales y sociales y, a su vez, tengamos creencias particulares y creencias generales; donde las primeras pertenecen a la esfera del contexto y son episódicas, mientras que las segundas están desligadas del contexto y son abstractas. De tal manera, tenemos que las creencias más significativas serán las sociales además de ser abstractas.

Pero algo todavía más importante es que las ideologías influyen poderosamente en las opiniones de un grupo.

¹¹⁰Teun A. van Dijk, *Ideología* (Trad. Lucrecia Berrone de Blanco), Editorial Gedisa, Barcelona, 1999, p. 49.

Las ideologías incluyen *creencias evaluativas* u *opiniones*. (...) las opiniones sociales que constituyen una ideología son tan generales y abstractas que organizan conjuntos de opiniones sociales de un grupo con respecto a un dominio específico, esto es, *actitudes*.¹¹¹

De tal manera que, la ideología es determinante para ciertas conductas sociales, verbigracia: el racismo vs la inclusión de otros grupos sociales y los Derechos Humanos, la sobre explotación de los recursos naturales vs los ecologistas y defensores de los Derechos de los Animales.

Considero que las opiniones no se quedan solamente en el marco de las creencias, sino que más bien, las opiniones son los juicios que la gente emite acerca del mundo, a partir de sus creencias. Obviamente, estas creencias se pueden ampliar o modificar y también están expuestas a su confirmación en la realidad; de tal forma que, las creencias también están delimitadas por un factor cultural.

En lugar de definir a las ideologías como la base de toda la cognición social, supondremos ahora que el conocimiento general, cultural, es la base de todas las creencias específicas de grupo, incluyendo las ideologías. Este conocimiento cultural, o base cultural común, puede definirse como el conjunto (difuso) de las creencias que son compartidas por (prácticamente) todos los miembros competentes de una cultura, que están sostenidas como verdaderas por esos miembros por criterios de verdad igualmente compartidos.¹¹²

Aunque también hay que tener en cuenta que la ideología puede sufrir cambios de acuerdo al período histórico en que se ubique.

Así, para van Dijk la ideología será “creencias sociales compartidas” de tal forma que no separa sino al contrario: une, junta; pero con un afán de controlar.

(...) las ideologías consisten en aquellas creencias sociales generales y abstractas, compartidas por un

¹¹¹*Ibid*, p. 53.

¹¹²*Ibid*, p. 58.

grupo, que controlan u organizan el conocimiento y las opiniones (actitudes) más específicas de un grupo.¹¹³

En otras palabras, si el conocimiento y otras creencias sociales son relativos, también lo son las ideologías.¹¹⁴

Desde la perspectiva que nos presenta van Dijk, las ideologías no son tan nocivas, pues como ya se había mencionado, sirven para organizar. Y a partir de esto, son ineludibles porque procuran también la defensa de los propios intereses del conjunto.

Así, las ideologías pueden ser utilizadas para legitimar o velar el abuso del poder o, contrariamente, para resistir o denunciar la dominación o la desigualdad. Las ideologías por lo tanto son necesarias para organizar nuestras prácticas sociales de tal modo que sirvan a nuestros mejores intereses e impidan que los otros dañen tales intereses.¹¹⁵

Desde este punto de vista, la utilización de la ideología es justificada y aceptada en el ejercicio de la defensa de las pertenencias y su aplicación puede llevarnos en algún momento a seguir cierta estructura (Ver Anexo VI). De ahí que van Dijk afirma: *En otras palabras, el autoesquema de un grupo es el núcleo de todas las ideologías.*¹¹⁶

Es indispensable la relación entre sociedad e ideología, ya que una sociedad necesita de aquella otra para su desenvolvimiento en el campo de lo práctico, a la hora de actuar con ciertas creencias que darán respaldo al grupo. El grupo siempre se afianzará de acuerdo al discurso emitido por la ideología porque previamente ha sido relacionado con la realidad y su contexto.

En resumen, los análisis sociales y cognitivo del discurso y la ideología que se ignoran mutuamente, están destinados a producir teorías y análisis incompletos, reducidos o directamente erróneos.¹¹⁷

¹¹³*Ibid*, p. 72.

¹¹⁴*Ibid*, p. 74.

¹¹⁵*Ibid*, p. 95.

¹¹⁶*Ibid*, p. 165.

¹¹⁷*Ibid.*, p. 169.

Como hemos comentado, en caso contrario –si la ideología estuviera fuera de la realidad–, fracasaría necesariamente.

Ahora bien, ya teniendo en claro cómo se entiende a la ideología, aclararemos en qué consiste la “desideologización” que propone Ellacuría. Si bien la ideología propone un sistema de ideas políticas, económicas, etcétera, la “Ideologización” será este proceso de llevar al extremo la parte de engaño y de mentira que tiene la ideología particular –como ya lo habíamos visto–, para manipular, explotar y, sojuzgar a las mayorías, a uno o a varios pueblos o comunidades. Ellacuría habla concretamente de desideologizar al pueblo de El Salvador, para evitar su sacrificio y dolor causados por la inestabilidad política y económica auspiciada por los grupos de poder: los oligarcas, el ejército y, la influencia de Estados Unidos y otras potencias. Víctor Flores define a la Ideologización en Ellacuría con estas palabras.

