



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

La realidad histórica, según Ignacio Ellacuría.

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

Ángel Adalberto Juárez Rodríguez

Tutor: Dr. Mario Magallón Anaya (FFyL, CIALC)

Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero (CIALC)

Dra. María Teresa Aguirre Covarrubias (FFyL)

Dr. Victorico Muñoz Rosales (FFyL)

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado (FFyL)

México, DF. Junio de 2013.



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.

En memoria de

FERNANDO

**Nuestro querido hermano,
Víctima de esta realidad violenta
(20 de febrero de 2012).**

Índice general.

Agradecimientos. _____	6
Introducción. _____	8
Capítulo 1. _____	14
El Salvador: crisis económica y represión. 1979-1989.	
1. Antecedentes históricos. _____	15
2. El Salvador en el mapa geoeconómico-político. _____	21
3. La situación en El Salvador. 1979-1989. _____	26
4. La guerra civil. Represión. _____	39
5. Requerimientos financieros. _____	42
6. Situación de la tierra. Reforma Agraria. _____	51
7. Gasto gubernamental. _____	55
8. La oligarquía. _____	56
9. Problemas y expectativas. _____	59
Capítulo 2. _____	71
La palabra del filósofo.	
1. Introducción. _____	72
2. De la historia a la filosofía de la historia. _____	73
3. De la filosofía de la historia a la filosofía de la realidad. _____	78
3.1. Filosofar desde y para Centroamérica. _____	79
3.2. Hegel y Marx. _____	86
3.3. El objeto de la filosofía en Zubiri: La realidad. _____	90
3.4. De Zubiri a Ellacuría. _____	105
4. De la filosofía de la “realidad”, a la filosofía de la “realidad histórica”. _____	112
4.1.- El objeto de la filosofía en Ignacio Ellacuría: <i>La realidad histórica</i> . _	115
Capítulo 3. _____	128

Filosofía de la realidad histórica, (características, funciones y propuestas)

1. Introducción. _____	129
2. Transmisión tradente. Tradición y educación. _____	131
3. Actualización de posibilidades. _____	144
4. Creación de capacidades. _____	156
5. La filosofía de la realidad histórica como filosofía de la liberación. _____	165
Conclusión. _____	188
Apéndice conceptual. _____	194
Bibliografía. _____	196

Dedicada a:

Las decenas de
miles de víctimas
salvadoreñas.

Las mayorías populares
empobrecidas y violentadas
por el sistema neoliberal capitalista
en América Latina.

Todas y todos aquellos
que a pesar de todo
continúan luchando
por la justicia e igualdad
en nuestros pueblos

A mi familia. Esposa, hija e hijos.

A mi madre, hermanas y hermano.

A mis amigas y amigos.

Agradecimientos a:

El doctor Mario Magallón, profesor de la Facultad de Filosofía e investigador del Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por ser el tutor de la presente investigación, por su acompañamiento, consejo y ánimo.

Este trabajo no se habría podido llevar a cabo sin la facilidad de las autoridades de la Universidad Centroamericana (UCA) “José Simeón Cañas” en San Salvador de aperturar sus centros documentales; la biblioteca “Florentino Idoate”, la hemeroteca, el Centro Monseñor Romero, (que es un recinto cargado de un profundo simbolismo histórico, donde transcurrí semanas en su biblioteca, y está resguardado el archivo personal de Ignacio Ellacuría, al que tuve acceso), el jardín de las rosas, (donde fueron asesinados los 6 jesuitas y sus colaboradoras), y la sala de los mártires (donde está una exposición permanente de sus pertenencias e imágenes al momento de su muerte), que mantiene viva la memoria de su sacrificio. Recuerdo con agrado las tardes frescas en su *campus*, llenas del alboroto provocado por miles de pericos y loros.

Con la misma intensidad agradezco la ayuda del Dr. Héctor Samour Cannan, Viceministro de Educación de El Salvador, e investigador de la Universidad Centroamericana (UCA), por haber sido el co-tutor de la presente tesis, por su permanente interés en mi estancia en su país, y por el tiempo dedicado a participarme su experiencia de vida y trabajo junto a Ignacio Ellacuría.

A las autoridades del posgrado en Filosofía Iberoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador, (Dr. Sajid Herrera Mena, director de la maestría y el doctorado en Filosofía Iberoamericana, Dr. Roberto Valdés, jefe del departamento de filosofía, a la Lic. Marcia Hernández, por su preocupación en lo referente a tramites internos y asistente de la maestría y el doctorado en Filosofía Iberoamericana) y compañeras y compañeros salvadoreños (Gaby Guillen, Carmen Elena Villacorta, Gerardo Monterrosa y Augusto Vázquez) que me apoyaron con su palabra y cercano acompañamiento en el conocimiento de la realidad.

Especialmente he de agradecer a todas las personas que me dieron a conocer la versión popular y concreta, experimentada en sus propias vidas de aquellos dolorosos días, donde la mayoría perdió un ser querido, (a Waldo Amaya y Mauricio Rivera), de San Salvador (Zacamil, Mejicanos, el centro histórico, etc.), de Aguilares, y el Paisnal, (donde fue asesinado el jesuita salvadoreño Rutilio Grande), Chalatenango, Guarjila (recuerdo con cariño a Doña Tita), el cantón Ignacio Ellacuría (Guancora). Así mismo, en Morazán, San Francisco Gotera, la comunidad Segundo Montes, Jocoatique, El Mozote, Guacamayas, El Perquin y Meanguera.

Agradezco profundamente a las profesoras: Dra. Ana Luisa Guerrero Guerrero y Dra. Teresa Aguirre, así como a los profesores: Dr. José Gandarilla y Dr. Victorico Muñoz, de la Universidad Nacional Autónoma de México, sinodales de esta investigación, que con sus observaciones la enriquecieron y delimitaron mejor.

INTRODUCCIÓN

América Latina es el lugar donde vivimos millones de personas. Lugar que por lo mismo tiene historia, muchas historias, tantas como pueblos, tantas como personas. Son historias, que más que ser contadas o narradas como vicisitudes, han sido reconstruidas desde las luchas cotidianas por transformar sus condiciones de pobreza, opresión y represión padecidas a lo largo de muchos años.

La realidad histórica de estos pueblos, países y regiones latinoamericanas empobrecidas, exige *praxis* de liberación, en ella y desde ella; exige también un decir, un balbuceo de la filosofía, una palabra comprometida y un compromiso del filosofar que ha de ser coherente con las liberaciones de todo aquello que ha caracterizado a Nuestra América, concretizado por hambres, impotencias, corajes, resignación, enfermedad, ignorancia, rebeldía, robo, revolución, muerte...vida.

Si para muestra basta un botón, en la siguiente investigación, el botón es el pequeño país hermano de El Salvador, que nos muestra la realidad histórica padecida por las mayorías populares de los países latinoamericanos, de los Estados Unidos latino, de casi toda África y buena parte de Asia; o sea, la mayor parte del mundo, cuya causa principal es la estructura socio-económica del modelo capitalista.

La filosofía, al ofrecer también su palabra, no se limitó a enunciar, narrar o analizar una realidad deshumanizadora, sino a denunciarla y ofrecer los trabajos y los días de sus autores, colocándose al lado de tales mayorías, asumiendo sin titubeos, si fuera preciso, las consecuencias de su compromiso: la reprobación por parte de otras filosofías, la condena de los grupos de poder fáctico, el cierre de espacios académicos, económicos y sociales, la aprehensión y tortura de algunos de sus miembros y hasta la muerte.

Este es el riesgo que tomaron los jesuitas dirigentes de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de El Salvador, desde antes de la década de los 80, del siglo pasado. Un compromiso que los llevó a ser parte de los miles de salvadoreñas y salvadoreños asesinados por el régimen militar-oligárquico local, asesorados y financiados por el gobierno de Estados Unidos. En esa larga noche histórica que va de 1979 a 1989, década manifestada como uno de sus momentos de oscuridad en que fueron asesinados el 16 de

noviembre de 1989, en el campus de la universidad: Ignacio Ellacuría, Ignacio Marín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Segundo Montes y Joaquín López y López; al igual que a dos de sus colaboradoras; Elba Julia Ramos y su hija Celina.

El objetivo general de esta investigación es:

Presentar la “realidad histórica” de El Salvador en el periodo de 1979 a 1989, como lugar espacio-temporal, que exige un discurso filosófico crítico y creador, reconociendo en tal realidad, el objeto y la finalidad del filosofar, que conlleva al compromiso ético con las víctimas, “*dejando que la razón sirva a la revolución*”¹, según la propuesta del filósofo hispano-salvadoreño, Ignacio Ellacuría, quien de manera firme, retaba a que “el desafío nacional era revertir la historia desde las víctimas”

El margen temporal de esta investigación comienza el 15 de octubre de 1979 con el golpe de Estado realizado por un grupo de jóvenes militares “progresistas” pertenecientes a la Juventud Militar Democrática, contra el presidente de la República, General Carlos Humberto Romero, con la intención de terminar la dictadura endurecida en mayor represión sobre los movimientos sociales que exigían cambios económicos y políticos, y termina con el asesinato de Ignacio Ellacuría el 16 de Noviembre de 1989.

La instalación de una Junta Revolucionaria de Gobierno cívico-militar no convenció ni a la derecha ni a la izquierda. La situación de vida de los salvadoreños se fue haciendo cada día más insoportable, y la diferencia entre morir sin hacer algo por cambiarla, que morir luchando no existía. La contraofensiva de los sectores reaccionarios de la oligarquía local no se hizo esperar, y tres meses (enero de 1980) después, a través de otros militares conservadores, retomaron el poder, comenzado el periodo de terror de la guerra civil salvadoreña, enfrentando a las Fuerzas Armadas Salvadoreñas, secundadas por grupos paramilitares y escuadrones de la muerte contra el grupo guerrillero Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). El cierre de esta investigación está datado el 15 de Noviembre de 1989, con el asesinato de Ignacio Ellacuría, con lo que paradójicamente,

¹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Discurso pronunciado por Ignacio Ellacuría*, la primera semana de Noviembre de 1989, al recibir el premio de la fundación Alfonso Comín, en Barcelona, España. Días después fue asesinado junto con otros compañeros jesuitas y dos colaboradoras de la universidad en El Salvador.

comenzó el declive del gobierno cívico-militar, forzando al diálogo nacional para detener la continuidad de muertes, desapariciones y desplazados.

El capítulo primero responde a la pregunta sobre las condiciones sociales en que vive el pueblo salvadoreño, presentando la situación socio-histórica del país, en el período de 1979 a 1989; como consecuencia de las políticas económicas oligárquico-militares impuestas por las fuerzas gobernantes salvadoreñas, desde al menos 4 décadas anteriores, que fueron originantes de la inmensa pobreza de la mayoría de la población; y además, fueron causas de diferentes respuestas populares como movimientos revolucionarios, la guerra civil y una intensa represión general.

La importancia de este capítulo se basa en la hipótesis de que las situaciones sociales que vive y padece el pueblo salvadoreño en diferentes periodos de su historia, han tenido ciertamente causas bien determinadas en la acumulación originaria de la riqueza llevada a cabo por las oligarquías locales, como representantes de las diferentes fases del capitalismo mundial. Esta realidad lleva también como consecuencia una profunda y amplia pobreza de la mayoría del pueblo que al no poder seguir soportándola, los obligó a dar una respuesta de resistencia armada en un primer momento, y después a la búsqueda del poder político con la aniquilación del gobierno y su ejército. Y que es de esta realidad concreta y cruda, que la filosofía ha de hacer su ejercicio propio, que es el de filosofar. Es el esfuerzo de redireccionar el objeto de la filosofía que históricamente se ha concentrado en lo aportado por el modelo griego: el ser, el ente, Dios, el hombre, el conocimiento, la nada, y un largo etcétera. Es el momento desde América Latina, de hacer filosofía desde un nuevo objeto: desde ella misma, desde sus mismos pueblos, mujeres y hombres en su situación real, desde su praxis histórica; comprometiéndose con ellos, ejerciendo una función crítica y creadora, recuperando la función liberadora de la filosofía.

Por eso hemos hecho esta investigación desde El Salvador, pequeño país de grandes sufrimientos y ejemplos de lucha perseverante, país que fue campo de batalla de los imperios mundiales, de las ideologías y del capital, dejando decenas de miles de muertos, y a millones más, que aún hoy, sobreviven en condiciones inhumanas. La extensión y profundidad de las estadísticas presentadas en el capítulo son con el fin de demostrar que las formas de vida de los habitantes de este país, son condiciones objetivas, y no juicios

subjetivos, superficiales e irresponsables, forzando conclusiones filosóficas predeterminadas. Sin embargo, más allá de las cuartillas de este capítulo, sus números y cuadros, la pobreza es real, su historia también, por tanto las posibilidades de lucha y liberación que están ahí, siempre presentes en la conciencia de los oprimidos, los excluidos históricos.

En el capítulo segundo nos preguntamos ¿Qué puede decir el filósofo sobre esta realidad? Analizar, qué discurso ofrece el filósofo Ignacio Ellacuría, ante esta situación inhumana y comprender su compromiso ético en un lugar social e histórico determinado, desde el horizonte hermenéutico de Ignacio Ellacuría.

En esta hipótesis damos cuenta que Ellacuría menciona que Sócrates fue filósofo porque fue ciudadano (libre), fue filósofo porque fue político y porque se interesó hasta el fondo por los problemas de su ciudad². El filósofo quería saber, pero lo que buscaba era saber cómo hacerse a sí mismo, un saber construir la sociedad. Este saber es pues un saber muy íntimo, (sentiente diría Zubiri) encaminado hacia la recta humanización; era un saber político dirigido hacia la justicia.

Desde esta actitud ética nace su cuestionamiento crítico y reflexión; de esta realidad histórica van a surgir los temas de su palabra filosófica, y por ende, una palabra política, de una eticidad comprometida con la Realidad socio-histórica. Porque se filosofa desde una sociedad y en una sociedad, porque se vive para filosofar, pues se es filósofo por vocación, no por profesión. Porque la vocación es la vida, y en Ellacuría fue una vida ofrecida en servicio y sacrificio. En la extensión de este capítulo se recorre, mínimamente, el camino de una filosofía de la historia, desde autores como Vico, Hegel, Dilthey, Ortega y Gasset, etc. a la filosofía de la realidad propuesta por el filósofo español Xavier Zubiri, maestro de Ellacuría, de quien recoge elementos epistemológicos, antropológicos, metafísicos y éticos, en la construcción de su *Filosofía de la Realidad histórica* (ya no solo de la realidad), como una filosofía de la liberación de cara a la realidad latinoamericana.

² ELLACURIA, Ignacio. “Filosofía, ¿para qué?”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, p. 117.

En el capítulo tercero se exponen las características principales, las funciones y propuestas de la *Filosofía de la Realidad Histórica* ellacuriana, mostrando que el filosofar desde América Latina en general, y desde El Salvador en particular, no puede darse de otra manera sino recuperando las funciones crítica y creadora de la filosofía. Porque “La filosofía como erudición y cultura, no es filosofía. “No se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar”³. De aquí que, aprehender la realidad y enfrentarse con ella para transformarla, siempre ha de ser en colectivo, en comunidad; para no construir una realidad individualista, egoísta, solipcista, propia del capitalismo dominante, y todo esto, derivado de las funciones de la filosofía antes mencionadas.

Entre las obras más importantes de Ellacuría está la ya citada: *Filosofía de la Realidad histórica* publicada *post mortem*, en 1990. En ella quedó patente "a modo de conclusión" que "la verdad de la realidad no es el *factum*, lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos al *facendum*, a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad..."⁴“El texto reproduce lo dicho en un ensayo de Ellacuría sobre "El objeto de la filosofía", para quien "hay que hacer la verdad... hacer aquella realidad que, en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera". De aquí planteamos la hipótesis a desarrollar a lo largo de ese tercer capítulo. “Toda la realidad forma una sola unidad y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia”; ES EN LA HISTORIA DONDE SE DA MÁS PLENAMENTE LA REALIDAD, ES LA HISTORIA EL ÚNICO ACCESO CONCRETO A LO MÁS ÚLTIMO Y A LO MÁS ÍNTIMO DE LA REALIDAD⁵. esta es la tesis clave orientadora para entender todo el pensamiento y praxis ellacuriano, con la intención de colaborar en el alcance de mejores condiciones de vida, en el bien vivir de estos pueblos, fortaleciendo los dinamismos de la realidad histórica en que se presentan las posibilidades y capacidades reales de cambio, y encauzarlas adecuadamente desde la situación propia Centro y Latinoamericana, finalizando con las propuestas de Ellacuría sobre las funciones de la filosofía, de una

³ KANT, Emmanuel. *Critica de la razón pura*, citado por Ellacuría en “Filosofía, ¿para qué?”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, p. 116.

⁴ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, El Salvador, 2ª reimpresión, 2007, p. 599.

⁵ Ídem.

filosofía que se ofrece servidora, acompañante e instrumento, como liberadora, y por lo tanto, crítica y creadora, en la construcción de una civilización del trabajo o de la pobreza.

Se ha de reconocer que la búsqueda del lugar que da verdad, que patentiza un modo propio de estar en el mundo, me llevó a una breve estancia de enero a abril de 2012 en El Salvador, para tratar de conocer, lo mejor posible, la situación social en que se encuentra hoy el país; esto de algún modo, es consecuencia de los procesos históricos llevados a cabo en aquella década. El conocer de viva voz los testimonios de sufrimiento provocados por la guerra civil, las carencias cotidianas más elementales, presentes ya desde antes de la guerra y ¡después de ella!, como si la muerte de miles de seres humanos hubiese sido en vano, ya que en algunos aspectos se han agravado en la actualidad, y que ha reforzado la urgencia de la necesidad de estar más insertos, más comprometidos en las vidas de los pobladores de los pueblos latinoamericanos, y construir con ellos, la realidad presente más justa, digna, feliz.

Valga este trabajo de investigación para que de algún modo, reivindique la tarea siempre pendiente de hacer una realidad más humana; tarea en la cual, los jesuitas de la UCA, y especialmente por Ignacio Ellacuría, sacrificaron su vida, hace 23 años.

CAPÍTULO I

El Salvador:

Crisis económica y represión.

1979-1989

El fracaso del capitalismo
está dramáticamente expresado en
la vida del pueblo salvadoreño.

Ignacio Ellacuría.

1. Antecedentes históricos.

He estado en Centroamérica, apenas hace unos meses de este 2012, y hay una constatación en vivo de un problema que tiene décadas, sino siglos. La miseria material a la que están sujetos estos pueblos, su forma de vida en este nivel de pobreza es indignante y cuestionador, y la represión, como única respuesta a sus demandas por parte de los gobiernos cívico-militares. Si, en Centroamérica, y más precisamente, en El Salvador hay muchos problemas urgentes y permanentes que preocupan y ocupan a sus habitantes.