Estos hechos nos conducen a plantear el quehacer de la filosofía respecto de las ideologías que para Ellacuría no tenía una connotación peyorativa –que sí le asignaba a la *ideologización* por su implícita deformación y encubrimiento de la realidad, cosa muy diferente–, al contrario, cuando habla de las ideologías de un determinado autor lo que entiende en la primera aproximación es el conjunto más o menos sistemático de ideas que ese autor expresa.¹¹⁸

Afirmo que la *ideologización*, **sí es nociva para la sociedad**, puesto que enmascara y distorsiona la realidad: un ejemplo de esto, es hacer creer a una nación entera que con tales o cuales medidas económicas o que con cierto tipo de gobierno, la situación de la población en general “mejorará” porque habrá más oportunidades de mejorar el *modus vivendi* de todos, cuando en realidad no es así; puesto que las oportunidades se limitan y se reservan solamente para un grupo en el poder descalificando y excluyendo a los otros que no están al mismo nivel de pertenencia al círculo del poder y preparación que ellos.

La urgencia de “desideologizar” tiene que ver con el proceso de liberación de un pueblo, en este caso, el pueblo de El Salvador. Ellacuría

¹¹⁸Víctor Flores García, *El lugar que...Op. cit.*, p. 118.

convoca a desideologizar a las mayorías populares para liberarlas de la explotación inmisericorde de las grandes potencias como EUA, que patrocinan gran parte de la inestabilidad y revueltas en el país para seguir dañándolo y saqueándolo; incluso la guerrilla es parte de la estrategia de desestabilización. El proceso de liberación por medio de la Tercera fuerza social también conlleva a “hacerse cargo de la realidad”, es decir, a hacerse responsable de la realidad y lograr el bienestar en conjunto y no de manera individual; es buscar mejores opciones y nuevas propuestas para lograr una mejor calidad de vida de la sociedad; solamente así, se estará realizando plenamente el ser humano en la visión de Ellacuría, puesto que el ser humano hace más de suyo la realidad y conforma una nueva historia.

Este comprometerse con la realidad, hace pues que se realice más tangiblemente la propuesta de la **Tercera fuerza social**, puesto que ésta será la que porte la voz del pueblo, de las mayorías menos favorecidas y; de esta manera, dar paso para que la utopía se llegue a concretar en la realidad y se convierta, entonces, en una eutopía. Aunque tal propuesta de Ellacuría no se pudo concretar en el momento de su vida, debido a su asesinato.

CONCLUSIONES

La obra filosófica, histórica y, política de Ellacuría, tiene vigencia hasta la actualidad en el pensamiento liberador latinoamericano, puesto que gracias a su práctica se han abierto nuevos espacios para replantear la situación de la pobreza y la marginación en nuestra América y en otros lugares del mundo; como por ejemplo, la situación de los migrantes africanos, asiáticos y, del Medio Oriente. Y ha sido influencia para algunas otras personalidades intelectuales o de la Iglesia, como por ejemplo, Solalinde o el mismo Papa Francisco. Es significativo que este último Papa al tomar la investidura, marcó que quería una iglesia para los pobres, que su interés primordial eran ellos y los más vulnerables donde incluye a los migrantes; un ejemplo concreto de su postura lo tenemos en el Discurso que emitió en el Senado de Estados Unidos el 24 de Septiembre de 2015.

En cuanto a su praxis política, su influencia la tenemos con los movimientos de liberación nacional y de cómo el sacerdote se convierte en el intermediador cuando hay un conflicto muy fuerte entre el pueblo y el gobierno, tal como él lo hizo en la “Cátedra Nacional” cuando era Rector dentro de la UCA; para que los medios de comunicación nacionales y extranjeros participaran y se enteraran lo más verídicamente de la situación.

Si bien es cierto que Ellacuría tenía una educación intelectual y teológica europea, él mismo se vuelve a replantear estas categorías porque su realidad – El Salvador y América Latina-, son diferentes completamente a lo que él había estudiado en las universidades de Europa. Lo novedoso y diferente en él, es que se apropia de la realidad haciéndola de <<suyo>>, es decir, el entorno inmediato y su dinámico acontecer le pertenecen y le incuben a tal grado que tiene que actuar al momento y comprometerse; de ahí la expresión de “hacerse cargo de la realidad”. La realidad misma es tan cambiante que yo como individuo y miembro de un cuerpo social no debo asumir una actitud pasiva, sino por el contrario, involucrarme en esta realidad no solo como espectador,

sino también como actor y protagonista. Y, obviamente, su involucramiento no será para un beneficio egoísta y personal, sino en busca del bien común de los integrantes de mi sociedad, sobre todos de los menos favorecidos y de los marginados.

Ignacio Ellacuría toma en cuenta al otro u otros para hablar de la realidad histórica: ésta ya no será solamente una realidad sentida como “suya” sino en compañía con los demás seres humanos.

Es así como Ellacuría opta por proponer una nueva Filosofía de la Historia, que será una Filosofía de la Realidad Histórica Latinoamericana, centrada primeramente en los pueblos más oprimidos.

En este sentido, da un paso más allá de la filosofía de Karl Marx puesto que éste habla solamente de la lucha del proletariado, pero Ellacuría habla del “pueblo del Dios” y ahí no solamente se encuentra el proletariado (obreros, campesinos, trabajadoras domésticas, etcétera), sino que también se encuentran presentes estudiantes, algunos intelectuales, algunos integrantes de los medios de comunicación, algunos sacerdotes, religiosas y, laicos comprometidos como los que integran las CEB’s (Comunidades Eclesiales de Base) y; en algún momento, algunos miembros de la política. Ellacuría deja de ser elitista para abrirse a otros planteamientos y perspectivas de la realidad, dando así pauta para el diálogo y la conformación de una nueva praxis.

Otra contribución de Ellacuría a la filosofía latinoamericana son las categorías para analizar la realidad, tales como: situacionalidad, función talitativa, transmisión tradente, etcétera. Si bien la categoría de “sentiente” va más allá al convertirse en sufriente como en el pueblo salvadoreño, la inteligencia no nada más será sentiente sino también sufriente al encontrarse dentro de una realidad tan devastadora, indiferente e indolente, donde solamente lo que importa es la acumulación del capital.

Aunque Ellacuría es un jesuita obediente a Roma, simpatiza y toma partida por la Teología de la liberación, que le permite realizar un análisis más crítico y agudo sobre la realidad latinoamericana (y en este sentido tiene una

notoria influencia de Monseñor Romero), logrando así la propuesta de una filosofía propia y auténtica que responde a las necesidades concretas y reales de América Latina y, que también comparte en común con otros pueblos y continentes del mundo. De esta manera, su filosofía es también una crítica a un sector de la misma Iglesia Católica que sólo vela por la comodidad e intereses propios y los de un grupo social. Obviamente, la propuesta filosófica de Ellacuría incomoda a muchos dentro de la jerarquía católica y de la misma feligresía al interpelarlos sobre su compromiso con el pueblo de Dios, representado en su mayoría por los oprimidos del sistema económico y político, donde tal sistema estaba integrado por la oligarquía salvadoreña de esos momentos.

Concluyendo, el universalismo de Ellacuría es total porque sus planteamientos liberadores de la miseria, la injusticia, la opresión, la esclavitud, abarcan todo tiempo y lugar. El llamado *lugar que da la verdad* o la *situacionalidad* que él mencionaba, no se limita solamente a un país o región geográfica determinada sino que abarca a toda la humanidad sufriente y; por lo mismo, es una exhortación para que el pueblo se organice para conformar la **Tercera fuerza social**, que es posible aterrizarla en cualquier parte del mundo. De ahí que Ignacio Ellacuría sea un intelectual revolucionario, porque en su momento abre a la UCA para que el pueblo participe en la deliberación sobre la situación de su país y su necesaria liberación. Ellacuría convierte a la filosofía en un elemento para la liberación y, la primera función será la liberación de una realidad ideologizada, que es manipuladora, engañadora y, encubridora de los procesos de explotación y de marginación. La ideologización se encuentra inmersa en la realidad del ser humano, realidad que se encuentra dentro de la historia y que Ellacuría entenderá como historia al lugar de interrelación entre la inteligencia y la realidad, entre el ser humano y el mundo; de esto se deriva que la realidad histórica es incluyente de otras realidades como lo son: la social, la biológica, la personal, entre otras, dando así paso al uso de un método de historización.

Además, su discurso es también genético en tanto que propone ir al origen filosófico de los conceptos para descubrir el método de historización conducente a asumir su realidad propia. Este método de historización, será un marco teórico que esté vinculado a una praxis histórica que quiere ser liberadora. Reconoce que cada ser humano es capaz de ser filósofo y en consecuencia, analiza su realidad sin la necesidad de consultar a alguien más que le indique cómo debe hacerle para liberarse de la opresión, en este sentido su pensamiento es freirano.

Las propuestas de Ellacuría trascienden al siglo XXI y hacia cualquier momento futuro en el que se presenten las mismas condiciones de abuso y aprovechamiento de la necesidad de los infortunados, que ciertamente aún en el momento presente no han cambiado mucho. Por lo que considero que la obra de Ellacuría debería de ser difundida más ampliamente y merecedora de ser estudiada dentro de las cátedras universitarias. No solamente podemos estudiar el ámbito filosófico, sino también otras áreas de conocimiento como lo son: la teología, la historia, la sociología, la antropología, la politología, debido a que su obra es interdisciplinaria.

Todos los elementos mencionados en los párrafos anteriores, configuran la base de una nueva Filosofía de la Historia propuesta por Ellacuría, que será una Filosofía de la Realidad Histórica Latinoamericana centrada principalmente en la liberación de los pueblos sometidos arbitraria e injustamente.