El Salvador es un pequeño país con una extensión territorial de 21,041 kilómetros cuadrados, semejante al área que tiene el Estado de México. Es la nación más pequeña de la tierra continental de América, por eso es llamado “El pulgarcito”; con una población en 1980 de aproximadamente 4.5 millones de habitantes, por lo cual, tiene la densidad poblacional más alta del continente. (Actualmente, en noviembre de 2012, tiene una población de 6.2 millones). Esta densa población sobrevive a base de maíz, que es el cultivo fundamental e identitario desde que se inicio la agricultura en esta zona, según los estudiosos hace aproximadamente 2 mil años. Tiene extensiones costeras, planicies centrales y zonas montañosas, su clima es cálido tropical y templado en la zona alta. Así mismo es tierra de terremotos por estar en la periferia de las placas tectónicas, “del Caribe” con la “de los cocos”. Del mismo modo se encuentra en la periferia de la historia, primero de las grandes civilizaciones prehispánicas, y luego del imperio español. Todavía hoy puede decirse junto con toda América Latina, que El Salvador se encuentra en la periferia económica y política de las potencias, pero aun así, los salvadoreños han peleado encarnizadamente en los últimos años para mejorar sus condiciones de vida.

El territorio ahora llamado “El Salvador”, estuvo ocupado desde hace siglos por grupos sociales con culturas muy sencillas, de los cuales no hay registros sobre su identidad, sino solo vestigios de piedra; luego fue habitado por grupos más avanzados como los mayas, y finalmente desplazados por los Náhuatl o Azteca. Bajo este dominio, fue conocido como “*Cuscatlán*” que significa “lugar de joyas o de collares”. Estos grupos cuyos nombres locales eran “Los Pipiles” y los “Lencas” fueron los que los españoles encontraron a su llegada, conquistándolos y casi aniquilándolos.

El sistema de control y aprovechamiento de la población indígena fue a través de la esclavitud directa y la encomienda, forzándolos a trabajar en sus tierras, y a abandonar su religión y costumbres. En este periodo de dominación hispánica, murieron más de la mitad de los indígenas que poblaban Cuscatlán, ocasionada más por las enfermedades y los trabajos forzados que por la guerra. Es de notar la rápida mestización de los indígenas que quedaron, lo que se da por un conjunto de razones sociales, económicas, raciales, de género, etc. Hoy, El Salvador tiene escasa población indígena, apenas 0.23 % entre Kakawiras, náhuatl-pipiles y lencas. así como 0.13 % de grupos negros.

La independencia de El Salvador se llevó a cabo cuando en 1821 el Virreinato de la Nueva España (que en su máxima extensión, llegó a abarcar gran parte de los que ahora son los Estados Unidos, México y Centroamérica) se desprende de España, formándose el Imperio Mexicano, que incluía a todos los territorios continentales del antiguo virreinato (como la Capitanía de Guatemala, de la que formaba parte el actual El Salvador), hasta el 1 de julio de 1823, cuando se forma (1824) la Republica Federal de Centroamérica, formada por 6 Estados: Guatemala, Los Altos, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, hasta 1839 cuando se disolvió y 5 Estados se erigieron como republicas independientes. (Los Altos fueron absorbidos por Guatemala y México). Centroamérica se completó hasta 1903 al sumársele Panamá, que se independizo de Colombia).

Mientras tanto, volviendo al siglo XIX, ya siendo El Salvador un país independiente, se enfrascó en una lucha duradera entre liberales y conservadores con un gran costo económico y social.

En 1871 se derrotó al conservadurismo iniciándose una nueva etapa en su historia que duró hasta 1920. Se caracterizó por siguientes elementos:

- a) Aceptación general de la posición de los liberales En la cual, el Estado no debía interferir en la producción económica y de las fuerzas de trabajo.
- b) La abolición de la propiedad comunal en 1880 fue un elemento importantísimo en la historia de los salvadoreños, que marcó su futuro y fue un parteaguas y situación fundante en la que fue reemplazada por la propiedad privada completa, normándose “el derecho de propiedad” como propiedad privada, y así, el derecho de los propietarios a vender la tierra, lo que significó al mismo tiempo, perderla en manos de los prestamistas, abogados; dando lugar al surgimiento de la oligarquía terrateniente poseedora de la mayor parte de las tierras.
- c) Fortalecimiento del ejército nacional y el mejoramiento de las comunicaciones orientado al control de los levantamientos armados⁶.

1.1. La reforma agraria “liberal” de 1880: Madre de todas las pobreza.

El Salvador se inserta, dice Mario Salazar Valiente, en la economía capitalista mundial, sobre la base de la producción y exportación de café, surgida a mediados del siglo XIX, momento histórico donde se sitúa la matriz de todo el proceso histórico centroamericano⁷. Es ahora necesario precisar adecuadamente el inciso b) del párrafo anterior, por su trascendental importancia; pues al abolir la propiedad comunal, se expuso al campesinado a negociar con gentes sin escrúpulos que con mil artimañas compraron a mínimos precios, un gran número de parcelas de tierras y uniéndolas formando las florecientes haciendas o fincas que generaron tanta riqueza a los terratenientes, y más miseria a los campesinos asalariados. White menciona que “la forma más fácil de privar al campesino de su tierra es dándole el título de propiedad”⁸.

⁶ Cfr. WHITE, Alastair. “*El Salvador*”, editores UCA, San Salvador, El Salvador. 2011, p. 112.

⁷ Cfr. SALAZAR, Valiente Mario. “*El Salvador: Crisis, dictadura, lucha... (1920-1980)* en *América Latina: Historia de medio siglo*. Tomo 2, México, Centroamérica y el Caribe. Coordinador: Pablo González Casanova, Instituto de investigaciones sociales de la UNAM, Siglo XXI editores, México, 1981. P. 87.

⁸ Ídem.

Las consecuencias derivadas de estas reformas agrarias “revolucionarias” para la población rural causaron un deterioro creciente en sus condiciones de vida. Así, las fuerzas del mercado se fortalecieron con esta acción gubernamental en perjuicio de las masas rurales, la presión sobre la tierra y por la tierra se había iniciado, y tendrá en el siglo XX dos importantes consecuencias: En 1932 con el levantamiento campesino, y en 1979 del movimiento guerrillero Farabundo Martí de Liberación Nacional-Frente Democrático Revolucionario. (FMLN-FDR).

A principios del siglo XX se exigía otra reforma agraria, pero la reforma que la elite preparaba y deseaba era una reforma capitalista, que sustituyera a la reforma liberal de 1880, la cual vendría solo hasta 1980⁹. 100 años después de la reforma liberal.

Los campesinos fueron obligados a alquilarse como asalariados en las fincas, ya que este había sido uno de los objetivos de tal reforma: el tener a disposición un gran ejército de mano de obra, que por su gran tamaño, la oferta sobrepasaría la demanda, y los sueldos serían muy bajos (que además, no siempre se pagaba con moneda, sino en especie, o a través del llamado “comisariatos” que consistía en la “tienda de raya”, (extendido en México), como medio para mantenerlos endeudados por generaciones, dando lugar a una mezcla de relaciones sociales, en las cuales se articulaban trabajo asalariado, servidumbre y cuasi esclavismo, generando miserables condiciones de vida, una gran pobreza de los trabajadores campesinos, que estaban completamente desprotegidos cuando se terminaba el trabajo, por lo cual, se extendió la miseria de las inmensas mayorías y por otra parte, una inmensa riqueza a los sujetos sociales contrapuestos, que eran los dueños de los medios de producción.

La sindicalización rural fue siempre obstaculizada, pero prometida ya desde las elecciones de 1918. En ese año llegaron las primeras influencias de la revolución rusa en copias del periódico *El submarino bolchevique*, y se reunían en secreto grupos de artesanos y obreros, ganando en organización. En 1921 el ejército disparó contra una manifestación de mujeres

⁹ Cfr. MONTES, Segundo. “*El Salvador: La tierra, epicentro de la crisis*”, Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1986.

en el mercado de San Salvador, matando a varias personas. El presidente de entonces, Jorge Meléndez aterrorizó a los líderes de los trabajadores obreros y campesinos.

En 1923 se fundaron los primeros sindicatos independientes y en el 24 se unieron en la Federación Regional de Trabajadores de El Salvador, pertenecientes a la Confederación de Trabajadores Centroamericanos. Desde entonces, las ligas comunistas y anárquico-sindicalistas se extendieron en todas las organizaciones y territorio nacional, comenzando la cuesta de una prolongada lucha para satisfacer sus necesidades básicas, por exigir aquello propio que se les quedaba a los oligarcas, en fin, por la liberación nacional.

1.2. La matanza de 1932.

La elite cafetalera se rotaba el poder en todos los espacios de gobierno, burocráticos y administrativos, como los municipios, departamentos y la presidencia de la república, la cámara de diputados y el poder judicial. Se implementaron métodos para el equilibrio entre las concesiones y las represiones, para lo cual creó la Guardia Nacional con el objetivo específico de reprimir a los agitadores. Desde 1927, los presidentes deben apearse estrictamente a esta política particular en el manejo y control de las masas, que a la vez les imponen las clases dominantes al aferrarse a sus privilegios. Aquel presidente que se desvía de este equilibrio de leyes políticas-económicas no escritas de concesiones y represiones contra los trabajadores y burguesías, es destituido con un golpe de Estado. Así por ejemplo, el presidente Arturo Araujo fue derrocado en 1931 por dar demasiadas concesiones, y Maximiliano Hernández, cayó en 1944, por demasiada represión, etc.

En el grupo dominante siempre hubo tensiones entre los que preferían el uso de medidas más represivas contra los movimientos sociales, los sindicatos, los trabajadores del campo y, por otro lado, los que consideraban que no era tan necesario el uso de altos niveles de represión, sino más bien, ofrecer concesiones, que al fin de cuentas favorecían a sus negocios. Sin embargo, hay que considerar que cuando la situación económica daba resultados positivos, como un alto precio internacional del café, el producto de exportación mayoritario, entonces se hacían concesiones. Esta dinámica de producción de mayor riqueza y la entrada de enormes cantidades de dinero, dio ocasión para la concientización

de los trabajadores, como los verdaderos productores de tal riqueza, pero cuya distribución se hacía de manera muy desigual e injusta.

La virtud gubernamental (si se puede llamar así), consistía en mantener el mejor equilibrio posible en la combinación o mezcla de concesión y represión que mejor respondía a los intereses de la oligarquía del momento. Gobernaban con la convicción de usar un mínimo de represión: la necesaria para mantener intacta la estructura económica y política que les permitiera continuar con sus privilegios e impedir, a toda costa, que los representantes de los desamparados llegaran algún día a tomar el poder del Estado. Para esto, se ofrecían algunos puestos a los representantes populares dentro del sistema político, para dar la imagen de que había pluralidad y con ello, lograr la aceptación del sistema político, aunque su efecto fuera pequeño o realmente nulo; de esta manera, controlados los representantes populares con cargos no tomarían medidas revolucionarias. También se ofrecían algunas concesiones económicas a algunos sectores de las masas, solo lo suficiente para conseguir el apoyo estos grupos populares en caso de necesitarlos contra grupos más radicales.

El presidente Pío Romero dio muchas concesiones al permitir unas elecciones imparciales en 1930 y en las resultó ganador Arturo Araujo como presidente y Maximiliano Hernández Martínez como vicepresidente. En ese mismo tiempo, Agustín Farabundo Martí era un campesino líder comunista que se había unido a la guerrilla de Sandino en Nicaragua y había regresado el país en 1931.

La situación económica no estaba nada bien. La gran crisis del capitalismo había tocado fondo con la gran depresión de 1929. El precio del café bajó un 45 %, y los salarios de los trabajadores también. La organización popular revolucionaria había acelerado el proceso de concientización y lucha, derivada de las más graves condiciones de pauperización de las mayorías populares. En 1931, el quintal de café se exportaba apenas a 18 colones, cuando en 1927 se vendió a 32 colones y en 1928 a 39 colones. El salario en 1930 era de 20 centavos de colon por día, que era menos de la mitad de lo que se pagaba antes de la crisis de la bolsa de valores de Nueva York¹⁰.

¹⁰ Cfr. WHITE, Alastair. “*El Salvador*”, editores UCA, San Salvador, El Salvador. 2011. P. 120.

Estas condiciones de malestar y necesidad hizo fácil reunir más de 80 mil trabajadores agrícolas de las fincas de café, al oeste del país en sindicatos campesinos. Empezaron las huelgas y las manifestaciones. El presidente Araujo solamente intentó reprimirlas, por esto fue considerado débil por los verdaderos dueños del país, y es derrocado en 1931 por un grupo de militares; los que desde entonces, y hasta la década de los 80, no dejaron el poder. El general Maximiliano Hernández Martínez quedó en la presidencia. Los estudiantes publicaron un pequeño periódico de tendencia contestataria, revolucionaria y comunista, por lo que la situación se polariza aún más. En las elecciones municipales se permitió la participación, por primera y única vez en la historia, del Partido Comunista, el cual ganó algunas arcadias, a pesar de un descarado fraude electoral; pero a los elegidos electoralmente se les impidió tomar posesión de sus cargos.

Esto orilló al partido y a las organizaciones campesinas lideradas por Feliciano Ama y Farabundo Martí, la noche del 22 de enero de 1932 a lanzarse a la rebelión armada, en una acción desesperada y sin ninguna posibilidad de éxito¹¹, seguidos por grandes grupos que en su mayoría eran campesinos armados solamente con sus machetes de trabajo. Atacaron los edificios públicos, pero los soldados los repelieron fácilmente en Santa Ana, Sonsonate, Ahuachapán, etc. Había comenzado una carnicería contra los pobres que exigían una organización de la sociedad más justa.

En 72 horas, el ejército recapturó los pueblos que habían sido tomado por los alzados y la masacre tomó la forma de ejecuciones en masa, a sangre fría, cuando ya la resistencia había terminado. ¿Era necesaria esta intensa represión? Según diversas estimaciones, la masacre alcanzó entre 20 y 30 mil personas. Un dato histórico poco conocido es la ayuda que recibió el gobierno salvadoreño de Canadá y los Estados Unidos, aunque de este último se ha difundido más su participación. El 23 de enero de 1932, (un día después del levantamiento), desembarcaron de los navíos destructores canadienses *Skeena* y *Vancouver* en el puerto de Acajutla un pelotón de soldados canadienses, aunque no llegaron a participar porque la situación estaba ya controlada por los militares nacionales.¹² Lo que nos da a entender que la represión ya se venía preparando desde antes.

¹¹ Cfr. WHITE, Alastair. “*El Salvador*”, editores UCA, San Salvador, El Salvador. 2011. P. 121.

¹² Ídem, p. 138

2. El Salvador en el mapa geoeconómico-político.

La situación geoestratégica de Centroamérica, siendo la franja mas angosta entre los océanos Atlántico y Pacífico, ha sido, desde tempranas épocas “apetecible” a los Estados Unidos. La probable construcción de un canal que permitiera el paso de un océano a otro de embarcaciones, se planteó desde el siglo XIX. A ello se sumaron las tensiones de muy diverso carácter entre estos pequeños países centroamericanos, volviéndose aún más difícil por su débil equilibrio social. Los conflictos entre Honduras y El Salvador, Honduras y Nicaragua, Nicaragua y Costa Rica, etc., han incidido y han hecho más inestable el tránsito hacia la consolidación plena de sus Estado-Nación, lo que ha fortalecido la presencia militar para hacer frente a relaciones conflictivas, que frecuentemente derivaron en guerras. A la vulnerabilidad externa, se suma la frágil cohesión interna (económica, política, social y cultural), producto de la desigualdad y exclusión, lo que otorgó al poder militar una importante preeminencia.

La solución teórica según el filósofo español-salvadoreño, Ignacio Ellacuría, “no ha alcanzado un planteamiento del problema suficientemente satisfactorio y compartido por todos”¹³.

No han hecho falta estudios que analicen a fondo estos problemas, por ello esta investigación no es la primera ni la última. Hay toneladas de libros y artículos que los tratan y exponen en múltiples foros. Entre los más representativos aunque no los mejor recordados tenemos: *El Informe Kissinger* en 1974 realizado desde una perspectiva norteamericana, la *declaración conjunta mexicano-francesa* en 1981, el *Acta de Contadora* en 1983 que avanzaron en el planteamiento de causas y soluciones posibles.

En El Salvador, y en los demás países centroamericanos hay una situación socio-económica donde la mayor parte de la población se encuentra en condiciones de pobreza, y de pobreza extrema, por lo que ni siquiera pueden satisfacer suficientemente sus necesidades básicas de alimentación, salud, vivienda y educación. Sus democracias dejan mucho que desear, las prácticas permanentes de violación de los derechos humanos contra pueblos o cantones enteros por el terrorismo de Estado son descaradas, el poder civil es muy endeble, frente a

¹³ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 124

los poderes fácticos como: el militar, el empresarial, los medios de comunicación, etc., no se respeta el estado de derecho proyectado formalmente en el orden legal y judicial. En El Salvador se vive un enfrentamiento que polariza y agudiza los distintos sectores sociales y políticos. Enfrentamiento que no debe calificarse de una manera simplista, como algunos investigadores o voceros de los medios de comunicación lo hacen.

Este enfrentamiento que vive el pueblo salvadoreño responde la necesidad, por un lado de aquellos muchos que sufren, y que son la inmensa mayoría, de querer cambiar el estado de cosas existente, y por otro lado, un pequeño sector que se obstina por sostener esta situación injusta que no permite vivir dignamente a las mayorías populares.

El ejército ha tenido una gran importancia y peso en la sociedad salvadoreña. Lamentablemente, más en sentido negativo para la población marginada, ya que se fue convirtiendo en “guardaespaldas” al servicio de los grupos oligárquicos y de las grandes empresas (existen 14 familias que son prácticamente dueñas de casi todo el país). Después, en la década de los 70, exigió un papel más autónomo en la vida política del país siendo un ejército que custodia sus prebendas y privilegios, pasando por encima groseramente del poder civil.

Los movimientos revolucionarios, después de la masacre de 1932, no se extinguieron, resurgieron desde la década de los cincuenta y se intensificaron en los 60's y 70's, de manera clandestina, sobre todo, después de la revolución cubana, (recordemos que estamos hablando de la realidad salvadoreña de 1979 a 1989), son consecuencia de las condiciones objetivas internas, del descontento social, y que, a estas alturas han alcanzado un nivel organizativo, de consistencia y de operatividad militar suficiente para enfrentarse directamente con el ejército oficial.