Finalmente, cito algunas obras de Ellacuría que ya no pude leer por falta de tiempo o que ya no pude acceder a su conocimiento, así como de algunos autores que han estudiado su pensamiento.

- I. Ellacuría, "Filosofía y Política" en *ECA*, núm. 284, San Salvador, 1972.
- I. Ellacuría, *Teología política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973.
- I. Ellacuría, "La declaración conjunta mexicano- francesa sobre El Salvador", en *ECA*, núm. 395, San Salvador, 1982.

- I. Ellacuría, “La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina” en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm. 12, San Salvador, 1987.
- Héctor Samour, *Voluntad de liberación (El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría)*,UCA Editores, San Salvador, 2002.

GLOSARIO

A continuación, resaltamos los conceptos más relevantes para entender la Función liberadora de la filosofía:

+Definición de función: Actividad particular que realiza una persona o cosa dentro de un sistema de elementos, personas, relaciones, etcétera, con un fin determinado.

+Actividad particular de la Filosofía: Comprometer con la realidad para transformarla, considerando la realidad como dinámica; esto es, no hay una realidad estática sino diversidad de realidades porque todas son movibles. Así, la función es liberar.

+Definición de Liberar: Acción de hacerse libre, de toda explotación inmoderada de la fuerza de trabajo de los países menos favorecidos y su fuerza de trabajo. Abordar la raíz estructural, es decir, el afán de poder y avaricia de los países capitalistas.

+Definición de Filosofía de la Historia: Método y un sistema para analizar la realidad. Propone un método.

+Función talitativa: son las notas de la realidad que constituyen la sustantividad "tal". Es decir, cuando las notas constitutivas de la realidad son "tales" de manera que su actividad es de cierta clase y pertenece solamente al contexto talitativo, por ejemplo: el ave es un animal de cierta clase que vuela y hace nidos en las copas de los árboles y, ya no modificará las notas de su realidad porque así son "tales"; el ser humano en cambio, tendrá notas de la realidad tales que su conducta no será enclasada sino abierta, es decir, tendrá otras posibilidades de realización.

Las notas de carácter talitativo tienen una doble función: 1) o crean un sistema que es cerrado y limitado; 2) o bien, crean un sistema abierto a la trascendencia e indefinido.

+Habitudo: es la capacidad de enfrentamiento del ser humano ante las acciones o comportamientos que él vive dentro de la realidad.

+Personidad: concepto que Ellacuría retoma de Zubiri y, por el cual se entiende que la acción entera de nuestras respectivas vidas son muestras propias que “son de mi” – es decir, de cada uno de nosotros de manera individual-; ya que el carácter abierto individual, nos permite autoposeernos.

+Phylum: categoría de Xavier Zubiri que concibe que el sujeto de la historia es un sujeto activo y, por lo tanto, su subjetividad histórica tiene una resonancia en el acontecer de la historia; es decir, no se queda en lo personal y en lo individual, sino que también pasa a lo social e impersonal. Más específicamente, hay una repercusión en lo social de los actos individuales.

+Praxis histórica: es el ejercicio, la acción humana y personal dentro de la realidad.

+Praxis liberadora: es principio no sólo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica.

+Relación filética: es la que se da a partir del *phylum* del ser humano cuando se siente como sujeto perteneciente a un cuerpo social.

+Situacionalidad: categoría en la que el ser humano al percibir la realidad como unidad y como “suya”, no se quedará solamente ahí sino que irá más allá, porque la realidad no solamente será sentida como “suya” sino en compañía con los demás seres humanos, con el prójimo (en términos teológicos); en conjunto del otro ser humano en la dimensión de lo social.

También se entiende como el *locus*, el lugar, o bien *el lugar que da la verdad* (como lo expresa Víctor Flores en *El lugar que da...*p.25) de manera que también es el desafío de encontrar un nuevo proyecto histórico en contra del dinamismo del capital que predomina sobre el dinamismo del trabajo.

+Suidad: se refiere al suceso en que el ser humano se apropia de la realidad y la hace "suya"; o bien, tal o cual acontecimiento lo hace de "suyo". Es decir, esta apropiación le da un sentido de pertenencia, a saber, la realidad misma le pertenece así como también sus diferentes acontecimientos.

+Sustantividad (abierta): sistema de notas en la realidad que al no estar determinadas, se abren al carácter real del estímulo y al darse esta apertura también se abren al ámbito entero de la realidad.

+Sustantividad: se entiende "la acción de ejecutarse o de realizarse como animal de realidades", en este sentido, solamente el ser humano posee esta sustantividad debido a que él puede analizar y modificar su realidad.

+Transmisión tradente: se refiere a la transmisión con un elemento natural, pero también a la transmisión con un elemento *no* natural. A saber, la tradición es transmitida y es una forma de estar en la realidad y da un sentido a la vida de los sujetos dentro de la historia como una costumbre sin cuestionar (elemento natural); pero cuando los hechos son históricos y el ser humano le da un sentido y un significado, es cuando se da un elemento no natural mismo y de ahí el nombre de "tradente", porque va más allá de lo natural.