La intromisión de las potencias extranjeras, por decirlo con amplitud, aunque de manera más específica y descarada, de los Estados Unidos, tomaron el caso de El Salvador como prioridad en la defensa de su “seguridad nacional”. Y nos preguntamos, ¿Por qué esta potencia tiene tanto interés en este pequeño país? ¿Qué quiere de él?, El Salvador no tiene recursos naturales como el petróleo de Venezuela o México, Gas o litio como Bolivia; metales preciosos, arboles, tierras fértiles, etc. El Salvador es un problema, nos queda claro,

por su situación geopolítica y en permanente emergencia humanitaria, pero esto no es la urgencia para Estados Unidos.

El Salvador de la etapa histórica en estudio tiene un fuerte movimiento revolucionario, junto con Guatemala y el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua. Convirtiéndose en foco de alarma para los Estados Unidos. Estos movimientos se definen como antiimperialistas, pro “liberación nacional” y al mismo tiempo, anticapitalistas, y ésto es más que suficiente para que Estados Unidos los convierte en una amenaza a su “seguridad nacional” y se arroge el derecho de intervenir integralmente, o sea, militar, económica y culturalmente. Uno de estos movimientos revolucionarios es el FMLN-FDR. Y ese reto, que el grupo guerrillero más importante de América Latina, en el país más pequeño de América Latina, ponga en peligro ideológico a sus fronteras, en su “patio trasero” centroamericano, región históricamente colonizada por ellos, no podía ser tolerado por los norteamericanos.

Estos elementos mencionados: la injusticia estructural y la represión militar gubernamental, auspiciada y apoyada por los Estados Unidos fueron asumidos e interpretados por las organizaciones populares como condiciones cuya transformación exigía una respuesta revolucionaria armada, a la que consideraban con capacidad de triunfo sobre las oligarquías salvadoreñas. Ellos tenían el ejemplo de Cuba de fines de los 50, y recientemente el de Nicaragua, con la victoria de los sandinistas en 1979, de su revolución porque no le fue impedida desde afuera. El Salvador pudo haber seguido estos pasos, pero no iba a serle permitido desde afuera, desde los EU, que llevó a cabo una oposición brutal y permanente. La guerrilla salvadoreña no podía ser derrotada militarmente. El apoyo que había conseguido entre la población había convertido el proceso en una guerra civil, lo que implicaba que para su derrota se necesitaba eliminar a una buena parte de la población. Cosa que lamentablemente hicieron, con su operación “tierra arrasada”. Pero si la revolución salvadoreña llegaba a triunfar, podía propiciar el renacer de otros levantamientos en los países vecinos, incluido México.

Ellacuría considera que si EU hubiese querido aplastar con su potencial militar a este pequeño país, lo hubiera hecho fácilmente, ¿Por qué no lo hizo? Consideramos que si no se ayudaba a este país a salir de la pobreza extrema de la mayoría de su población, los pobres

tendrían que emigrar hacia el norte, hacia los EU, creando un problema social al interior de su propio país. ¿Por qué no hizo fluir entonces ayuda realmente hacia la superación económica? Porque ayudar humanitariamente era una contradicción de su propio sistema capitalista, que solo ve la oportunidad de ganancias y no aliviar una tragedia humana.

Centroamérica para los Estados Unidos es un problema ideológico, no militar o económico. No es la lucha por el mercado interno o los recursos. No quiero decir que tampoco no lo sean, pero no era lo principal. El problema que ellos no soportaban era la liberación de la conciencia de la población y su posible contagio hacia el norte, el norte “temía al sur”. ¿Conciencia de qué tenían estos hombres y mujeres miserables? Conciencia de que su pobreza y sufrimiento tenía causa. La causa era la estructura injusta impuesta por el sistema capitalista internacional y sus mayordomos domésticos. Y si esta conciencia no era sofocada casi en su frontera, con mucha más razón podía dar paso a que en lugares mucho más lejanos donde sería más difícil el control ideológico y logístico de los norteamericanos. Se estaban asegurando con el castigo infringido a este pequeño país, y con el sacrificio de la vida de miles de sus habitantes, para que ningún otro país en el mundo, ningún otro grupo subversivo alzara su oposición, su palabra, o siquiera una idea de conciencia, y que si bien, el que no hayan saqueado recursos naturales en El Salvador, fue para garantizar la disposición en países lejanos de sus abundantes recursos, y asegurar para un futuro mediato este gran y servil ejército de reserva laboral que eran los centroamericanos. Fue la etapa en que Estados Unidos, con Ronald Reagan al frente, retomó los principios de “seguridad nacional”¹⁴, recrudeciendo la guerra fría, con el objetivo de fortalecer su hegemonía mundial.

Uno se sigue preguntando ¿Por qué El Salvador? Si en otros lugares del mundo había pueblos con condiciones objetivas parecidas de miseria y opresión.

Ellacuría decía al respecto que

Estas condiciones objetivas pueden ser asimiladas como intolerables y puede promover el surgimiento de una nueva conciencia que se convierta

¹⁴ Kenzuo Ohgushi, *Doctrina de Seguridad Nacional y el "Nuevo Profesionalismo" de los Militares Sudamericanos*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

en movimiento y organización popular, capaz de enfrentarse con otras fuerzas materiales responsables inmediatas de aquellas causas¹⁵

En El Salvador, como lo había hecho en Chile a partir de 1973, los Estados Unidos utilizaron a sus aliados incondicionales gubernamentales y oligárquicos internos, que fueron responsables directos de violaciones a los derechos humanos de sus mismos paisanos y donde el desarrollo económico tuvo grandes deficiencias.

¿Qué estaba en juego? ¿Una lucha pragmática? Quizás la supremacía de un sistema político sobre otro. ¿La disyuntiva entre la democracia burguesa o la democracia popular? O ¿la comprobación de que otro sistema era mejor? ¿el capitalismo frente al socialismo? Es más, pienso que quizás no fue comprobar la fuerza de los distintos sistemas económicos. Lo que querían las potencias era demostrar su voluntad y capacidad hegemónica, y el poder dominar a todos. Y lo hicieron a través de los medios que les trajo ganancias y a nosotros, desolación y muertes: ¡las armas! El recurso a la vía armada, el uso de las armas necesita una justificación ideológica para darle legitimidad. Para las potencias, la doctrina de “seguridad nacional” fue su lógica, mas para el pueblo salvadoreño no. A ellos, ante un régimen de represión y pobreza existencial, no les quedó otro camino: la conformidad o la revolución.

3. La situación en El Salvador: 1979-1989.

Los sistemas capitalistas en América Latina,
han sido incapaces de satisfacer
las necesidades básicas
de la mayor parte de la población.

Ignacio Ellacuría.

¹⁵ ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores. San Salvador, 1993, volumen I, p. 128

La situación en el área centroamericana a mediados de la década de los 70 se va agravando. No se suaviza ni se soluciona. Aumentan las tensiones. En Nicaragua triunfa su revolución, y aquí solo con la ayuda armamentista norteamericana se puede controlar a la guerrilla. Mientras, en la población, mayoritariamente joven, crece la pobreza.

Los organismos internacionales, la Organización de Estados Americanos (OEA), la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Tribunal Internacional de Justicia, hacen informes y condenas sobre las graves violaciones al derecho internacional, en especial el derecho a la vida, sobre todo en la línea de la injerencia externa en los asuntos internos de estos países. Estos llamamientos apelan a la exigencia de cumplimiento de los derechos humanos en todos los países, a que se den cuenta de la situación de miseria a la que está sujeta la mayor parte del pueblo salvadoreño, y que cuestiona la justicia del orden económico internacional, que se rige esencialmente por el lucro, la avaricia, la ganancia, y que necesita de una supuesta apariencia de justicia y “solidaridad” para cubrir de algún modo hipócritamente o que justifique aquellas conductas depredadoras que en sí son muy difíciles de legitimar.

Nos preguntamos, ¿qué régimen deben llevar cada uno de estos países? Un régimen en el cual realmente las mayorías populares puedan manifestar su voluntad en todos y cada uno de los asuntos que les afectan, un régimen que llegue a plantear soluciones que satisfagan sus necesidades básicas exigidas por la dignidad de la persona, que plasme las condiciones institucionales para un ejercicio de los derechos y obligaciones políticas.

¿Qué orden económico, social y político le conviene más a El Salvador? A este país que tiene un ingreso *per cápita* 20 veces menor que los Estados Unidos y que quiere imponer su modelo de democracia a un país en el que el 50 % de población sobrevive sin alimentación, sin vivienda, sin trabajo, sin salud, sin educación, en cantidades mínimamente suficiente. ¿Qué régimen puede responder a esta realidad? ¿Acaso el *made in Usa*?

Estas interrogantes (importantes) para sectores conservadores de los países del área, incluyendo México y EU, no se creen necesarias o se consideran resueltas. Países que para dar una supuesta ayuda económica, ponen condiciones, cuando el pueblo salvadoreño lo único que pide y exige es que si no se le ayuda, que no se le agrede en nombre de una

democracia formal y vacía, que no toma en cuenta ni las necesidades ni la voluntad de las mayorías empobrecidas por los mecanismos que tales países “demócratas” les impusieron décadas atrás.

Mecanismos internacionales que hacen más caso a los pequeños sectores de la población, (las llamadas 14 familias) que controlan el mercado interno, articulados en partidos políticos a los que patrocinan, y que se arrojan la suprema y supuesta representación de lo que ha de ser formal y dogmáticamente su democracia. Esta burguesía se opone a todo cambio, se opone al reformismo keynesiano, tampoco quiere una reforma agraria, una reforma tributaria, una reforma bancaria. La diversificación de la producción agrícola y la política de “sustitución de importaciones”, sin cambios estructurales y dentro de los mecanismos de Mercado Común Centroamericano, son los soportes del modelo de desarrollo que siguen¹⁶ a pie juntillas.

Al problema del modelo de democracia que se ha impuesto en el país, se le vincula estrechamente, como ya he dicho, al problema del desarrollo económico. ¿Por qué El Salvador está como está? ¿Cuál es el camino para salir de este problema?

Parte de este asunto es la pesada deuda externa, añadiéndole el problema del militarismo que consume gran parte de los pocos recursos, y ha de llevarnos a replantear la cuestión de la necesidad o no de la existencia de cierta cantidad de fuerzas militares y sus gastos de supuesta defensa, ¿defensa de quien, de qué o contra quien?

El problema de los medios de comunicación, que ofrecen un servicio de pésima calidad, sin disimular descaradamente su partidismo y tendencia que reflejan su carácter de empresa más que su condición de concesionario de un bien nacional y de comunicadores sociales, aliados a los empresarios de los cuales viven, manipulando e ignorando al resto de su audiencia y /o lectores a quienes deberían de servir.

El problema indígena se ha quedado ignorado por décadas, y por tanto sin resolver, ni como asunto cultural, menos aún en lo económico, político y agrario.

¹⁶ Cfr. SALAZAR, Valiente Mario. “El Salvador: Crisis, dictadura, lucha (1920-1980)” en *América Latina: Historia de medio siglo, México, Centroamérica y el Caribe*. Tomo 2. Coordinador: Pablo González Casanova, Instituto de investigaciones sociales de la UNAM, Siglo XXI editores, México, 1981. P. 116.

La religiosidad popular, en su vertiente católica, alimentada por los documentos emanados de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas reunidos en Medellín (1968) y Puebla (1979), ofreció respuestas a las crecientes preocupaciones y demandas por la realidad regional; siendo el lugar donde se vivió una auténtica Teología de la Liberación, y que fue contrarrestada con grupos cristiano-protestante, infiltradas al territorio nacional, difundándose fuertemente con el impulso y apoyo norteamericano (en lo que podría llamarse, “la otra guerra”) para contener ideológicamente la protesta popular, que había encontrado una de sus fuentes en la exégesis bíblica, de una fe de un Dios que escucha los lamentos de sus desgracias, y en la construcción del Reino de Dios encarnado en la historia, en esta historia, contra los lineamientos del Vaticano. Se trataba del despertar de las masas sumidas en una pobreza indignante y que organizadas alcanzaron a veces gran potencia política y social.

3.1 Tasas de crecimiento del producto interno bruto. (PIB) por países.

La profesora Teresa Aguirre¹⁷ señala que la crisis mundial de principios de los años 70 marca el inicio de una fase depresiva que reestructuró al capitalismo mundial, cuyas características fueron: el abandono por parte de Estados Unidos de la convertibilidad del dólar y su posterior devaluación en 1973, el abandono de los tipos de cambio fijos por los países industrializados, el quiebre de los acuerdos de Bretton Woods que desde 1944 habían establecido las reglas de las relaciones comerciales y financieras mundiales. Esta dinámica económica mostrada por Kondratieff (economista ruso que formuló la teoría del ciclo económico largo de entre 48 y 60 años del capitalismo) como la fase B del ciclo depresivo, se expresa en la reducción de las tasas de crecimiento debido a la baja de la tasa de ganancia o rentabilidad; la reestructuración productiva vinculada a los intensos procesos de renovación tecnológica monopolizados y la necesidad de abrir nuevas ramas de inversión.

¹⁷ Cfr. AGUIRRE, Teresa. “América Latina en la Economía mundial. Una mirada de mediano plazo”, en Norma de los Ríos e Irene Sánchez Ramos (coordinadoras). *América Latina: Historias, realidades y desafíos*. UNAM-Posgrado, México, 2006, Págs. 220. Teresa Aguirre es doctora en economía por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesora en posgrado de varias facultades de la misma universidad y autora de diversas obras.

Aguirre abunda que desde 1973 hasta 1982, el sistema económico mundial se encontró en un periodo llamado estanflación (estancamiento productivo con inflación, caída de rendimientos y la tasa media de ganancia). El alza del precio del petróleo vino a agudizar la crisis en América Latina, cuyo modelo de sustitución de importaciones se había agotado; además, la “crisis de la deuda” hizo insolventes a algunos países como México.

La llegada en EU de Reagan al poder, junto con M. Thatcher en Inglaterra, dan un apretón más a la tuerca hacia una revolución monetarista friedmaniana que priorizó el combate a la inflación a costa del empleo, la baja inversión y el aumento de la competitividad a costa del salario de los trabajadores.

La región centroamericana, en la marginalidad de los flujos económicos y la extensión de esta crisis cíclica del capitalismo se encuentra con serias dificultades que tendrán consecuencias políticas.

Siguiendo a Salazar Valiente se puede decir que la economía en El Salvador:

En 1979, según informes del Banco Central de El Salvador, el PIB entra en franco decrecimiento. La inversión privada se frena y, por el contrario, crece la descapitalización. Fuertes sumas de dinero salen al extranjero. Las reservas internacionales tocan fondo. La crisis estructural crónica, profundizada por la crisis mundial del capitalismo, incide sobre los eslabones del aparato de dominación y de la lucha de clases, lo cual se revierte en una profundización de la crisis económica, orientando a la formación social entera hacia la *crisis total* del sistema. Ha entrado en crisis el sistema capitalista salvadoreño, caracterizado siempre por la ausencia absoluta de una política de distribución, la superexplotación de la fuerza de trabajo, la marginación plena de amplias masas de trabajadores, la concentración creciente de la riqueza producida en manos de las familias oligárquicas y empresas trasnacionales, la

desnacionalización económica del país y las consecuentes condiciones subhumanas de vida del pueblo¹⁸

En esta región habían pasado algunas décadas de crecimiento constante muy esperanzador, desde 1950 a 1978 con un crecimiento promedio de 5.3 % anual del Producto Interno Bruto¹⁹ (PIB). Como observamos en el cuadro número 1, El Salvador, entre 1960-1978 tuvo un crecimiento promedio de 5.5 % del PIB, aunque son relativamente incorrectos algunos datos por los subsidios que los gobiernos dieron a los empresarios industriales²⁰, orientados por asesores neoliberales.

Cuadro 1

Centroamérica: Tasas reales de crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) total y por habitante. (por ciento) (Precios de 1970).

Países	1950	1950- 1955	1955- 1960	1960- 1965	1965- 1970	1970- 1978	1970- 1980	Producto interno bruto por habitante Variación			
								dólares 1950	dólares 1978	dólares 1980	porcentual 1980-1950
Centroamérica.	4.9	4.7	4.6	6.0	5.1	5.4	4.4	242	428	404	66.9
Costa Rica	6.5	8.3	6.0	6.5	7.0	6.1	5.6	322	758	767	138.2
El Salvador	4.4	4.6	4.7	6.8	4.5	5.2	3.0	203	347	295	45.3
Guatemala	5.0	2.2	5.3	5.2	5.8	5.6	5.6	255	450	450	76.5
Honduras	4.2	2.5	4.6	5.2	4.1	4.4	4.3	234	297	295	26.1
Nicaragua	4.5	8.3	2.3	10.2	4.2	4.0	1.2	223	409	324	45.3

Fuente: CEPAL, sobre la base de cifras oficiales. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 140.

¹⁸ SALAZAR, Valiente Mario. “El Salvador: Crisis, dictadura, lucha... (1920-1980)” en *América Latina: Historia de medio siglo, México, Centroamérica y el Caribe*. Tomo 2. Coordinador: Pablo González Casanova, Instituto de investigaciones sociales de la UNAM, Siglo XXI editores, México, 1981. P. 124.

¹⁹ Cfr. ROSENTHAL, 1982, 19. CEPAL sobre la base de cifras oficiales

²⁰ Cfr. ADELMAN, Irma. *Falacias en la teoría del desarrollo y sus implicaciones en la política*, pág. 99

Nos preguntamos, ¿entonces no había tanto problema en el país, si mantenía una tasa “óptima” de crecimiento, y podía la población sobrellevar su vida con los requerimientos mínimos?, sin embargo, la realidad no así, pues gran parte de este crecimiento se le atribuye al sector financiero y público, y no tanto al sector realmente productivo. Este crecimiento no es para satisfacer las necesidades de la población, sino las necesidades de capitales²¹

Este índice de crecimiento no se atribuyó al sector propiamente productivo, como el agropecuario y el comercial que, al contrario, disminuyeron. Ni mucho menos llegó a beneficiar realmente al grueso de la población que vivía mayoritariamente del campo y del pequeño comercio, y que continuo siendo cada vez más pobre, (cuadro 2), agudizándose este problema por el alto crecimiento demográfico, por lo el pueblo salvadoreño no alcanzaba a cubrir ni las necesidades más básicas, (cuadro 3).

3.2. Crecimiento por sectores

Cuadro 2

**El Salvador: Tasas de crecimiento anual promedio de los principales sectores (en %).
(1968-1978)**

Sectores Económicos

Periodos	P.T.B. ²²	Agropecuario	Industrial	Comercio	Financiero	Publico
1968-1972	4.0	4.0	3.9	2.9	8.2	6.0
1972-1976	5.4	2.4	6.0	6.0	11.3	12.1
1976-1978	4.7	2.0	3.5	4.8	10.3	11.2

Fuentes: CEPAL, sobre la base de cifras oficiales. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 140.