Se pregunta por ejemplo: ¿Por qué hago esto? ¿Para qué lo hago? ¿Para quién o para quienes lo hago? O sea, ya no se queda solamente en la simple costumbre.

ANEXOS

ANEXO I:

La técnica, como forma típica del trabajo humano, surge así de la necesidad que el hombre tiene de trabajar para vivir. Y en ella se anudan el saber y el hacer. Ni el saber ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son si no se los retrotrae a sus modestos orígenes biológicos. Podrá llegar a haber una ciencia aparentemente muy alejada de la condición biológica del hombre, pero el saber humano, que a lo largo de la historia se ha convertido en ciencia, surge de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad; igualmente podrá haber técnicas muy avanzadas, pero en definitiva, no son sino la prolongación del hacer humano primario, que el hombre necesita para seguir viviendo. Para poder seguir viviendo, el hombre necesita trabajar, necesita superar las acciones puramente biológicas en lo que es la acción estrictamente laboral, en lo que es el trabajo humano. Y en este trabajo humano, sobre todo si lo examinamos en su momento primero, aparece el hacer humano como un hacer real y no como una respuesta puramente estímúlica. Cuando la pura respuesta estímúlica se transforma en un hacer real, el hombre ha dejado de ser puro animal para convertirse en animal de realidades. Trabajo y humanidad son, por tanto, dos realidades correlativas; no en vano, el descubrimiento arqueológico de estrictos instrumentos de trabajo es prueba inequívoca de la presencia del hombre. Un trabajo es una acción transformadora por la cual se domina el medio y se libera la vida humana.

Tenemos así, por un lado, el carácter biológico del trabajo, el carácter natural, pero por otro, el carácter histórico, abierto, en virtud de que el hombre no está encerrado estímúlicamente. Y este doble aspecto va a dar el juego del trabajo humano. Si entendemos, además, el carácter de dominación que lleva consigo el trabajo, nos encontramos asimismo con este doble

aspecto: de un lado, la dominación de la naturaleza y, en general, la dominación de las necesidades naturales; pero, de otro, la dominación de los hombres, las relaciones humanas de dominación. No es fácil separar un aspecto del otro: lanzado el hombre a la dominación de la naturaleza para poder sobrevivir, todo lo que impide su supervivencia, incluidos los demás hombres y grupos humanos, tienden a entrar en la misma dinámica de la dominación y en las mismas técnicas del manejo y de la manipulación: es el carácter negativo del trabajo humano y su permanente flanco débil.¹¹⁹

ANEXO II:

Lo hermoso del sistema capitalista consiste en que no sólo reproduce constantemente al trabajador asalariado en cuanto tal, sino que, además, produce continuamente una superpoblación relativa proporcional a la acumulación del capital. Así como la ley de la oferta y la demanda de trabajo se mantiene dentro de los cauces convenientes, como la oscilación de los salarios se ajusta a los límites que convienen a la explotación capitalista y como, por último, la inevitable supeditación social del trabajador al capitalista se convierte en una relación de dependencia absoluta, que el economista de la metrópoli, mintiendo descaradamente, presenta como una relación libre y contractual entre comprador, entre dos poseedores de mercancías igualmente independientes, entre el poseedor de la mercancía capital y el de la mercancía trabajo. Pero en las colonias esta hermosa quimera se viene por tierra. La población absoluta crece aquí mucho más rápidamente que en la metrópoli, ya que, aunque vengan al mundo muchos obreros adultos, en el mercado de trabajo escasean siempre los brazos. La ley de la oferta y la demanda de trabajo se va aquí a pique. Por una parte, el Viejo Mundo lanza constantemente a las colonias capital afanoso e explotación y ávido de renunciamento; y, por otra parte, la reproducción regular de los trabajadores asalariados en

¹¹⁹Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta y Fundación Javier Zubiri, Madrid, 1991, pp. 135-136.

cuanto tales tropieza siempre aquí con los obstáculos más modestos, que resultan, a veces, insuperables. En estas condiciones, ¡ni hablar de la posibilidad de los trabajadores asalariados sobrantes, en proporción a la acumulación del capital! El que hoy es trabajador asalariado se convierte mañana en campesino o artesano que trabaja por su cuenta. Desaparece del mercado de trabajo, pero no para entrar en la *workhouse*. Esta constante transformación de los trabajadores asalariados en productores independientes, que trabajan para sí mismos en vez de trabajar para el capital y tratan de enriquecerse ellos en vez de enriquecer al señor capitalista, repercute, a su vez, muy nocivamente sobre el mercado de trabajo. No sólo hace que se mantenga indecorosamente bajo el grado de explotación del trabajador asalariado, sino que, por si ello fuera poco, éste pierde con ello la relación que le supedita al capital y el sentimiento de que depende del mortificado capitalista. Y de ahí vienen todos los males que nuestro bien Wakefield pinta con colores tan vivos y tan emocionantes.