El *boom* del desarrollo centroamericano terminó a finales de los años 70's. Entonces el 65.2 % de la población centroamericana vivía en estado de pobreza, de ese porcentaje, el 42.1 % sobrevivía en estado de miseria. O sea, según la CEPAL, el nivel de “extrema pobreza” de la gente de estos pueblos, no permite que su ingreso familiar cubra la canasta básica de alimentos, y el nivel “necesidades básicas no satisfechas” es mayor (aunque cubre una parte

²¹ Cfr. *Revista mensual* del Banco Central de Reserva de El Salvador. Varios números.

²² P.T.B. Producto Territorial bruto.

de la canasta básica de alimentación), no alcanza para cubrir el costo de los servicios básico, como la vivienda, salud, educación, etc.

3.3. Incidencia de la pobreza.

El caso es que nuestra franja de pobreza es de 80% u 85 % para dar cifras exactas de la CEPAL en el año 80, la franja de pobreza en el país es de 60%. Incluida la pobreza y la extrema pobreza, en este sentido, no hay condiciones mínimas para que la inmensa mayor parte de la población lleve ni siquiera alimento a su boca, no digamos ya otras cosas indispensables para vivir²³.

En 1970, 10 millones de centroamericanos vivían en estado de pobreza, y de ellos 5 millones en extrema pobreza; no tenían ingresos suficientes para sus necesidades básicas mínimas. Estos números son alarmantes, dramáticos e indignantes: los rostros de los miserables, los excluidos que se hacen patente en las panzas de los niños, las dolencias de los ancianos y otros sectores depauperados en la región. Estas condiciones materiales objetivas se convierten en motivaciones del descontento social, y la frustración y depresión existencial

El crecimiento demográfico de El Salvador es uno de los más altos del mundo, hacia 1970 con 43.2 nacimientos por cada mil personas, contra 9.1 fallecidos; tener más hijos parece que no se nota significativamente en la disminución o caída de su nivel de vida familiar, porque ya de por sí es muy bajo, en todo caso, muchos lo consideraban como una especie de “seguro social” para su vejez, o el aumento de brazos para trabajar de peón o empleado. Pero también está acompañada de la falta de una política sanitaria y de educación reproductiva que ofrezca condiciones para elegir entre distintas opciones de control natal.

En la mirada de desconsuelo de los y las jóvenes, y la frustración de los adultos, se distingue la verdadera faz de esta tragedia humana. En 1980, más de 13 millones de centroamericanos eran pobres; de ellos, 8 millones son miserables. Estos números son

²³ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, 1988. También, ver video internet en http://www.youtube.com/watch?v=_VGTVqQZaiU.

ciertamente alarmantes e indican la gran indigencia en que se encuentra postrada gran porcentaje de la población centroamericana.

Cuadro 3

Centroamérica: Estimaciones de incidencia de la pobreza hacia fines de la década de 1970.

Concepto	Total CA			Costa Rica			El Salvador		
	Total	Urbano	Rural	Total	Urbano	Rural	Total	Urbano	Rural
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Estado de pobreza	65.2	53.9	74.2	24.5	13.6	34.2	68.1	50.9	76.4
Extrema pobreza	42.1	27.4	53.7	13.4	7.4	18.7	50.6	42.4	55.4
No satisfacción de necesidades básicas	23.1	26.5	20.5	11.1	6.2	15.5	17.5	18.5	21
No pobres	34.8	46.1	25.8	75.5	86.4	65.8	31.9	39.1	23.6
		Guatemala			Honduras			Nicaragua	
Concepto	Total	Urbano	Rural	Total	Urbano	Rural	Total	Urbano	Rural
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Estado de pobreza	79.0	75.0	82.0	60.0	40.0	75.0	88.5	40.5	80.0
Extrema pobreza	52.0	38.0	61.0	40.9	15.0	57.0	29.2	20.4	50.0
No satisfacción de necesidades básicas	27.0	37.0	21.0	20.0	25.0	18.0	29.5	20.4	30.0
No pobres	21.0	25.0	18.0	39.1	60.0	25.0	36.3	59.5	20.0

Fuente: Estimaciones de la CEPAL, "Proyecto de necesidades básicas en el istmo centroamericano", sobre la base de información de los países. Tomado de: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 141.

El excedente de población en relación con las pocas oportunidades de trabajo productivo condujo también a su desplazamiento hacia otros sectores como: la migración y el comercio informal. La escena aún actual (2012) en la ciudad de San Salvador donde el comercio callejero una muestra del “modelo de desarrollo” económico adoptado e impuesto desde el exterior basado en la explotación de recursos naturales e inmensa mano de obra, por ser un país con gran densidad de población y donde la escasez de tierra y empleos es muy alta, reproduciendo *ad infinitum* la creciente exclusión humana.

Como podemos constatar en el cuadro 3, en Centroamérica, en el sector rural se concentra la pobreza extrema (53.7 %). Las personas subempleadas del campo salvadoreño, 55.4%, tenían dos alternativas: ir a las ciudades o cruzar la frontera hacia Honduras en donde también la extrema pobreza es alarmante, 57.0 %, o como es también el caso de Guatemala con 61 % de la población rural en extrema pobreza.

3.4. Distribución del ingreso por familia. La distribución de la pobreza.

El sacerdote y filósofo hispano-salvadoreño jesuita señalaba que:

El 80% de las familias salvadoreñas solo tiene una pieza para vivir, y una pieza, las más de las veces en pésimas condiciones, por lo tanto, realmente debemos terminar con los obstáculos de esto que es en estos momentos la guerra y la división entre salvadoreños y en segundo lugar, es hacer una verdadera cruzada de desarrollo y de liberación de las mayorías populares.²⁴

Como hemos podido observar, el crecimiento del Producto Interno Bruto (PIB) no se distribuyó de manera igualitaria entre todos los sectores productivos ni entre todos los habitantes, como se muestra en el cuadro 4, va disminuyendo el porcentaje de ingreso que corresponde al 20 % más pobre de la población. En El Salvador, pasó del 3.2 % en el periodo de 1965-1967 al 2.8 % en 1974. Y el 20 % más rico subió sus ingresos del 58.1 %

²⁴ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, 1987. También, ver video internet en http://www.youtube.com/watch?v=_VGTVqQZaiU.

en 1965-1967 al ¡¡66.4 %!! en 1974²⁵.

Cuadro 4

Centroamérica: Estimaciones diversas sobre distribución del ingreso por estratos familiares.

Estrato	Porcentaje de ingreso											
	Costa Rica			El Salvador				Guatemala		Honduras		Nicaragua
	1961	1971	1977	1961 ²⁶	1965	1968	1974 ²⁷	1976	1977	1967	1976	1980
					1967 ²⁸					1968	1979	
10% mas pobre	6	5.4	3.2	5.5	3.2	3.7	2.8	4.8	3.6	2.3	4.8	3.8
30% bajo mediana	10.4	15.4		10.5	12	14.9	9.6	12.5	13.5	8.5	18.7	14.2
10% sobre la mediana	23.6	28.5	42.1	22.6	26.7	38.6	22.8	23.8	27.8	21.4	25.2	27.4
20% mas rico	60	50.6	54.7	63.3	58.1	56.8	66.4	58.8	55.1	67.8	53.3	54.5
5% mas rico	35	22.8		32.9	28.5	20.6	15.4	35		38.4	21.8	24.3
10% mas rico									38.7			38

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1993, volumen I, p. 143

Además de la enorme población en extrema pobreza que va aumentando cuantitativa y cualitativamente cada año, se va abriendo más la distancia entre los sectores ricos y los

²⁵ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1993, volumen I, p. 142.

²⁶ CEPAL, *La distribución del ingreso en América Latina*, Nueva York: Naciones Unidas, 1970. Unidad perceptorá PEA.

²⁷ Programa regional de empleo para América Latina (PREALC). *Situación y perspectiva de empleo en El Salvador*, tomo II, cuadro 18, 1976 (únicamente comprende el área metropolitana y la población económicamente activa)

²⁸ Estimaciones de la (Secretaría de información económica centroamericana), SIECA sobre la base del Instituto de nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP), "Información básica de la encuesta sociocultural, 1965" (citado por Jan de Wrisa en *La distribución del ingreso en los países centroamericanos*, San Salvador: GAFICA, 1976).

sectores medios, convirtiéndose en un abismo con los grandes sectores empobrecidos, lo que expresa un proceso de empobrecimiento y polarización.

Estos procesos económicos y de distribución de ingresos en el sistema capitalista descritos por Marx en el siglo XIX, se siguen presentando en la últimas décadas del siglo XX tanto en el orden internacional como en el nacional, pues la expropiación y acumulación de la riqueza por unos pocos (burgueses terratenientes, hacendados, empresarios, etc.) , y por otro lado la acumulación de la pobreza y sus consecuencias en la mayor parte de los habitantes de los países del área se convierte en un escándalo. En Centroamérica, los más ricos son tan solo el 5 % aproximadamente de la población, además, cuentan con un poder político igualmente desproporcionado, teniendo a su servicio a las instituciones del Estado: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, así como las fuerzas armadas.

El ingreso, percibido por las clases altas y medias, tiende a ser gastado e invertido en ese sector económico, de tal manera que permanece en el mismo sector o en su defecto, sale del país, en cambio, una parte del ingreso de la población con bajos ingresos lo hace circular entre ellos mismos; porque, por ejemplo, compran comida en negocios pequeños o mercados, empero, parte de ese ingreso se va hacia los sectores altos, a través de los prestamistas, los grandes centros comerciales y el gasto de bienes importados, pues no son producidos en el país.

3.5. Producto interno bruto (PIB) por habitante.

Cuadro 5

Centroamérica: Producto Interno Bruto por habitante, 1970-1984 (tasas acumuladas)

	1970-74	1975-79	1980-84		
Costa Rica	22	14	-16.6		
El Salvador	13	8	-34.8		
Guatemala	18.5	13	-15.6		
Honduras	7	17.5	-13.4		
Nicaragua	11	-35.5	2.9		
Centroamerica	14.50%	6%	-18.10%		

Fuentes: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1993, volumen I, p. 145.

Si las condiciones de vida ya eran difíciles en la década de los 60's, cuando el PIB iba en aumento, desde 1970, las cosas irían peor. En el área centroamericana, en el periodo de 1970 a 1974, el PIB por habitante, quizás era satisfactorio en su conjunto (14.5%); entre 1974 a 1979 disminuyó fuertemente a solo 6 %, para entrar, de plano, en decadencia de 1980 a 1984 a menos 18.1, como podemos apreciar en el cuadro 5.

Las tasas acumuladas del Producto Interno Bruto, mostradas en el cuadro anterior, sobre los porcentajes de crecimiento de los países centroamericanos, aunque “relativamente altas” no significan grandes aumentos, pues sus economías son muy pequeñas comparadas con los demás países latinoamericanos, pues parten de niveles muy bajos.

Según Ellacuría, es interesante analizar que las causas de este grave fenómeno son diversas; reconociendo causas externas a los propios países y a las diferencias entre ellos mismos, como por ejemplo; en los últimos años (1975-79) de la revolución sandinista, Nicaragua tuvo un decrecimiento de 35.5 %, y El Salvador un crecimiento de 8 %. Y en los primeros años del régimen sandinista, Nicaragua creció un 2.9 %, mientras que El Salvador se hundía en la guerra civil a partir de 1979, derrumbándose su PIB hasta un menos 34.8 %. La fórmula, miseria mas opresión era igual a guerra, colocaron a este país en una situación de emergencia humanitaria.

Mientras tanto, ¿que sucedía en Honduras y Costa Rica? En estos países no había conflictos armados; entonces ¿por qué tuvieron también un decrecimiento? Esto quiere decir que los conflictos armados no pueden ponerse como causa principal de la caída económica de estos países; podemos plantear entonces la hipótesis de que las dificultades económicas en la población pueden ser causa de los conflictos armados, y no al revés. ¿Después de hacer estas conjeturas cuál es entonces la causa?

Por las condiciones ya mencionadas del bajo salario de la población, no podía considerarse un mercado interno fuerte para sostener un desarrollo constante, tanto hacia adentro como hacia afuera del país. Había un alto índice inflacionario, altos costos de los productos importados y el bajo valor de los productos de exportación. Todo el mercado centroamericano había entrado en crisis como consecuencia de la recesión del comercio mundial de 1981 a 1984, y la vuelta (como ya dijimos) de un nuevo ciclo de crisis del

capitalismo; todos estos factores se conjugaron para empeorar la situación económica de los habitantes de la zona, y, en especial de, El Salvador, trayendo mas enojo, intranquilidad y frustración familiar y social. Se hizo presente también otra consecuencia aun más temida por los dirigentes políticos y económicos de dentro y fuera: La creciente concientización y politización de miles de personas del pueblo, que se preguntaban por las causas de su situación y no se conformaban con las clásicas respuestas de los voceros del sistema.

Llegaron colectivamente a la conclusión de que su pobreza era consecuencia de estructuras económicas y políticas impuestas, que no era el destino, ni la voluntad divina. Que no eran pobres sino empobrecidos. Y esta situación solo podía ser cambiada desde ellos mismos, desde abajo y a la izquierda y no esperar desde arriba, desde los ricos, desde la derecha, los gobernantes. Por esta razón, Ellacuría afirmaba con fuerza que:

En circunstancias de extrema pobreza es moralmente imposible cumplir la ley de Dios; lo cual quiere decir que el que vive en estructuras absolutamente injustas está tan coartado en su libertad, en su dignidad y en su ser de persona que ni siquiera tiene la libertad suficiente para cumplir la ley de Dios²⁹

4. La represión que da inicio a la guerra civil.

La rebelión exigía esta conciencia de responsabilidad y compromiso de liberación de esta situación ya insoportable, a lo que se sumo el ánimo venido del triunfo de la revolución sandinista en 1979, y ante el temor de que se extendieran los movimientos revolucionarios, condujo en 1980 a intensificar la represión por parte de las estructuras militares operativas de las FAES (Fuerzas Armadas de El Salvador), CUSEP (Cuerpos de seguridad pública), paramilitares como ORDEN (Organización Democrática Nacionalista), tropa regular, batallones de elites, Fuerza Aérea, Artillería y otros. Lamentablemente fueron comunes las prácticas más extremas de terrorismo de Estado,

En ese año el arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero fue asesinado mientras celebraba la Eucaristía por un escuadrón militar, de igual manera se procedió a la

²⁹ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, 1988. También, ver video internet en http://www.youtube.com/watch?v=_VGTVqQZaiU.

matanza de civiles de poblaciones enteras. Esta represión concretizada en desapariciones y asesinatos no solo de los que consideraban “líderes”, sino también, en la eliminación de las “bases de apoyo”, con lo que se pretendía la derrota psicológica y militar del movimiento, y que no solo los perpetraban las tropas salvadoreñas, sino también por tropas hondureñas, como ocurrió el 13 de mayo de 1980, cuando miles de campesinos huían de los soldados salvadoreños hacia la frontera con Honduras, donde tenían esperanza de protección. Sin embargo, fueron asesinados por los dos ejércitos más de 600 personas, en los márgenes del río Sumpul, en el departamento de Chalatenango.

En 1981, en el Mozote, departamento de Morazán se lleva a cabo por el Batallón Atlacatl, otra masacre en la que son asesinados 1000 campesinos. Hombres, mujeres (algunas embarazadas) y niños, (mas de 100), entre ellos, muchos bebés. En 1982, el mismo batallón asesina en El Calabozo, en los márgenes del río Amatitán, en el departamento de San Vicente, a centenares de pobladores³⁰. Otras masacres fueron en Santa Rita, Guacamaya, Palo Grande, Girones, San Francisco Ángulo, Santa Rosita, Metayate, Sisigüayo, Canoas, San Francisco Echeverría, Cueva La Tigra y muchos más. Los cadáveres en su mayoría no fueron recuperados.

Al no hacerse justicia por todos estos asesinatos, sus autores siguen libres e impunes sus delitos, y por eso, al menos aquí mencionamos algunos nombres de asesinos que hasta la fecha (2012) no han sido llevados ante la justicia nacional o se ha impedidos por parte del gobierno salvadoreño, a ser enjuiciados por instancias internacionales, entre ellas destacan el Ministro de Defensa, General José Guillermo García. Jefe del Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas, General Rafael Flores Lima. Presidente de la República, civil, Álvaro Magaña, Teniente Coronel Domingo Monterrosa Barrios, Comandante del Batallón Atlacatl de 1981 a 1983, este militar fue de los más temibles y sanguinarios ejecutores de exterminios masivos. Mayor José Armando Azmitía Melara. Otro presidente de la republica, José Napoleón Duarte que junto con otros funcionarios y militantes del Partido Demócrata Cristiano (que de autentico cristiano no tenía nada). El Teniente Coronel Napoleón Herson Calitto, el Coronel Juan Carlos Carrollo Schelenker, el Coronel Sigfredo

³⁰ *Cfr.* CENTRO DE PROMOCION DE LOS DERECHOS HUMANOS “MADELEINE LAGADEC” (CPDH). *Masacres. Trazos de la historia salvadoreña contada por las víctimas*. Editorial CPDH, El Salvador, San Salvador, 2007, p. 24.

Ochoa Pérez, Coronel Napoleón Alvarado, Coronel Adolfo O. Blandón. El Teniente Coronel Juan Orlando Zepeda, quien ha sido señalado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” como uno de los autores intelectuales del asesinato de los 6 sacerdotes jesuitas y dos colaboradoras la madrugada del 16 de noviembre de 1989. El General Juan Rafael Bustillo. Teniente Coronel Luis Adalberto Landaverde, Coronel Leopoldo Antonio Hernández³¹.

Esta práctica de exterminio masivo de civiles por parte de los cuerpos armados del Estado Salvadoreño ha sido comprobada por las investigaciones de la Comisión de la Verdad, que afirmó categóricamente la responsabilidad de los altos mandos militares, así como autoridades civiles, y funcionarios del gobierno de los Estados Unidos, incluyendo a Ronald Reagan, permaneciendo todas ellas, hasta la fecha dolorosa e indignantemente impunes. La Comisión describió un patrón de conducta en la perpetración de las masacres de decenas de miles de personas, miles de desaparecidas y torturadas y centenares de miles de refugiados, desplazados y exiliados³². Reproduciéndose las practicas represivas de contrainsurgencia aplicadas en el Cono Sur, tras los golpes de estado.

El capital nacional huyo hacia los bancos extranjeros, los empresarios no invirtieron en infraestructura productiva. El 60 % de la poca capacidad industrial instalada estaba sin utilizar, así mismo estaban las grandes extensiones de tierras porque los precios de los productos agrícolas, como el café, algodón, azúcar, añil, y marítimos como el camarón se vinieron abajo por la inseguridad social y la destrucción innata de la guerra. La terapia de shock que Noemí Klein narra en una de sus obras, aplicada a Chile desde 1973³³, se la aplico también en los países centroamericanos, acompañada con una férrea disciplina económica ordenada por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, desbarrancando al país en un control inútil de la inflación, el encarecimiento de las importaciones y la baja en el valor de las exportaciones, aunados a la recesión del comercio internacional entre 1981 a 1984.