La oferta de trabajo asalariado, nos dice lloriqueando, no es ni constante, ni regular, ni suficiente.¹²⁰

ANEXO III:

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es ese fin: el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido (...)

¹²⁰ Carlos Marx, *El Capital*, Tomo I El proceso de producción del capital, México, Editorial FCE, 14ª. Edición, 2014, p. 685.

La historia universal es el desenvolvimiento, la explicación del espíritu en el tiempo: del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

El progreso se define en general como la serie de fases por las que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí (...) El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial.

La historia universal representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma.¹²¹

¹²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Traducción José Gaos), Editorial Tecnos, Madrid, 2005, pp. 212-215.

ANEXO IV:

La sustantividad no es otra cosa que un *sistema*, clausurado sobre sí mismo, de propiedades o de “notas” (cf. SE 144) interdependientes, de modo que cada una tiene una “posición” determinada respecto a las demás. En algunos casos, la unidad de las notas determina en el sistema propiedades sistemáticas nuevas e irreducibles a las de sus componentes, aunque sólo en el orden funcional. Es lo que Zubiri denomina “combinación funcional” (cf. SE 144-145).

El sistema de notas constitutivas es justamente lo que Zubiri llama “esencia” (cf. SE 17, 98). Estas notas no constituyen una “unidad de sentido”, ni un “concepto objetivo” o “formal”, ni un “correlato real de una definición”.

La esencia, al ser un momento físico de cada cosa real, es siempre individual. No es por tanto ni una “forma” ni una “especie”, como lo quiere la escolástica (cf. SE 79s). Sin embargo, no cabe duda que hay realidades en el cosmos, como son los organismos vivos, que tienen un carácter específico. (...) Así se constituye un *phylum* dotado de estricta realidad física, “mucho más real aún de lo que pueda serlo el ‘campo’ electromagnético, gravitatorio, etc.” (SE 235). Lo que llamamos especie no son otra cosa que un grupo de notas constitutivas genéticamente transmisibles por interfecundidad. No son caracteres que basten para constituir una esencia constitutiva completa, pero tienen cierta unidad, que es lo que Zubiri denomina “esquema constitutivo” (SE 244). Las notas específicas pertenecen a la esencia física de cada individuo, hasta el punto de que sin ellas no habría tal individuo (cf. SE 317s), y le confieren una “unidad cuasi coherencial” (SE 316) con los demás de su especie. Por eso “cada individuo lleva dentro de sí a los demás” (SE 318).¹²²

¹²²Antonio González, *Un solo mundo. La relación de Zubiri para la teoría social*, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 2a. edición, 2008, pp. 111- 112.

ANEXO V:

2º. *Modificación de los momentos de esta aprehensión.* Este <<de suyo>> es de formalidad, una formalidad de la impresión sentiente. Y esta formalidad modele los tres momentos de la impresión.

a) Ante todo, modela el momento mismo de la *afección*. En el animal la afección es meramente estímúlica: siente el estímulo como mero estímulo suyo. Decimos por ejemplo, que al ser estímúlicamente aprehendido por el perro el frío, el perro <<siente frío>>. Es una afección meramente estímúlica: estímulo relativo a una respuesta de calentarse o cosa semejante. En cambio en el hombre, la afección desencadena un proceso sentiente de otro carácter: el hombre <<está frío>>. Su afección no es afección estímúlica, sino que el hombre siente que está afectado en su realidad, que está afectado realmente precisamente porque lo afectante no está aprehendido como mero estímulo sino como realidad: es realidad estimulante. (...) No sentimos solamente las notas (calor, luz, sonido, aroma, etc.) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad. Es *afección real*.

b) En esta afección real nos está presente algo <<otro>>: es la *alteridad*. Esta alteridad tiene un contenido propio, común en última instancia a la aprehensión animal. Pero lo que es esencialmente distinto es el modo como su formalidad <<queda>> en la impresión. (...) El animal jamás aprehende el signo como algo que <<es>> significativo, sino que el signo está presente signando y nada más. Es un puro hecho significativo por así decirlo. Y precisamente por serlo puede autonomizarse en la aprehensión: su objetivo es signar. (...) Formalización es autonomización. Y en el hombre asistimos a lo que llamo *hiperformalización*: la nota autonomizada es tan autónoma que es más que signo, es realidad autónoma. No es autonomía de significatividad sino de autonomía de la realidad, es alteridad de realidad, es *alter raealitas*.

c) Esta alteridad tiene una *fuerza de imposición* propia. La alteridad ya no es ahora mera objetividad, no es mera

independencia objetiva como el caso del animal. Cuanto más perfecto, el animal es más perfectamente objetivo. Pero esto no es realidad. Realidad no es independencia objetiva sino ser <<de suyo>>. Entonces lo aprehendido se me impone con una fuerza nueva: no es la *fuerza de la estimulidad* sino la *fuerza de la realidad*. La riqueza de la vida animal es riqueza de signos objetivos. La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades.¹²³

ANEXO VI:

Estas variadas y más o menos intuitivas concepciones de la naturaleza y funciones de las ideologías, y la hipótesis de que las ideologías pueden representarse como esquemas de grupo, sugieren las siguientes categorías para un formato tentativo de la estructura de las ideologías:

Pertenencia: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Qué aspecto tenemos? ¿Quién pertenece a nuestro grupo? ¿Quién puede convertirse en un miembro de nuestro grupo?

Actividades: ¿Qué hacemos? ¿Qué se espera de nosotros? ¿Por qué estamos aquí?

Objetivos: ¿Por qué hacemos esto? ¿Qué queremos realizar?

Valores/Normas: ¿Cuáles son nuestros valores más importantes? ¿Cómo nos evaluamos a nosotros mismos y a los otros? ¿Qué debería (o no debería) hacerse?

Posición y Relaciones de grupo: ¿Cuál es nuestra posición social? ¿Quiénes son nuestros enemigos, nuestros oponentes? ¿Quiénes son como nosotros, y quiénes son diferentes?

Recursos: ¿Cuáles son los recursos sociales esenciales que nuestro grupo tiene o necesita tener?¹²⁴

¹²³Xavier Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 2a. Edición, 1981, pp. 60-63.

¹²⁴Teun A. van Dijk, *Ideología* (Trad. Lucrecia Berrone de Blanco), Editorial Gedisa, Barcelona, 1999, p. 96.

BIBLIOGRAFÍA

- ❖ Aristóteles, *Política*, Editorial Porrúa, México, 19ª. Edición, 2000, Colección "Sepan cuántos", Número 70.
- ❖ *Atlas Universal de Filosofía*, Grupo Editorial Océano, Barcelona, 2009.
- ❖ Berryman, Phillip, *Teología de la Liberación* (Trad. Sergio Fernández Bravo), Siglo XXI Editores, México, 3ª. Edición, 2003.
- ❖ *Biblia de Jerusalén*, Editorial Porrúa, Bilbao, 1988.
- ❖ Cerutti Guldberg, Horacio (Coordinador), *Universidad y Cambio Social (Los jesuitas en El Salvador)*, Magna Terra Editores, México, 1990, Colección Universidades en América.
- ❖ Copleston, Frederick Charles, *El pensamiento de Santo Tomás* (Trad. Elsa Cecilia Frost), FCE, México, 2014.
- ❖ Díaz Nuñez, Luis Gerardo, *La Teología de la liberación latinoamericana hoy. (El desafío globalizador posmoderno)*, UNAM, México, 2009, Colección Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe, Número 8.
- ❖ *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2000.
- ❖ *Diccionario ilustrado Océano de la Lengua española*, Grupo Editorial Océano, Barcelona, 1994.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, *Escritos Filosóficos*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1996.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, *Mi opción preferencial por los pobres*, Editorial Nueva Utopía, Madrid, 2009.

- ❖ Ellacuría, Ignacio; Zenteno, Arnaldo; Arroyo, Alberto, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Editorial Descleé De Brouwer, Bilbao, 1980, Colección Tercer Mundo/Tercera Iglesia.
- ❖ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía de Bolsillo, Tomo 1(A-H) y Tomo 2 (I-Z)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- ❖ Flores García, Víctor, *El lugar que da la verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Miguel Ángel Porrúa - UIA, México, 1997.
- ❖ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, (Traducción Jorge Mellado), Siglo Veintiuno Editores, México, 39ª. Edición, 1970.
- ❖ Gimbernat, José A., *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994.
- ❖ González, José Antonio, *Un solo mundo. La relación de Zubiri para la teoría social*, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 2a. edición, 2008.
- ❖ Gutiérrez Saenz, Raúl, *Historia de las Doctrinas Filosóficas*, Editorial Esfinge, México, 37ª. Edición, 2005.
- ❖ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu* (Traducción Wenceslao Roces), FCE, México, 9ª. Edición, 1993.
- ❖ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Traducción José Gaos), Editorial Tecnos, Madrid, 2005.
- ❖ Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía* (Traducción Luis Martínez Gómez), Tomo II (Edad Moderna-Edad Contemporánea), Editorial Herder, Barcelona, 15ª. Edición, 2000.
- ❖ Kant, Manuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 1995, Colección "Sepan cuantos..." Número 212.
- ❖ Lamo De Espinosa, Emilio; González García, José María; Torres Abero, Cristóbal, *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