³¹ *Ídem.*

³² *Cfr.* INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA DE EL SALVADOR “JOSE SIMEON CAÑAS” (UCA). *Desplazados y refugiados*, MONTES, Segundo. El Salvador, San Salvador, 1985.

³³ *Cfr.* KLEIN, Noami, *La doctrina del Shock*, edit. Paidós, Barcelona 2010.

En 1982 se eligió una Asamblea Constituyente y en 1984 se realizaron las primeras elecciones presidenciales. Aunque no fue del todo la normalización de la vida democrática,

5. Requerimientos financieros

Para poder recuperar en 1990 los niveles de ingreso alcanzados antes de la guerra, que de por sí eran bajos e insuficientes, se requerían en Centroamérica de al menos 20 mil millones de dólares distribuidos como aparece en el cuadro 6. Este requerimiento financiero no podía seriamente plantearse como préstamo sino como donación de los países amigos, socios, o de instancias internacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, o el Banco Interamericano de Desarrollo. No había condiciones materiales que posibilitaran el sostenimiento de la alta amortización de una deuda de esta magnitud en estos pequeños países. Donde pasan los años y la destrucción sigue.

Cuadro 6

Requerimientos financieros para conseguir en 1990 el PIB de 1980

(Miles de millones de dólares)

Costa Rica		5.1		
EI SALVADOR		5.5		
Guatemala		4.5		
Honduras		2.3		
Nicaragua		3.4		

Fuente: STOGA, Alan, "La crisis en Centroamérica: problemas económicos, perspectivas y propuestas" en *Revista de la integración y del desarrollo de Centroamérica*, 1986, 33: 35-64. (tomado de *Foreign policy and defense review*, Vol. 5, No. 1).

Y no es que la región haya dejado de recibir importante ayuda financiera, especialmente de los Estados Unidos. El crecimiento y el desarrollo de los años 1962 a 1980 se habían conseguido en cierta medida en base a estos aportes externos. Nos resulta difícil aceptar que tal desarrollo no se debió a un proceso propio de estos países; ó a su infraestructura macroeconómica, ó a la laboriosidad de sus habitantes, sino especialmente al financiamiento norteamericano. (ver cuadro 7).

Hemos hecho notar en el cuadro 5, que el PIB en El Salvador, en el periodo 1980-1984, bajó considerablemente, aun cuando la ayuda norteamericana y de los organismos financieros internacionales no faltaron.

Cuadro 7
Ayuda multilateral y de Estados Unidos a los países centroamericanos de 1962 a 1980.
(Millones de dólares).

Países	Ayuda Bilateral	Banco Mundial	BID	Total
Costa Rica	214.8	334.9	422.8	972.5
EL Salvador	243.8	179.5	301.7	725.0
Guatemala	307.0	259.3	379.2	945.5
Honduras	301.7	388.8	435.1	1,125.6
Nicaragua	308.5	146.0	266.6	721.1
Total	1,375.8	1,308.5	1,805.4	4,489.7

Fuente: US-AID. *Overseas loans and grants and assistance from international organizations. Washington, D.C.: Oficina de Planificación y Presupuesto, AID, 1981.*

Esto nos lleva a reflexionar sobre la eficacia de estos aportes, ya no para mitigar un poco las duras condiciones en que viven los habitantes de estos países, sino para garantizar un mínimo de crecimiento continuado, sustentable y autogestivo. ¿A dónde fue a parar esta ayuda que muestra el cuadro 7? La respuesta aun está en suspenso.

5.1. Deuda externa de los países centroamericanos

Peor aún, en línea con lo expuesto en párrafos atrás, en cuanto a la necesidad de financiamiento, los países centroamericanos se endeudaron de manera creciente, hipotecando el dudoso desarrollo futuro, como lo veremos en el cuadro 8.

Centroamérica se endeudó en el periodo de 1980 a 1985, en más de 10,000 millones de dólares, y lo paradójico es que en este mismo periodo, según el cuadro 5, tuvo un incremento negativo de su PIB, a menos 18.1 %. ¡Se endeudó y no creció, sino que decreció! Así es la esencia contradictoria del capitalismo y sus crisis periódicas. Como vemos, el país más endeudado hasta 1980 fue Nicaragua, desde la llegada de los sandinistas al poder, por diversas causas, entre las que sobresale el bloqueo económico por parte del gobierno de Reagan.

Cuadro 8

Centroamérica: Deuda externa total desembolsada

(Saldos a fines de año, en millones de dólares)

País	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985
Costa Rica	2,233	3,183	3,360	3,497	3,848	4,113	4,240
El Salvador	939	1,176	1,471	1,710	1,891	1,968	2,100
Guatemala	934	1,053	1,384	1,802	2,019	2,189	2,450
Honduras	1,180	1,510	1,708	1,842	2,017	2,260	2,440
Nicaragua	1,136	1,588	2,200	2,730	3,324	3,900	4,370
Totales	6,422	8,510	10,124	11,581	13,099	14,430	16,600

Fuente: CEPAL; *Balance preliminar de la economía latinoamericana 1985*, Notas sobre la economía y desarrollo

Costa Rica arrastraba ya desde 1979 el doble de deuda que Honduras, y eso que no tenía encima un costoso gasto de guerra como en otros países centroamericanos, lo cual nos muestra que su relativo bienestar y el ser un país considerado como “la Suiza de Centroamérica” es realmente un espejismo, un bienestar a base de préstamos, que tarde o temprano se desvanecería.

Los préstamos hechos a países de América Latina en general, y a Centro América en particular, no generaron efectos concretos y positivos a sus pobladores, pero sí se convirtieron en una pesada carga para su desarrollo: además han sido declaradas moralmente ilegítimas por haberse contratado por gobernantes espurios y dictadores militares, sin base en el consenso social; tampoco beneficiaron a las mayorías más empobrecidas en la región. Esta situación de dependencia económica hizo aun más frágiles los procesos democráticos, y la gran cantidad de recursos, hasta 40 % en El Salvador, se tiraron en el pozo sin fondo del ejército para continuar la guerra contra su propio pueblo. Esta guerra implicó a la vez la destrucción de recursos y posibilidades productivas.

5.2. Ayuda militar y económica.

El gobierno militarista de El Salvador tenía el “apoyo” de los Estados Unidos. Los oficiales del ejército recibieron adiestramiento en centros militares estadounidenses, como la tristemente célebre “Escuela de las Américas”; y supuestamente, los movimientos de izquierda tanto pacíficos como guerrilleros tenían la cooperación de la URSS, los países del bloque socialista, Cuba y el gobierno sandinista de Nicaragua. Ante la intervención directa de apoyo norteamericano el poder político de las oligarquías locales fue debilitado, porque su actuación no fue lo suficientemente eficiente en el control de la oposición, de modo que fueron favorecidos los intereses gringos, pero siempre con el apoyo de los grupos del interior.

El Salvador ocupó el primer lugar en la “ayuda” oficial de los Estados Unidos entre los países latinoamericanos como vemos en el cuadro 9.

Cuadro 9
Ayuda militar y económica de Estados Unidos a El Salvador
(Miles de dólares)

Año Fiscal	Económica	Militar	Total	Económica como % del total.
1979	9,590	-----	9,590	100
1980	58,549	6,200	64,749	90
1981	116,349	30,492	146,841	79.2
1982	185,616	86,500	272,116	68.2
1983	261,867	81,300	343,167	76.3
1984	223,077	196,550	419,627	53.1
1985	432,231	146,250	578,481	70.2

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 149. Tomado de la Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID), que ha sido pantalla para las operaciones encubiertas y los planes de desestabilización de los Estados Unidos en el mundo, y más evidentemente en América Latina.

Aunque los salvadoreños siempre han expresado como verdad popular que la cifra real de la “ayuda” de los Estados Unidos para la continuación de la guerra fue de más de un millón de dólares DIARIOS y que Ellacuría al mencionar que:

El fortísimo movimiento de protesta y de alternativa, que no ha podido ser derrotado, tras diez años de duro enfrentamiento, en el cual ha participado Estados Unidos con más de 3 000 millones de dólares, cientos de asesores y de otras múltiples formas, y ha procurado responder a esta realidad que, en lo particular, afecta a las mayorías populares de El Salvador.³⁴

En el fondo, toda ayuda norteamericana, aunque supuestamente se etiquete hacia otras áreas, fue predominantemente con sentido de contrainsurgencia³⁵. Ellacuría reflexiona que los objetivos de esta ayuda norteamericana fueron: que El Salvador no cayera en “la órbita socialista”; que se “consolidara” un modelo de democracia formal, en la cual se respetaran los resultados de elecciones restringidas o controladas; que se mejorara (supuestamente) el respeto a los derechos humanos y se consolidaran las estructuras económicas, sociales y judiciales que aseguraran un mínimo las condiciones de vida³⁶ de la población.

En Centroamérica, debe ponerse seriamente en la mesa de discusión, el planteamiento ideológico y estratégico de lo que significa la “democracia”, el “desarrollo” y el “progreso”³⁷, ya que, como menciona Ellacuría:

La propaganda ideologizada de la democracia capitalista, como la forma única y absoluta de organización política, e convierte en instrumento de ocultamiento, y a veces de opresión.³⁸

Para el gobierno de Reagan, El Salvador fue el laboratorio donde corroboraron las estrategias de represión política-económica y militar que utilizaron anteriormente los Estados Unidos en los países sudamericanos en la década anterior, perfeccionándolos aun mas para los otros países centroamericanos, con los objetivos de: tener una mayor injerencia interna, frenar el expansionismo soviético, establecer un orden democrático y

³⁴ ELLACURIA, Ignacio. “El desafío de las mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, p. 303, 1999.

³⁵ Cfr. COHEN J y ROGERS, J. *Inequity and intervention, the federal budget and Central America*, Boston, 1986, p. 42-44.

³⁶ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1993, volumen I, p. 149.

³⁷ Cfr. SEN, Amartya. *Cuál es el camino del desarrollo*, pág. 939.

³⁸ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, 1987. También, ver video internet en http://www.youtube.com/watch?v=_VGTVqQZaiU

superar la injusticia estructural, que sabían, era la causante del descontento popular, de la cual se nutren los movimientos revolucionarios. El medio fundamental para lograr estos objetivos fue a través de la supuesta ayuda económica, como lo vemos en el cuadro 10.

5.3. Distribución de la ayuda norteamericana.

Como es de esperarse, la realidad en los departamentos y cantones del país era muy diferente. La economía real, la de los bolsillos de los salvadoreños, estaba peor. El pisto no aparece por ningún lado y lo poco que se tiene, no alcanza. La principal causa de la guerra: la injusticia estructural, sigue sin resolverse, y por tanto tampoco el efecto principal de esta injusticia estructural: la guerra. No se resolvieron los problemas, económicos, políticos, sociales, etc., de los demandantes, sino al contrario, se agudizaron, se perfeccionaron las masacres a la población civil entera, que dieron la vuelta al mundo, por ejemplo, la del Mozote.

En una situación de esquizofrenia política, económica, militar, de confrontación extrema, que implica la lógica de guerra, conduce a la eliminación total del enemigo. Se destruye la economía, por la omisión de recursos del presupuesto gubernamental al rescate de los pueblos, sino más bien, fueron orientados a la guerra, así como por acciones directamente destructivas propias de una verdadera economía de guerra. Por otro lado, no se podía construir un desarrollo económico que fuese la base más segura para acabar con este conflicto social y conseguir la justicia y la paz, que es lo que desde entonces espera este pueblo. Se destruye la política, al eliminar todo factor opositor, como los partidos políticos de izquierda y sus líderes, se destruye la sociedad entera, al desarticular sus bases y tradiciones, sus medios de participación e identidad. Se destruye su esperanza de futuro, masacrar a miles de niños y jóvenes. Se daña a su fe, al derrumbar a miles de pequeñas capillas y asesinar a miles de catequistas, cantores, lectores, coordinadores de Comunidades Eclesiales de Base, y a sacerdotes.

Esta estrategia no cayó en cuenta, de la profunda contradicción, de querer resolver el problema estructural de la injusticia a través de la llamada “ayuda” económica, porque en la práctica, tal ayuda fue solamente militar.

Cuadro 10
Distribución de la ayuda de Estados Unidos a El Salvador
 (En miles de dólares)

Años/ Categoría	1981	1982	1983	1984	1985	Total	%
Guerra Indirecta	68,879	140,332	147,396	216,043	194,073	766,723	44.1
Guerra Directa	35,000	82,000	81,300	196,550	128,250	523,100	30.0
Reformas- Desarrollo	19,102	28,079	61,349	72,738	85,725	266,993	15.4
Ayuda en Alimentos	26,277	27,300	39,000	46,000	44,000	182,477	10.5
Total	149,258	277,611	329,045	531,331	452,048	1,739,293	100

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 151. Tomado del informe “Ayuda norteamericana a El Salvador: una evaluación del pasado, una propuesta al futuro”, presentado en febrero de 1985 ante el Grupo de Control de Armamento y Política del Congreso norteamericano, por los representantes Jim Leach (repblicano de Iowa) y George Miller (demócrata de California), así como el senador Mark O. Hatfield (repblicano de Oregón, USA).

Por tanto, con la intensa militarización del país, los problemas no se resolvieron, sino que llevó a la prolongación de la guerra, agravando la crisis estructural en una más profunda injusticia. Fue pues una economía de guerra y para la guerra, fue una guerra a la economía, especialmente a la condición económica de los más pobres, pues los poderosos económicamente ya habían llevado a bancos seguros en el extranjero su dinero. Lo que nunca vieron los asesores militares, ni los oligarcas empresariales, ni los distintos gobiernos salvadoreños, es que el problema real era la subsistencia social, y no un problema militar, ni de seguridad nacional, sino económico-social de equidad y justicia. El tema desde entonces es muy discutido por los ideólogos de la “seguridad nacional”, por eso, en todos los países en donde tienen injerencia (¡en casi todos!, excepto Cuba, ¿o también?), incorporan en sus programas de contrainsurgencia la “ayuda humanitaria”, que es indiscutiblemente “interesada”

5.4. Evolución de las remuneraciones

Ahora analicemos cómo están las remuneraciones: los salarios, que ni siquiera se podían clasificar como mínimos, sino más bien, minimalistas por su pequeñez. Hasta 1965 el dueño de una finca proporcionaba a los trabajadores dos comidas que consistían en tortillas, frijoles y café, pero a partir de ese año, al ampliarse la Ley del Salario Mínimo al área rural, hasta eso se dejó de proporcionar. El salario mínimo establecido para ellos fue de 1.75 colones (70 centavos de dólar) por una jornada de 8 horas. Los cafetaleros redujeron al mínimo el número de jornaleros para la época, pues solo les daban trabajo los días que fueran indispensables, (uno o dos a la semana). Las tasas de salario correspondían a una situación donde había excedente de mano de obra y ausencia de cualquier poder de negociación por parte de los trabajadores. ¿Quiénes propusieron la extensión al campo de la Ley de Salarios mínimos?

El Consejo de Planificación la recomendó porque sus miembros “consideraron” que el trato y la forma de pago que los finqueros daban a los campesinos asalariados, era “feudal”; por lo cual, debía reemplazarse por un elemento de la economía moderna, a través del salario simple. Sin considerar que el nivel de vida del trabajador no solo dependía de la forma de cómo se le pagaba, sino del monto del salario y las prestaciones, y que dependía del arreglo que hacían con los patrones, quienes no permitían ningún tipo de sindicato. Los cafetaleros contaban con el poder político para impedir cualquier protesta; fue normal por décadas la presencia de una pareja de los llamados Guardias Nacionales en los campos y los pueblos para mantener el orden y la autoridad³⁹. Esta situación salarial se ilustra en el siguiente cuadro.

Tomando como base los salarios mínimos de 1970 ya de por sí insuficientes, los trabajadores agropecuarios bajaron su poder adquisitivo real de 1980, de 82.9 a solo 57.9 en 1984, quedando por encima del 100 solo los salarios temporales de recolectores de cosechas del café, caña de azúcar y algodón hasta 1984. Todos ellos vieron disminuir su salario en el curso de esos años en los porcentajes descritos en la tabla siguiente.

³⁹ Cfr. WHITE, Alastair. *El Salvador*, editores UCA, San Salvador, El Salvador. 2011. P. 148.

Cuadro 11

El Salvador: Evolución de las remuneraciones

	Índices (1970 = 100)					tasas de crecimiento				
	1980	1981	1982	1983	1984	1980	1981	1982	1983	1984
Salarios mínimos nominales										
Trabajador agropecuario	231.1	231.1	231.1	231.1	231.1	10.2	---	---	---	---
Recolectores de cosechas										
Café	529.7	529.7	529.7	529.7	529.7	---	---	---	---	---
Caña de azúcar	425.8	444.4	444.4	444.4	444.4	4.4	---	---	---	---
Algodón	377.8	388.9	388.9	388.9	388.9	2.9	---	---	---	---
Industrias agrícola de temporada										
Beneficio de café	560.0	560.0	560.0	560.0	560.0	82.5	---	---	---	---
Ingenios azucareros	320.0	320.0	320.0	320.0	320.0	24.2	---	---	---	---
Beneficio de algodón	320.0	320.0	320.0	320.0	320.0	20.7	---	---	---	---
Otras actividades en San Salvador										
Industria y servicios	322.8	343.8	343.8	343.8	385.3	34.0	6.5	---	---	---
Comercio	295.1	314.3	314.3	314.3	352.3	27.5	6.5	---	---	---
Salarios mínimos reales										
Trabajador agropecuario	82.9	72.2	64.6	64.6	57.9	-6.1	-12.9	-10.5	-11.7	-10.4
Recolección de cosecha										
Café	190.0	165.5	148.3	148.3	132.8	16.1	-12.8	-10.5	-11.7	-10.5
Caña de azúcar	152.7	138.9	124.4	124.4	111.3	59.1	-9.0	-10.5	-11.7	-10.5
Algodón	135.5	121.6	108.9	108.9	97.5	25.9	-10.3	-10.5	-11.7	-10.5
Industrias agrícola de temporada										
Beneficio. de café	200.9	175.1	156.8	156.8	140.4	55.5	-12.8	-10.5	-11.7	-10.5
Ingenio azucarero	114.8	100.0	89.5	89.5	80.2	5.8	-12.9	-10.5	-11.7	-10.5
Beneficio de algodón	114.8	100.0	89.5	89.5	80.2	2.8	-12.9	-10.5	-11.7	-10.5
Otras actividades en San Salvador										
Industria y servicios	115.8	107.5	96.2	96.2	96.2	14.2	-7.2	-10.5	-11.7	-10.5
Comercio	105.8	98.2	87.9	87.9	88.2	8.6	-7.2	-10.5	-11.7	-10.5

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. UCA Editores. San Salvador, 1993, volumen I, p. 153. Fuente: CEPAL, sobre la base de cifras oficiales

A esto, hay que visibilizar a un inmenso ejército de trabajadores que no tuvieron ni siquiera estas posibilidades laborales, cuyos ingresos fueron debajo del mínimo; este ejército fue en aumento, de manera que el efecto de la marginación de la mayor parte del pueblo centroamericano siguió un curso inexorable y no se encontró manera de frenarlo, como lo expresa Ellacuría de que:

No solo son más los que cada día viven en condiciones inhumanas en razón del crecimiento demográfico, el cual a su vez está condicionado por el subdesarrollo integral de la población, sino además, cada día esos viven todavía peor de lo que vivían en 1970 y aun en cualquier año anterior. Cada año hay más pobres y cada año los pobres son más pobres⁴⁰

Esta situación generadora, no solo de pobreza, sino de un intenso sufrimiento humano a gran escala, resultado de la explotación y de la represión no se corrigió en el correr de estos años. No hubo reformas estructurales, malográndose la incipiente reforma agraria. En El Salvador, miles de campesinos cambiaron de estatuto social, no en términos económicos, (que más quisieran), sino en términos sociales de propiedad, (cooperativa o no), y en términos políticos de participación. Los salvadoreños tuvieron entonces una conciencia de participación, de organización en muchos ámbitos sociales.