- ❖ Lehmann, Karl, *Problemas de la Teología de la Liberación*, Secretariado de Pastoral Social de la Arquidiócesis de México (Reproducido de la Revista **Medellín**, No. 13, Marzo 1978).
- ❖ Lungo Uclés, Mario, *El Salvador en los años 80: contrainsurgencia y revolución*, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1991.
- ❖ Lowney Chris, *El liderazgo al estilo de los jesuitas*, Editorial Granica, México, 2014.
- ❖ Magallón Anaya, Mario; Mora Martínez, Roberto (Coordinadores), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, UNAM, México, 2006.
- ❖ Mardones, José María, *Capitalismo y religión*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991, Colección presencia social 1.
- ❖ Martínez Peñate, Oscar (coord.), *El Salvador. Historia General*, Editorial Nuevo Enfoque, San Salvador, 2003.
- ❖ Marx, Carlos, *El Capital*, Tomo I El proceso de producción del capital. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 14ª. Edición, 2014.
- ❖ Marx, Carlos; Engels, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1970.
- ❖ Miranda, Pedro N., *Itinerario político de Monseñor Romero*, Editorial El Ateneo de Caracas, Caracas, 1980.
- ❖ Mora Martínez, Roberto, *Temas y problemas de la filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 2012, Colección Cuadernos de apoyo docente 4.
- ❖ Nicolás, Juan Antonio; Samour, Héctor, *Historia, Ética y Ciencia. El impulso crítico de la Filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2007.
- ❖ *Para una Filosofía Liberadora (Primer encuentro mesoamericano de Filosofía)*, UCA Editores Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 1995, Colección Lecturas Universitarias, Volumen II.
- ❖ Rogel Hernández, Héctor, *Diccionario de Filósofos*, Editorial Porrúa, México, 2007.

- ❖ Rosental, M. M., *Diccionario Filosófico*, Ediciones Pueblos Unidos, Lima, 1980.
- ❖ Sobrino, Jon; Alvarado, Rolando (Eds.), *Ignacio Ellacuría, <<aquella libertad esclarecida>>*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1999, Colección Presencia Teológica 96.
- ❖ Teun A. van Dijk, *Ideología* (Trad. Lucrecia Berrone de Blanco), Editorial Gedisa, Barcelona, 1999.
- ❖ Zubiri, Xavier, *La inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª. Edición, 1981.
- ❖ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ❖ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica*, Alianza Editorial- Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

HEMEROGRAFÍA

- ❖ Ellacuría, Ignacio, “El verdadero pueblo de Dios según Monseñor Romero”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 36, Núm. 392, Junio 1981, pp. 529-554.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 38, Núm. 421-422, Noviembre-Diciembre 1983, pp. 965-962.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 41, Núm. 447-448, Enero-Febrero 1986, pp. 54-75.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Análisis ético-político del proceso de diálogo en El Salvador”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 42, Núm. 466-467, Agosto- Septiembre 1987, pp. 599-610.

- ❖ Ellacuría, Ignacio, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 43, Núm. 447, Julio 1988, pp. 633-650.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Los partidos políticos y la finalización de la guerra”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 43, Núm. 481-482, Noviembre-Diciembre 1988, pp. 1037-1051.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “El desafío de las mayorías pobres”, en Revista ECA, El Salvador, Vol. 44, Núm. 493-494, Noviembre-Diciembre 1989, pp. 1075-1080.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”, en REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA, El Salvador, Vol. 7, Núm. 19, Enero- Abril 1990, pp. 5-10.
- ❖ Ellacuría, Ignacio, “Teología de la liberación y marxismo”, en REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA, El Salvador, Vol. 7, Núm. 20, Mayo- Agosto 1990, pp. 109-135.
- ❖ Hernández Zamora, Jesús Antonio, “La asunción de lo biológico, lo personal, y lo moral en la Realidad histórica”, en Revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, volumen 29, No. 99 (2008), pp. 77-83.
- ❖ José Ortega y Gasset, “El Quijote en la escuela”, 1920, en *Obras Completas*, Vol. 2, Madrid, 1963.
- ❖ Samour, Héctor, “Crisis del capitalismo y función liberadora de la filosofía”, ponencia presentada el día 15 de Noviembre de 2011 en el Coloquio Internacional: *El legado Jesuita: de Centroamérica al mundo, Aniversario XXII del martirio de los jesuitas*, en la Cátedra Ignacio Ellacuría de la Universidad Iberoamericana, campus Puebla, México.

ENTREVISTAS REALIZADAS

- ❖ Dr. José Luis Benítez (Director de la Maestría en Comunicación, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, El Salvador), 18 de Noviembre 2011.
- ❖ Mtro. Víctor Flores García (Periodista, *Cátedra Ignacio Ellacuría S.J.*, Universidad Iberoamericana - Campus Puebla, México), 18 Noviembre 2011.

MATERIAL ELECTRÓNICO CONSULTADO

- ❖ Tamayo Acosta, Juan José, “Ellacuría vive. La influencia del filósofo y teólogo se mantiene en su obra 25 años tras su asesinato” en http://cultura.elpais.com/cultura/2014/11/12/babelia/1415808080_942077.html
(Página consultada el día 03 de Julio de 2015)
- ❖ Película “Romero” en:
 - a) <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=g=Textos&id=19767&opcion=documento>
(Página consultada el día 11 de Agosto de 2015).
 - b) <https://www.youtube.com/watch?v=wJhLCeHLsog>
(Página consultada el día 11 de Agosto de 2015).
- ❖ Tema: “Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel” en: filosofia.laguia2000.com/elidealismo/la-dialectica-del-amo-y-lesclavo#ixzz4HDf5ormg
(Página consultada el día 13 de Agosto de 2016).