6. Situación de la tierra. Reforma agraria

Analicemos un punto fundamental de la estructura económica-social indicado en el párrafo anterior: La propiedad de la tierra y la reforma agraria, siguiendo la reflexión que Ellacuría hace a partir de los materiales de Segundo Montes “*El Salvador: la tierra, epicentro de la crisis*”, en el *Boletín de Ciencias Económicas y sociales*, 1986⁴¹.

Montes asegura que toda reforma agraria implementada por el Estado responde a una decisión política, que requiere de la correlación de fuerzas de los sujetos políticos del momento histórico. Tal reforma fue propuesta varias veces, en: 1970, 1973, 1976, esta

⁴⁰ ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 152.

⁴¹ Cfr. MONTES, Segundo. *El Salvador: La tierra, epicentro de la crisis*. Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, UCA Editores, San Salvador. 1985, p. 5.

última por el presidente Molina pero fue echada abajo por los oligarcas-terratenientes; Ignacio Ellacuría en uno de sus escritos más importantes, critica radicalmente al presidente porque había prometido que la llevaría a cabo, aun contra todos los obstáculos, entre los cuales estaba la Asociación Nacional de la Empresa Privada, (ANEP), que utilizaba los argumentos clásicos de la derecha como: la calumnia, la mentira, la amenaza contra las autoridades del país, etc.

Ellacuría enfoca este conflicto como una lucha de clases, llevada a cabo por una clase social, la clase oligárquica y las demás fuerzas del capitalismo en contra del interés del gobierno y de las mayorías. Así como se planteaba tal reforma agraria, se estaba tocando la esencia misma de la condición histórica de la realidad salvadoreña: la injusta distribución del único bien que posee esta nación, (y poco bien por el tamaño del país): La tierra. Esta lucha, al final la ganó la burguesía. El Estado no podía expropiar sino solo aquellas tierras que quisieran ceder los capitalistas agrarios, que eran (y son) el sector más atrasado y reaccionario del capitalismo internacional. Ellacuría escribe:

“El gobierno se ha sometido, ha acabado diciendo *“a sus ordenes mi capital”*. El capital tiene una fuerza casi omnipotente, hay una verdadera dictadura del capital privado, el país está sometido. Calló el pueblo, calló la Iglesia, calló la clase media. Así no se puede. Lo que queda es hacer todo lo posible para que no se vuelva a repetir este escandaloso, vergonzoso e injusto: *“a sus ordenes mi capital”* ⁴²

En 1979 otra vez se intentó una reforma agraria, cuando fue abierta la posibilidad por el golpe militar. Hay que señalar que esta ansiada reforma no responde realmente a los anhelos de los trabajadores del campo, sino que es una reforma capitalista, propuesta ya desde 1932 ante la caducidad de la reforma liberal de 1880. Esta nueva reforma no introduce ningún elemento estructural o radical en las relaciones de la tenencia de la tierra, ni en las relaciones sociales. En ella se mantuvo como única forma de tenencia de la tierra a la propiedad privada, soporte fundamental del capitalismo, del sobretrabajo y por tanto,

⁴² ELLACURIA, Ignacio. “A sus ordenes mi capital”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, escritos políticos, tomo I, editores UCA, 1993, pp. 655-656.

de la sobreganancia. Lo único que pudo estipular la reforma fue, limitar la extensión permitida de tenencia de tierras, adquiriendo el Gobierno en venta forzosa e indemnizando a los dueños y posteriormente, vendiéndola, ¡sí!, vendiéndosela a los nuevos propietarios, a los trabajadores de esas tierras, a los campesinos.

El auténtico interés político de la reforma de 1980 fue contener la insurgencia ante la creciente presión popular y el crecimiento de la fuerza guerrillera, a quien se le quiso quitar banderas y base social⁴³.

De 1980 a 1986 el 20.84 % de la tierra cultivable había sido traspasada de los antiguos grandes y medianos propietarios a quienes se las trabajaban, a los campesinos, siguiendo los lineamientos de la reforma al artículo 105 de la Constitución. Hay que señalar que no se trata de las mejores tierras, que fueron conservadas por los derechos de reserva que la ley obsequió a los terratenientes; solo se ofrecieron las tierras elegidas por ellos, las peores. Ellacuría aun con todo, consideró que se trataba de un cambio importante, aunque se tuvo cuidado de no debilitar al gran capital. Los ex propietarios realmente no perdieron, reinvirtieron lo recibido por las expropiaciones, evolucionaron a otro modelo de capitalismo. El bursátil.

Vemos en el cuadro 12, con la referencia a R.J. Thome en su obra, “*Reforma agraria en El Salvador*”, Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1984, 4: 235-253. Que, según lo estipulado en la Constitución, para el 6 de diciembre de 1986 se habría concluido la Fase II; aunque sí para entonces los propietarios se habrían desprendido del excedente, ya no habría tal fase. Ha de destacarse el número de propietarios surgidos después de esta reforma agraria que ascendió a 37.06 % de la Población Económicamente Activa (PEA). Así mismo 18.3 % del total de la población rural fueron beneficiarios indirectos. La magnitud de este cambio se reitera, fue muy importante. La mayoría de estos campesinos nunca habían tenido, en generaciones la propiedad de la tierra en la que trabajaban. Aunque no tuvo la misma magnitud territorial, ni económica, ya que tuvieron que pagar por ella y con pocos beneficios obtenidos.

⁴³ Cfr. MONTES, Segundo. *El Salvador: La tierra, epicentro de la crisis*. Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, UCA Editores, 1986, San Salvador, p. 6.

Cuadro 12

Extensión (en hectáreas) de las fases de la reforma agraria en EL Salvador.

Tierra cultivada	Superficie afectada.	derecho de reserva		superficie aplicable			
		(1)	(2)	(1)	%	(2)	%
Fase I	223,217	25,750	50,470	197,467	13.7	172,747	11.8
Fase II	-----	-----	-----	97,205	6.64	97,205	6.64
Totales				294,672	20.34	269,952	18.44
Fase II (no aplicada)							
1) original	345,764	219,375	-----	126,389	8.63	-----	-----
2) Const 83	192,250	-----	156,800	-----	----	35,450	2.4

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos.* Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 155, Fuente: MONTES, Segundo. *El Salvador: la tierra epicentro de la crisis*, Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1986, 4.

Cuadro 13

Beneficiarios de la reforma agraria

	Población Rural		directos	% PEA	Indirectos	% R
	PEA rural					
	1982					
Fase I	65,134	27,456	42.12	145,411	5.04	
Fase II	180,682	63,668	16.67	382,008	13.24	
Total	2,885,347	245,816	91,104	37.06	527,419	18.3
	(100%)					

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos.* Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 155, Fuente: MONTES, Segundo. *El Salvador: la tierra epicentro de la crisis*, Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1986, 4.

Mas que todas estas reformas (que fueron incompletas y de fachada), lo que orilló a ceder poder político a las oligarquías en el escenario salvadoreño fue la cada vez mayor injerencia de los Estados Unidos, impulsando la guerra de baja intensidad contra la insurgencia guerrillera. De esto se deriva la tesis de que el Estado no estaba ya al servicio completo de los grupos oligárquicos (las 14 familias que acaparan la riqueza del país), sino al servicio de los intereses extranjeros, específicamente, de los mismos norteamericanos.

7. Gastos gubernamentales

Analizaremos ahora la intervención de los gobiernos de los países centroamericanos en la inversión económica nacional, ya que los sectores empresariales se negaron a hacerlo.

Cuadro 15
Gastos de los gobiernos centrales centroamericanos
(como porcentajes del PIB)

	1970	1980	1981	1982	1983	1984
Guatemala	9.9	14.2	16.0	13.1	11.5	10.3
El Salvador	12.8	18.6	20.8	20.0	22.2	20.3
Honduras	15.4	23.3	21.7	23.5	24.3	26.6
Nicaragua	11.4	29.6	32.3	36.4	55.3	55.6
Costa Rica	12.8	20.9	16.6	16.0	20.3	20.9

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 157. Que tiene como fuente: "Progreso económico y social en América Latina. Informe 1985", BID, p. 429.

Como notamos en el cuadro 15, Nicaragua es el país que registró el más alto porcentaje de gasto por parte de su gobierno, que pasó del 29.6 % de su PIB en 1980, al 55.6 % para 1984. El Salvador varió poco este porcentaje. Este supuesto fortalecimiento del Estado no puede pensarse que fue más productivo y que aumentó la productividad de la nación. Sino en su mayoría se debió al aumento de la nómina burocrática.

La segunda tesis sobre el debilitamiento de la oligarquía nacional se basa en su menor presencia en el aparato político del Estado. Una idea muy generalizada (y cierta) es que el aparato político-militar estaba al servicio primario del orden establecido históricamente por la rancia oligarquía ultraconservadora, propulsora y defensora de un capitalismo supuestamente progresista, pero que en realidad era caduco en comparación del practicado por los países industrializados. La situación a fines de los 70's fue cambiando y a principios de los 80's, los partidos llamados "demócrata cristiano" arribaron al poder, algo impensable años atrás, en los tiempos de las dictaduras militares, pero se enfrentaron con una económica devastada, con el lastre del servicio de la deuda externa y déficit comercial.

Esta tendencia no fue algo fortuita. La estrategia norteamericana contra la insurgencia guerrillera y civil así lo decidió. Por supuesto, no dejó de lado sus esenciales intereses capitalistas, delegando en las oligarquías locales el papel de mayordomos o gerentes de sus empresas. Nada de esto supone que se hayan puesto en primer plano las necesidades de las mayorías empobrecidas por estos mismos mecanismos de explotación económica. Para nada. Sino que la prioridad norteamericana no era sacar de la miseria a las mayorías, ni engordar las arcas de la oligarquía, sino garantizar su Seguridad Nacional. Como ya mocionamos párrafos arriba, la dependencia de El Salvador se ha hecho mayor, y no ha habido una desconcentración de la riqueza, que se ha mantenido, e incluso, se ha incrementado, como se muestra en el cuadro 4; tampoco se desactivó del poder económico de la oligarquía dominante. Ese nunca se ha tocado.

Aunque se ha pretendido difundir una percepción de una relativa autonomía del poder del Estado, ésta no ha sido suficiente. Basta ver la debilidad del poder judicial tan corrompido por el dinero y el temor, lo que se expresa en la impunidad y la libre acción de los escuadrones de la muerte y la presencia a veces no tan simulada de los militares en la toma del poder político de manera directa o indirecta.

8. La oligarquía

Carlos Velázquez Carrillo⁴⁴ reflexiona sobre esta vieja oligarquía cafetalera, ciertamente exitosa en perpetuar, durante un siglo, su ideología tradicionalista agraria (de principios de 1880 a 1979), aunque las modalidades han cambiado a través de los años. Cuando la Gran Depresión mundial, de principios de los años 30 echó a perder el proyecto político-económico de la oligarquía -sentada en la silla presidencial desde 1880- y al entrar en crisis su poder, los militares fueron llamados para restablecer el orden, a fuerza de bayonetas y salvar un *estatus quo* que se tambaleaba.

Esta ideología bloqueó todo esfuerzo por promover iniciativas de un desarrollo endógeno que diversificara la base productiva del país y diera paso a una distribución más balanceada de la riqueza nacional. Los intentos por industrializar el país, en base a un modelo de

⁴⁴ Cfr. VELAZQUEZ, Carrillo Carlos. ¿Existe aun oligarquía, existen las 14 familias?”, en *Envío digital*, revista de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, número 328, julio 2009.

sustitución de importaciones, fueron obstaculizados por una negligencia intencionada del miope sector oligarca. Hasta finales de los años 70 el sector oligárquico agroexportador todavía constituía el eje de la economía salvadoreña y su mayor fuente de divisas y excedente.

¿Cómo se concentraba el capital en 1979? Según datos de Manuel Sevilla, en 1979, 60 grupos familiares controlaban más del 50 % de las acciones del 57.2 % de todas las empresas privadas, lo que les permitía manejar el 84.5 % del capital de sus acciones⁴⁵. Entre las familias más sobresalientes enumeramos las siguientes: Sola, Salvatierra, Poma, Dueñas, Soler, Kardonsky, Ribadeneira, Salaverría, algunas de las cuales, según información del diario *La Jornada* de México, financiaron, directa o indirectamente a escuadrones de la muerte en El Salvador en la década de los 80⁴⁶.

Veamos el cuadro 16.

Cuadro 16

Sociedades anónimas clasificadas por grupos familiares que controlaban en 1979

	No. de Sociedades	Sociedades %	Capital Social	Capital %
Familias oligárquicas	1,716	57.2	\$ 1,872.5	84.5
Familias no oligárquicas	1,284	42.8	\$ 343.8	15.5
Total	3,000	100	\$ 2,216.3	100

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 159. Fuente: Ministerio de Hacienda. “Estadísticas del impuesto de vialidad, DGCD”, San Salvador. Documentos de circulación restringida.

Esta misma relación se presenta en la estructura de la propiedad del capital en 1979, cuando solo 76 propietarios, o sea, el 0.2 % de los salvadoreños, poseían el 15.7 % del capital total del país, mientras que 12,652 propietarios que constituían el 37.2 % del total, poseían solamente el 4.53 % del capital⁴⁷. Los grandes empresarios en El Salvador (como en toda América Latina) hacen propaganda de la igualdad de oportunidades para cualquier “hijo de

⁴⁵ SEVILLA, Manuel. “Visión global sobre la concentración económica en El Salvador”, en *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales*, 1984,3, 155-190.

⁴⁶ Cfr. LA JORNADA, “Posibles vínculos de escuadrones de la muerte en El Salvador en negocios de Romney”, 10 de agosto de 2012. Sección: Mundo. Fuente: *Los Angeles Time*.

⁴⁷ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 160. Fuente. Ministerio de Hacienda, “Estadística del impuesto de vialidad, DGCD”, San Salvador, 1980. Documentos de circulación restringida.

vecino”, de progresar en esta dinámica económica, pero que en realidad presenta una realidad monopólica capitalista. Estructura que tiene su base o fuente de su riqueza en la manutención de salarios bajos, cuya participación en los ingresos, como ya vimos en los cuadros 4, 5 y 11, van a la baja.

La situación diaria de estos pueblos no fue resuelta. Los complejos conflictos sociales tenían hondas causas económicas, que condujeron a los enfrentamientos armados. Los planes estratégicos norteamericanos fueron contradictorios porque ciertamente obedecían lógicamente a su doctrina de la multicitada “Seguridad Nacional” y a la pretendida imagen “democrática” de su gobierno, pero por otra parte para los salvadoreños esto no ayudó realmente a sacarlos de sus problemas concretos⁴⁸.

La ayuda norteamericana, supuestamente, se orientó a que se llevaran a cabo reformas estructurales, pero con una mano hizo préstamos de recursos para que estas mayorías populares empobrecidas supuestamente salieran de su postración socio-económica. Sin embargo, con la otra mano profundizó el subsidio a la guerra y con ello a la muerte de miles de salvadoreños, y puso muchos obstáculos para una salida negociada. Parece entonces que deberás querían acabar con la pobreza, ¡pero acabando con los pobres! Los EU se encapricharon en una guerra contrainsurgente para exterminar la resistencia que llevó a cabo este pueblo a través del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional y las Fuerzas Democráticas Revolucionarias (FMLN-FDR), considerado un fenómeno social interno, apenas impulsado con ayuda externa y justificado por haber sido la mayor fuerza contra los excesos originarios y originantes en la oligarquía y el imperialismo norteamericano.

Ellacuría creía que los Estados Unidos dejarían de presionar negativamente y ahora se mostrara a favor de cambios y la finalidad de su “ayuda”, en cuanto el FMLN dejara de ser un peligro militar, aunque dejó en manos de la oligarquía nacional en hacer frente a este peligro, canalizando su “ayuda” a través del gobierno local en turno, con las Fuerzas Armadas y los grupos paramilitares, intensificando la represión a los pobladores, como ocurrió a partir de 1980 hasta 1992.

⁴⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 333

9. Problemas y expectativas.

¿Cuál es el problema fundamental para la población salvadoreña? La población considera que no fue un problema ideológico, (común visión de los teóricos clásicos), o una disputa caliente entre la ideología y cultura capitalista contra la ideología marxista. Tampoco fue entre la democracia formal burguesa impuesta por los Estados Unidos contra una llamada democracia social o popular. No se percibe un enfrentamiento directo este-oeste de la geopolítica internacional. Es más, ni siquiera considera el problema principal al conflicto armado, con sus elementos de guerra, violencia, represión, violación de los derechos humanos, (principalmente el de la vida).

Cuadro 17

Opinión de la situación del país por departamento. (En porcentajes)

Departamento	Situación del país					Promedio Escalar ⁴⁹	
	Muy Buena	Buena	Regular	mala	Muy mala	X	DP
Ahuachapán	0.0	0.0	9.7	47.6	42.7	1.7	0.6
Cuscatlán	0.0	5.0	19.0	51.9	24.1	2.1	0.8
La Libertad	1.2	1.2	15.0	46.3	36.3	1.9	0.7
La Paz	0.0	3.6	11.0	46.4	39.0	1.8	0.8
San Miguel	0.0	0.0	11.2	26.6	62.2	1.5	0.8
San Salvador	0.0	1.1	17.0	39.9	42.0	1.8	0.8
Santa Ana	0.0	0.0	12.9	42.3	44.8	1.7	0.7
Sonsonate	2.1	1.1	14.3	42.9	39.6	1.8	0.9
Todos N	3.0	14.0	16.4	46.4	46.8	1.8	0.8
%	0.3	1.3	14.7	41.7	42		

Fuente: Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos*. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 164. Fuente: Ignacio Martí-Baro y Víctor Antonio Orellana, 1986, 7.

Parece inconcebible esta tesis, pero lo que la población de El Salvador, sometida además de un bombardeo militar, a un bombardeo ideológico propagandístico por parte de las

⁴⁹ Promedio escalar y desviaciones típicas obtenidas al transformar las respuestas en escala de 1 a 5 puntos, en la que 1 = muy mala y 5 = muy buena. Por tanto, cuanto más bajos los puntajes, más negativa es la opinión sobre la situación actual del país.

empresas dueñas de los medios de comunicación; tiene, siente y padece como su problema principal es: LA CRISIS ECONOMICA, con la que se enfrenta cada día. Casi todos los salvadoreños así lo perciben, atenazados por el hambre de sus hijos, las pocas posibilidades para mejorar su vida cada día, no les quedo siquiera un horizonte de futuro próximo, mucho menos uno lejano.

Esta tesis está fundamentada en investigaciones hechas por otro de los jesuitas asesinados aquel 16 de noviembre de 1989: Ignacio Martí Baró en 1986, en 8 departamentos de El Salvador resumida en el cuadro siguiente.

Como notado, hasta un 90.3 % de la población de Ahuachapán tiene una apreciación negativa, que es de mala a muy mala, de la situación. Del total, el 83.7 % juzga que es mala y muy mala, mientras que solo el 1.6 % la juzga como buena o muy buena. Estas expectativas, (en 1986 cuando se lleva a cabo el estudio), muestran el terrible pesimismo que impregna al pueblo salvadoreño. Y no es para menos, de donde se debió llegar a una mayor conciencia socio-política.

Cuadro 18

Expectativa sobre el futuro de la situación del país por departamentos.
(en porcentajes)
Departamento

Futuro del país	Ahuachapán	Cuscatlan	La Libertad	La Paz	San Miguel	San Salv.	Sta. Ana	Sonsonate	Todos N	%
Mejorara	50.7	23.7	34.2	39.7	47.2	32.4	40.4	26.6	339	36.5
Seguira igual	11.6	28.9	14.0	14.7	11.2	20.8	15.6	22.3	162	17.4
Empeorara	37.7	47.4	51.8	45.6	41.6	46.8	44.0	51.1	428	46.1
No sabe	---	---	---	---	---	---	---	---	179	16.0

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos.* Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 165. Fuente: Ignacio Martí-Baro y Víctor Antonio Orellana, 1986, b, 22.

Ahora pasemos a analizar las expectativas de la población.

En algunos meses de la década en la que estamos haciendo esta investigación, el nivel de guerra subió y bajó. A principios y al final de la década de los 80 había sido muy intensa la represión, viviéndose años de terror imposibles de describir. Y como he venido repitiendo, y siendo el hilo conductor de este capítulo y la tesis esencial, uno de los problemas fundamentales de índole económico, en el conjunto del entorno geopolítico regional y mundial, la mayor conciencia social, los procesos religiosos y académicos, de modo que nos damos cuenta que la mecha que detonó el conflicto armado, fue la configuración completa de todos ellos.

Cuadro 19
Problemas graves en el país en algunos departamentos.
(en porcentajes *)

Departamento	Problema más grave						
	Pobreza Injusticia	Falta de trabajo	Delinc. corrup- cion	Crisis econo- mica	guerra violen- cia	subversi- ón guerri- llera	otros proble- mas
Ahuchaban	5.9	46.1	2.0	75.5	33.3	6.9	8.8
Cuscatlán	7.9	40.8	14.5	47.4	47.4	14.5	5.3
La Libertad	8.9	40.5	2.5	75.9	36.7	8.9	7.6
La Paz	3.7	50.0	7.3	72.0	37.8	12.2	4.9
San Miguel	8.2	27.8	2.1	64.9	61.9	14.4	6.2
San Salvador	10.3	33.6	7.9	66.6	42.0	9.6	13.1
Santa Ana	14.8	40.9	2.6	74.8	33.0	7.0	6.1
Sonsonate	5.5	31.9	5.5	75.8	31.9	14.3	7.7
Todos N	100	411	68	761	453	115	104
%	9.0	37.1	6.1	68.6	40.8	10.4	9.4

Fuente: ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos Políticos.* Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 166. Tomado de: Ignacio Martí-Baro y Víctor Antonio Orellana, 1986, b, 22.

Nota: los porcentajes están calculados sobre el número de personas, es decir, qué porcentaje señaló un problema. Como cada persona podía indicar dos problemas, los porcentajes totales se acercan al 200 por ciento.

En el cuadro 19, damos cuenta de que los encuestados se sienten afectados en los renglones de “falta de trabajo” con 37.1 % y “crisis económica” con 68.6 %

9.1.-La revolución.

EL tema de la revolución salvadoreña, también llamada la guerra civil salvadoreña, es transversal en toda la presente investigación, es guerra desde antes de que fuera tal, en la década de los 70's, es guerra por las “bajas colaterales” del los procesos instaurados por la estructura económica, por las represiones a los campesinos y obreros opuestos a la misma, es guerra, cuando no hay posibilidades presentes ni futuras. Se violenta al ser humano a no dejar que fuera plenamente. Pero, históricamente, la guerra se agudizo en 1979, y fue plena en 1981.

Ciertamente, “guerra y violencia” representa un fuerte problema en San Miguel con 61.9 %, uno de los departamentos más castigados por la misma, así como Morazán, que no está dentro de este análisis llevado a cabo por la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. A pesar de todo lo anterior, es lo económico lo que más pesa directamente sobre la inmensa mayoría de la población, aun más que la guerra misma. Esto es una constatación indirecta de que lo económico es ciertamente la causa fundamental no solo del descontento social y de la violencia institucionalizada, sino que es el problema principal padecido en este pueblo castigado tan dura y largamente por la guerra, la represión y la violencia de sus derechos humanos fundamentales.

No somos ingenuos al no considerar los factores políticos e ideológicos. Es sabido que durante décadas, El Salvador y los demás países centroamericanos han vivido en regímenes políticos disfrazados de ropajes democráticos. Pero de su verdadera identidad es, que al menor indicio de protesta sindical, de revuelta universitaria o de rebelión popular, la primera respuesta sea la represión.

Si estos hombres y mujeres acudieron a soluciones armadas de tintes revolucionarios (marxistas) se explica en gran parte porque no tenían

otro camino para terminar con esta gran represión y opresión históricas⁵⁰.

Habría que terminar con esta violencia primera: la del sistema político-económico. Terminar con la violencia institucionalizada, terminar con esta indignante injusticia estructural. Este conflicto debe bastante su existencia a este binomio que dio nombre al primer capítulo de esta investigación: “Opresión económica-represión estatal”, siendo la primera la causa fundamental, mas la segunda encendió la chispa revolucionaria. Y si no se resuelve cabalmente, esta violencia primera, cada cierto tiempo volverán las revoluciones a sacudir ya no solo a Centroamérica, sino a México y toda América Latina.

En cuanto al factor ideológico, dos movimientos han conmovido a dirigentes y masas, desde intelectuales y campesinos, sindicalistas y comerciantes, hasta comunidades de base. La doctrina marxista; ha estado presente de distintas maneras en las dirigencias revolucionarias nicaragüenses, guatemaltecas y salvadoreñas e instrumentado por estas dirigencias como marco teórico, ideológico-ético y como manual organizativo; y la llamada “Iglesia de los pobres”, orientadas por los documentos conciliares, pontificios y episcopales.

Como una existencia paralela a la situación antes expuesta, a lo largo de la historia, los movimientos de protesta, promotores del cambio de las circunstancias insostenibles se han hecho presentes con diversa intensidad. La creación de movimientos sindicales, campesinos, estudiantiles, urbanos, etc., que reclaman en un primer momento de maneras pacíficas, y que luego pasan a un segundo plano más radicalizado derivado de la reacción de los gobiernos que los reprimen en lugar de ofrecer soluciones a las demandas manifiestas. De manera que la organización de protestas pacíficas, devino en movimientos estrictamente revolucionarios, que fueron orillados a este camino y que cancelando algún proceso reformista; ¿por qué se vieron canceladas las vías legales, los caminos reformista en la vida política salvadoreña?, porque después de tantos años, de décadas enteras, los mecanismos democráticos estaban diseñados para que la oligarquía siempre se apoderara de los cargos públicos, y así, no permitir la formulación de leyes más justas. Porque las

⁵⁰ ELLACURIA, Ignacio. “*Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Escritos Políticos. Editores UCA. San Salvador, 1993, volumen I, p. 167.

reformas necesarias, la agraria, la fiscal, la política, la económica, la de salud, etc. todas ellas si fueron propuestas siempre por los sectores opositores del régimen. Como decía Ellacuría.

Elecciones en El Salvador, ha habido desde hace mas de 50 años.

Resultados, nulos. Resultados como estos ha habido en el 82, resultados, nulos.⁵¹

Hemos de reflexionar que los problemas básicos de las mayorías populares son el paradigma, el horizonte de toda acción política, en el más amplio sentido de la palabra, y después se ha de ir avanzando hacia otras libertades formales, como las elecciones. Si un gobierno no es capaz de garantizar tales problemas básicos, si a lo largo de la reciente historia, todos los procesos dentro del marco de derecho han rebotado con la terquedad del la oligarquía legaloide, no podía hacerse esperar otra generación de salvadoreños a que se las concedieran, por eso, los procesos reformistas habían terminado de ser una opción real en ese momento de los años 80's.

Por eso eligen la vía armada, para lograr arrebatar la justicia social denegada. Nadie quiere la guerra, nadie quiere ir a arriesgar su vida y la de su familia así porque si. El pueblo no declaro la guerra, fue la oligarquía la que la declaró, y empezó matando de hambre, de enfermedades curables, de ignorancia, de matar el futuro, de pobreza, la guerra la comenzaron ellos. Los pueblos siempre han querido paz, pero armados de conciencia, esa paz habría de venir acompañada de justicia. Por eso poblaciones enteras iniciaron más amplios procesos de concientización y politización por las acciones gubernamentales contra ellas como: las madrizas, violaciones, desapariciones, robos de sus cosechas, de sus salarios, sus animales de campo, quemas de sus casas, templos y escuelas, y finalmente, los asesinatos.

Así empezó esto, no comenzó ahora ni de la nada, comenzó desde hace tiempo, primero fue la organización de pequeños grupos que fueron haciendo trabajo de base que llevaron acciones más o menos organizadas, como protestas a las formas dictatoriales y absolutistas de los gobiernos, surgieron pues como reacción ante las mismas. Eran los tiempos iniciales

⁵¹ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Entrevista con el periodista y escritor cubano, anticastista, Carlos A. Montaner, Ver audio y video en la dirección electrónica: https://www.youtube.com/watch?v=gI_0NhtgHek

de un deseo de libertad y democracia. Luego, se fueron adoctrinando apoyados por elementos del magisterio de la Universidad de El Salvador, en la línea marxista como instrumento ideológico de interpretación de la historia y de su situación, dando así un marco teórico de lucha de clases. Esta etapa agrupaba a gente más de ciudad que de campo. Este pueblo organizado tuvo que responder, no le quedó más remedio que responder con el mismo lenguaje con que se le ensordecía. Con las armas. Empuñó entonces una revolución de la cual no sabe si es lo mejor de lo peor que le pasa o le puede pasar. Empuñó una revolución que le ofrece una esperanza ante un sistema que le ha matado todas... todos los días, porque le ha matado antes, desde mucho antes, de hambre, de humillaciones, de generaciones de padres e hijos postrados en la miseria, la enfermedad y la impotencia. La revolución era un mejor horizonte. No tenían ya más que perder y algo (que era mucho) que ganar.

Era menester superar la injusticia estructural que los oprime y la violencia que los controla y domina. Esta violencia revolucionaria fue contraatacada con tanta brutalidad por las fuerzas del Estado y las clases dominantes, no solo legalmente en una guerra convencional, sino con prácticas terroristas de bombardeo a la población hasta con sustancias químicas. La guerra civil se prolonga por más de 10 años, una guerra que no debió ser, una guerra que costó decenas de miles de muertos, especialmente de la población desarmada. Para el pueblo, fue una guerra contra el hambre con más hambre, contra la muerte con más muerte, contra la desesperanza con la terca esperanza de los combatientes.

Desde allá, las montañas de Morazán, en Segundo Montes, Jocoaitique y Perquin, hasta Chalatenango, así como San Miguel o San Salvador. En casi todo El Salvador se prolongó y padeció la violencia revolucionaria y la represiva; de la violencia de una guerra que no alcanzó ni a conservar el orden establecido ni a resolver la violencia institucional.

De modo que surgió la necesidad del parar el lenguaje de las balas, de los medios de comunicación que vociferan contra los guerrilleros, habría que hacer un alto a un mayor sufrimiento de los pobres, pues los ricos se fueron con sus riquezas a otros países a gozar de lo robado. Habría necesidad de implementar e impulsar la negociación como camino, sino no alcanza para la paz, si al menos para condiciones de reconciliación, y de ahí, a abrir vías hacia la justicia. Meta que no se alcanzó y que el pueblo salvadoreño espera y exige hasta ahora 2012.

9.2. La Iglesia de los pobres.

Por otra parte, el marco doctrinal de la “Teología de la Liberación”, muy presente especialmente en El Salvador, donde el trabajo de agentes de pastoral de la Iglesia Católica aplican las líneas pastorales propuestas desde 1968 por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Columbia. De ahí el nombre popularizado de “Documentos de Medellín”, o simplemente “Medellín”.

Quizás las formulaciones teóricas de Medellín influyeron poco a los líderes revolucionarios, pero en las bases, el pueblo sin lugar a duda estaba alentado, fortalecido y confiado en una profunda fe en su Dios que ha escuchado sus gritos de dolor y sufrimiento y creen les acompaña en esta lucha, para construir en su historia, la historia de su liberación (salvación). Ellos no saben mucho ni se fían demasiado en análisis científicos o pseudocientíficos tanto de los capitalistas como de los marxistas extremos. Pero sin romper los lazos de acercamiento entre marxismo y cristianismo, en la praxis, ambos plantean y acuerdan, comparten la lucha y la esperanza, viven y mueren en la solución de los problemas comunes. Lucha complementaria que empieza en la denuncia y combate contra todas las formas de opresión y represión⁵². Y paralelamente, quizás más intensamente, la fuerza de la línea cristiana, en su génesis con temor y temblor, como ir descubriendo y reconociendo la Palabra y la presencia de Dios, que los instaba a buscar su liberación. Su jerarquía conservadora fue un freno a su desenvolvimiento. En este inicio tenían planteamientos reformistas ofrecidos por la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos del Concilio Vaticano Segundo y las encíclicas de algunos Papas; mas con el correr del tiempo ¡y la sangre!, se hizo abiertamente revolucionaria a través de este conjunto de elementos doctrinales, que concientiza al pueblo sobre su vocación a la libertad y la justicia; libertad que solo se consigue en y por la liberación. Justicia que no se implora a los dueños del país, sino se exige y conquista para todos, ellos incluidos.

Hay entonces una polarización ideológica, política, religiosa, que no es más que reflejo de los intereses y objetivos de las partes, conflicto que fomenta modos efectivos de resolver una situación injusta, insostenible.

⁵² Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “Theologie der Befreiung und Marxismus”, *Orientierung*, 15 de junio de 1986, 127-131.

Aunque hay que indicar que el FMLN esperó hasta el final que el pueblo todo se levantara, se sublevara y lo apoyara en la conquista del poder central, en la misma ciudad de San Salvador, y nunca sucedió.

9.3. Síntesis y conclusión.

El rico solo deja las cosas cuando se las quitan.
Y de su propia voluntad pocos ricos abandonan la riqueza que tienen,
ahí hay un dinamismo estructural de acumulación de riqueza.⁵³

Podemos ya sintetizar estas páginas en los siguientes puntos:

1.-El Salvador, y toda Centroamérica han padecido, por siglos una situación económica que no le ha permitido a la mayoría de sus habitantes satisfacer sus necesidades básicas. Aquí radica uno de los elementos originarios de todos los problemas actuales, que al no solucionarse adecuadamente rebrotaran cíclica y más intensamente en las siguientes décadas.

2.-Esta situación no es resultado de un subdesarrollo neutro, de una incapacidad natural o histórica de sus pobladores, o de un destino manifiesto, sino de regímenes políticos que aplican modelos económicos diseñados desde los centros de poder económico, nacional y mundial, que encabezan este supuesto orden social internacional. Estrategias económicas que formalmente han sido propagadas para aliviar la pobreza, cuando su objetivo real era profundizarla y expandirla, de manera que se ha extendido la franja de la población pauperizada, y la reducción de otra franja de población que se ha aprovechado inequitativamente de los ingresos por los trabajos no pagados de los trabajadores y de la propiedad del capital en todas sus manifestaciones.

3.- ¿Cómo ha podido la clase social explotadora mantener esta situación de injusticia? La distribución económica representada en los cuadros contenidos en este capítulo se ha mantenido mediante el establecimiento de una estructura político-jurídico-militar, la cual no ha estado al servicio de las mayorías oprimidas (que cuestionan la legalidad del

⁵³ ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, 1987. También, ver video internet en <http://www.youtube.com/watch?v=VGTVqQZaiU>

régimen) sino de las minorías que las crearon y financian. El Salvador tiene formalmente un orden constitucional aceptado por la democracia burguesa occidental, avalada por los Estados Unidos y los organismos internacionales. El Salvador tiene procesos electorales que han cumplido legalmente para ser calificado como un país demócrata, de igual manera, la calificación de las autoridades gubernamentales como el presidente de la república, legisladores y magistrados.

Cualquier salvadoreño puede, en cambio, decirnos que su régimen político no es demócrata sino dictatorial, manejado por la corruptora y corrupta oligarquía; régimen protegido por sus guaruras militares y paramilitares. Este militarismo que tantos privilegios presupuestarios goza, no existe para proteger a este pequeño territorio de la invasión de algún país vecino, o sea, para la seguridad de su soberanía nacional ante la amenaza de una fuerza externa, ni la protección a sus pobres habitantes de un mayor enemigo: La injusticia. Sino que se mantiene con un alto costo económico-social para la Seguridad Nacional, la cual se entiende tiene la función de impedir cualquier levantamiento o una simple protesta popular que pudiera poner en peligro el orden oligárquico establecido. La incapacidad y la corrupción de los gobernantes de todos los poderes (ejecutivo, legislativo, judicial y militar) es una nota sustancial de sus regímenes. Nota que está presente en casi todos los países latinoamericanos.

4.- Hay entonces una polarización ideológica, política, religiosa, que no es más que reflejo de los intereses y objetivos de las partes, conflicto que fomenta modos efectivos de resolver una situación injusta, insostenible.

5.-Desde 1979 se aceleró en El Salvador, desgraciadamente, una espiral de violencia sobre la violencia originaria que se quería acabar. Esta violencia originaria era la injusticia estructural, la cual se mantiene así, “naturalmente violenta”, o violentamente natural a través de estructuras económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas, mediáticas, etc., a la mayor parte de la población, en situaciones consideradas violatorias de sus derechos fundamentales. A esta violencia primera responde el pueblo organizado, ese sector del pueblo que ha logrado primero liberarse de la ataduras del miedo y la ignorancia, y que ha puesto su fe y esperanza no en modelos teóricos, ni siquiera en la fe en el Dios de los Pobres, sino simplemente en lograr tortillas y frijoles, un trabajo y sueldo mejor, un trato justo, respetuoso, una educación para sus hijos, una sociedad igualitaria.

No era pues un objetivo teórico, ni idílico, sino uno muy concreto: Vida.

6.- Si la violencia económica, ideológica, política ya era insufrible, la militarización la acentúa y fue uno de los impedimentos para sentar a las partes e iniciar procesos de conciliación. Ellacuría y demás sacerdotes jesuitas, desde 1979 propusieron el camino de la negociación, de modo que el ejercicio filosófico estaba en función esclarecer las causas de la situación, y de crear formas nuevas de praxis social, que llevara a la regulación de las instituciones en pro de la justicia y el desarrollo igualitario. Los militares en esencia no son guardianes de la paz sino amantes de la guerra. El militarismo impide la democratización del país. El excesivo peso vigente e histórico del cuerpo militar hace que se convierta, (de por sí violento, poco capacitado y corrupto), en pieza clave de la historia y estructura nacional. El llamado cuerpo militar, no era tal, sino realmente solo un parásito del verdadero cuerpo social, que devoraba recursos presupuestarios más necesarios para otros campos sociales como la educación o la salud; ejercieron un vergonzoso papel en el que cínica, hipócrita y cobardemente, amparados en la eficiencia de sus armas, desequilibraron el peso político de la voluntad popular.

7.-Esta situación de desequilibrio social dejó a El Salvador sin capacidad de auto determinarse, de defender su soberanía ni a su pueblo de los embates de los poderes políticos, ideológicos y especialmente económicos de los Estados Unidos. La voluntad popular quedó expropiada por quienes hicieron alianza con el poder militar y por quienes sostuvieron ese aparato económico-militar. Aparato que se derrumbaría sin tal sostén de las familias oligárquicas y el gobierno de los Estados Unidos.

A todo esto se suma el drama de miles de seres humanos, testigos de masacres, víctimas de levantamientos y asesinatos, y un innumerable rosario de sufrimientos que fue encubierto (aun hasta ahora), con las apariencias de la democracia formal, desmentida por la realidad, realidad que he intentado presentar a lo largo del presente capítulo, realidad que exige una palabra, un logos, un balbuceo, no solo de la política, o de las armas, sino también de la filosofía.

8.-Ya que esta lógica de violencia debe atacarse de raíz, ¡que la provocó!, hay que atacarla desde esa raíz profunda que viene no solo de siglos, sino desde los altos mandos económico-militares. Violencia cuyo principio, como ya lo dije, es el modelo de desarrollo económico impuesto, la violenta-injusticia estructural-institucional, la cual, requiere un

acuerdo no solo para acabar con la violencia armada y terrorista, sino para lograr un consenso social y político que encamine a un desarrollo más justo e igualitario. Es cierto que se requiere de una enorme ayuda (ojo, no préstamos) internacional, se requiere así mismo una gran presión y vigilancia internacional para que se respete la voluntad nacional por encima del aparato militar, las imposiciones empresariales y las dictaduras de los partidos, especialmente Alianza Republicana Nacional (ARENA); se necesita una educación política para no enfrascarse en discusiones sin fin de simplismos ideológicos y emocionales que frenan las posibilidades de un sano pluralismo político o al menos, una apertura intelectual a las exigencias de la realidad.

9.-Ha de quedar claro que las soluciones económicas y políticas no han de venir de afuera ó ser impuestas. No ha darse tampoco por sentado que una solución capitalista o socialista vaya a ser lo adecuado para El Salvador. Habría que adaptarse a las peculiaridades de la cultura y construir otra historia: la nuestra.

CAPÍTULO 2

LA PALABRA DEL FILÓSOFO

1.-Introduccion.

En el presente capítulo reflexionaremos sobre la palabra del filósofo Ignacio Ellacuría. Veremos si el filósofo y la filosofía tiene algo que decir ante esta realidad de sufrimiento de millones de hombres y mujeres salvadoreños particular y genéricamente, de muchos millones más en toda América Latina; realidad que los números y cuadros del capítulo anterior nos demuestran, para que no se piense, que se hacen conclusiones subjetivas o juicios superficiales; como, por ejemplo: la marginación fuese voluntaria, si la pobreza fuese producto de la misma inacción y pereza de sus habitantes; y el discurso filosófico de ello derivado fuese meramente un ejercicio teórico voluntarista.

Nuestra labor es filosofar desde y para Centroamérica ante esta situación de emergencia humanitaria, de extrema pobreza que provoca tanto sufrimiento y obliga a preguntarnos ¿Puede el filósofo decir una palabra? ¿Puede la filosofía ofrecer un *logos* y una *praxis*? ¿Puede emerger una filosofía desde esas circunstancias humanas tan deplorables? ¿Se puede producir una filosofía específica desde la realidad centroamericana? ¿Se puede filosofar desde la indigencia?⁵⁴ ¿Para qué y para quiénes serviría la filosofía ante tanta necesidad material?, a estos pueblos ¿le es necesaria la filosofía?

Una reflexión filosófica desde este contexto de miseria tendría características muy propias. Y no pierdo mi tiempo ni espacio en este trabajo de investigación a la aseveración: si la reflexión metodológicamente filosófica, hecha desde Chalatenango, Morazán o Zacamil es o no filosofía.

La filosofía que ha surgido desde esta realidad histórica concreta, esencialmente busca no solo explicaciones teóricas, que son frecuentes en congresos, cumbres y conferencias eruditas de políticos, economistas, historiadores, filósofos, etc. Sino más bien, ha de ser un compromiso por el mejoramiento de las condiciones humanas tangibles, por la liberación de esas opresiones. Esta filosofía y sus creadores han hecho pues opción por los empobrecidos, desde sus luchas, desde sus vidas y muertes, desde sus utopías y búsqueda de liberaciones.

⁵⁴ Cfr. SCANNONE, Juan Carlos y REMOLINA, Gerardo, y otros. “*Filosofar en situación de indigencia*”, publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.

2.-De la historia, a la filosofía de la historia

Brevemente vamos a situar nuestro tema en el marco del horizonte de la historia y de la filosofía de la historia, hasta llegar a la propuesta del reconocimiento de que es la realidad histórica el objeto de nuestra filosofía.

En el capítulo anterior, he expuesto lo que puede considerarse una historia. La historia de un pueblo empobrecido por el dominio de una pequeña oligarquía aliada a otro Estado, que se precia de imperial dominante, disminuido en muchos aspectos por las estructuras económicas-políticas y que históricamente ha sufrido distintas calamidades como: invasiones extranjeras, regímenes dictatoriales, explotación de sus tierras y habitantes, así como terremotos como el de 1986. Tal historia está entrelazada de miles y millones de historias personales, dramáticas, espantosas, fracasadas, injustas, crueles, fatales; pero también, historias de conciencias de luchas, de decisiones, de trabajos, de esperanzas, de ilusiones, de luz, de persistencia, de paz, y a pesar de todo, de alegría y de vida. Historias difícilmente contadas de aquello vivido en aquellos años de 1979 a 1989, en las montañas de Morazán, en las colonias de San Salvador, o en los planos de Aguilares, allá en El Salvador.

Narraciones que escuche aquellas tardes y noches, sobre aquellos momentos duros de la guerra civil, de aviones y bombas, de soldados e insultos, de mirar impotentes el asesinato de sus seres queridos, momentos de hambre, de miedo, de tantas cosas más que no se pueden decir, y muchas más que no se pueden creer; así como la realidad de las recurrentes crisis de Estado y los reajustes del capitalismo, todas ellas, historias cotidianas. Ahí donde otra vez el recuerdo vence la entereza de carácter de esta gente, y el llanto, la tristeza e impotencia manifiesta como profunda experiencia humana, donde cada uno quiere ser escuchado, cada uno cuenta su historia, y es cada una de sus experiencias de vida, un momento subjetivo de esa inmensa realidad histórica inscrita en el capítulo anterior. ¿Cuántas veces se puede contar una historia? ¿Se puede construir la historia en general con retazos contados de las historias personales o comunitarias? ¿Qué es la historia? ¿Se puede filosofar sobre la historia? ¿Sobre esta historia? O aquella historia de un comunidad humana.

Se escucha en las barricadas de estos pueblos aún, la trova cubana; en especial, de Silvio Rodríguez, con su canción: Playa Girón.

“Compañeros de historia,
tomando en cuenta lo implacable que debe ser la verdad
quisiera preguntar,
--me urge tanto--,
¿qué debiera decir?
¿qué fronteras debo respetar?,
si alguien roba comida y después da la vida ¿qué hacer?
¿hasta dónde debemos practicar las verdades?
¿hasta donde sabemos?
que escriban pues la historia
su historia
los hombres del Playa Girón”⁵⁵

Silvio Rodríguez

A partir de estos cuestionamientos hechos desde la letra del “Playa Girón” de Silvio Rodríguez, intento leer la historia desde ellos, desde las víctimas, y con ellos revertirla (en el sentido ellacuriano⁵⁶), para analizar y comprender los problemas históricos, en el esfuerzo común de que a esta historia se puede cambiar su rumbo, de reinterpretarla desde sus causas últimas, sus motivos, sus razones, que siempre serán consecuencia de acciones humanas, acciones desde una lógica, desde una política y una económica. Esto soñaba Ignacio Ellacuría, “*Revertir la historia desde las víctimas*”⁵⁷ Porque este ha de ser uno de los objetivos de vida, no solo académico, sino de toda ella, de cualquier ser humano con un

⁵⁵ RODRIGUEZ, Silvio. *Playa Girón*. Canción de la Trova Cubana, 1969. Esta canción tiene doble significado, por un lado está dedicada a los pescadores del barco con este nombre en el que el autor trabajó de 1969 a 1970, y por otro lado, Playa Girón es el último punto donde los cubanos derrotaron la invasión de 1500 exiliados cubanos patrocinados por el gobierno de Estados Unidos por las fuerzas de Fidel Castro, construyendo ellos su propia realidad histórica, y no asumiendo la impuesta por el imperialismo neocolonial.

⁵⁶ Revertir en el sentido Ellacuriano ha de entenderse más ampliamente. Es un trabajo que resemantiza la palabra y la praxis. Revertir es volver una cosa al estado en que estuvo antes, ¿antes, cuando?, antes de que el sistema capitalista instituyera y naturalizara la injusta apropiación de las riquezas producida por los trabajadores. Ahora bien, si entendemos la historia como la compilación de hechos y sucesos de la gesta humana, entonces es pretérito, y lo que se puede hacer, de manera muy crítica, de tiempo en tiempo, es reinterpretar tales gestas, o sea, como ya decía Walter Benjamín, y buena parte de la tradición semítica de la primera mitad del siglo XX, “desde el reverso de la historia”. Revertir es por una parte, hacerles justicia a las víctimas del pasado, y por otra, considero la más importante, es construir una nueva historia, un nuevo rumbo, una historia propia, más justa, más igualitaria, más humana.

⁵⁷ ELLACURIA, Ignacio. “El desafío de las mayorías populares”, de *Escritos universitarios*, UCA editores, San Salvador, El Salvador, 1999, p. 301.

mínimo de sensibilidad ante la injusticia; esto es, leerla desde categorías filosóficas, hacer filosofía con ellos y desde ellos, como práctica del *ethos* para buscar caminos y darle sentido a los días y trabajos, para seguir luchando, para seguir viviendo.

Se le ha llamado historia, en sentido amplio, a todo acontecer significativo de la vida humana. De esta manera se habla de historia de la naturaleza, historia del tiempo, historia de las ideas, etc. Pero la acepción estricta y rigurosa del vocablo historia designa el acontecer humano que tiene sus raíces en su libre autodeterminación y decisión⁵⁸ como un acto de libertad. La historia es pues el modo de ser humano, pues todo cuanto hace, lo hace como ente histórico. Por ser esencial al hombre, por cuanto a su origen y desenvolvimiento temporal la historia siempre se ha revestido de una gran importancia para la filosofía, porque constituye el modo expresivo de los modos de ser humano. como lo es también por su conceptualización en la teoría sobre ella. ¿Qué se entiende por historia?

Para los griegos la historia era aquel conocimiento logrado por una serie de investigaciones, y no era solo un conocimiento que se transmitía tradicionalmente de eras antiquísimas a través del mito, que es una representación racional y de sentido, a través de símbolos, como formas expresivas. La historia es pues investigación, indagación, interrogatorio de un testigo ocular de los hechos o de los documentos que estuvieran fundamentados en testimonios.

Ιστορ, era un testigo y/o árbitro que actuaba como juez y aclaraba lo que había ocurrido. *Ιστορεω*, es el verbo que significa investigar, indagar, por lo que semánticamente significa indagación, y ha pasado el término a la mayoría de las lenguas occidentales a partir del latín *historiae*.

Los romanos entendían la historia más o menos como los griegos, como demuestra Tácito, quien utilizó el término latino, *historiae* cuando hablaba de hechos que llegaron al autor por observación propia, y en cambio aquellos que son anteriores a él y que no haya podido observar personalmente le llamaban anales o crónicas, por lo que representaba la narración de un hecho del pasado no atestiguado.

En el Renacimiento se establecen las bases para elaborar un tipo homogéneo de literatura del pasado que se le puede llamar *historia*. En esa época es cuando la historia se abre a los

⁵⁸ Cfr. BRUGGER, Walter. *Diccionario de filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1978, p. 461.

sucesos pretéritos y surge el germen de la historia científica y filosófica, así como el desarrollo de una crítica de la historia --sobre todo en el s. XVIII--, donde se entenderá la historia de dos formas:

- a.- Por un lado los acontecimientos mismos, hechos por el hombre (*res gestae*); y
- b.- Por otro, el reconocimiento mental de estos hechos, *cognitio* (res memoria).

De manera que no sólo existe la realidad de los sucesos, sino el conocimiento o estudio de dicha realidad (humana). En ambos casos, es el ser humano el que tiene un ejercicio central, tanto como actor y autor, como de la interpretación (hermenéutico) de los acontecimientos en sí y de su memoria, dupla que implica una práctica de interpretación y reconstrucción de la memoria y el olvido en su acontecer temporal. Es decir, la historia se convirtió en disciplina de estudio, planteando dos problemas a la filosofía:

- 1.- La *res gestae* genera problemas de tipo ontológico, que será el objeto de estudio de la filosofía de la historia, que se refiere a la realidad histórica, metafísica de la historia y el *factum* humano.
- 2.- La *res cognitio* serán de tipo epistemológico, planteados por la historia en cuanto a un modo de ciencia: la historiografía (*res memoria*). Un ejemplo sería, el aclarar si la historia es un conocimiento inmediato o no y si el conocimiento histórico es ideográfico, centrado en descripción y comprensión de lo particular o casuístico, como las leyes de la naturaleza que afectan, de algún modo, a la historia; se crearon categorías históricas y se planteó qué tipo de verdad es la verdad del conocimiento histórico.

El ser humano es un estarse haciendo constantemente a sí mismo, construye sus propias condiciones de vida y por tanto, su propia vida, y desde el punto de vista del inciso *a*, construye su historia; de tal manera que, una de sus obras: la filosofía, como toda obra humana, tiene carácter histórico. Quiere decir, que está determinada espacio-temporalmente, está situada y esto plantea problemas concretos que le presenta la sociedad en la que vive, e intenta ofrecer respuestas con carácter universal. La historia tiene pues un carácter filosófico, entre cuyas tareas está esclarecer su sentido, --si es que lo tiene--. La filosofía de la historia ha de ir tan intrínsecamente unida a la *res gestae* como a la propia reflexión y pensamiento del historiador, que tiene una determinada perspectiva filosófica y que siempre está actuando en su obra, como autor e intérprete. Por esta razón

hay una gran variedad de historiadores: historiadores idealistas y materialistas, hegelianos y marxistas, positivistas y hermenéuticos, y en las últimas décadas, historiadores y filósofos que declaran el fin de la historia, y un largo etc.

Comprendemos que el término “Filosofía de la historia”, aunque no filosóficamente conciente, empezó a generarse, si queremos rastrearlo, desde Filón de Alejandría (15 aC-45 dC) que hace descripciones en algunas obras sobre la historia como: *In Flaccum*⁵⁹, sobre la persecución en Alejandría de los judíos bajo el gobierno de Flaco, y *Quod omnis probus liber sit*⁶⁰, discusión sobre la libertad del ser humano en oposición al pensamiento estoico. Jean Bodin (1529-1596), intelectual francés del siglo XVI, escribió *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*⁶¹ en 1566. O el italiano, Giambattista Vico (1668-1744) que es reconocido como el creador de la filosofía de la historia, explicada en su obra *Scienza nuova*⁶², publicada en 1725. Voltaire (1694-1778) bajo el seudónimo de Abate Bazin, publica “*Filosofía de la historia*” en 1765.

La filosofía especulativa de la historia como razón vital, apareció en el siglo XVIII de la mano de muchos autores, pero sobre todo de Immanuel Kant (1724-1804), junto al idealismo alemán. En la cúspide de la modernidad está la figura de W. F. Hegel (1770-1831), que incluye a la “filosofía de la historia” en la Universidad de Berlín como disciplina; su importante obra “*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*”⁶³, (que es un ejercicio hermenéutico), trata de comprender desde la dialéctica, lo que ha sucedido en la historia, o lo que está a su alcance de tal historia; que al reflexionarla, está interpretándola, dándole su propio sentido de verdad, lo cual indica la dificultad de ser imparcial, y visualiza un proceso racional en la misma, por la racionalidad del Espíritu que la conduce y que se concretiza en el pueblo europeo, y más precisamente en el pueblo alemán, por el que se muestra y se hace presente. Ya haremos más adelante el análisis de su postura, al igual que la de Carlos Marx (1818-1883), que discrepan sobre la metafísica y

⁵⁹ Cfr. FILON DE ALEJANDRIA, *In Flaccum*, Obras completas. Jose Maria Triviño, 5 tomos, Editores, Acervo cultural, University of Texas, 1975.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ Cfr. BODIN, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, [1566](#)

⁶² Cfr. VICO, Giambattista. “*Scienza nuova*”,

⁶³ Cfr. HEGEL, Wilhem. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

la dialéctica de Hegel, aunque en ambos persisten en la idea de establecer esquemas preconcebidos a los hechos⁶⁴.

La filosofía crítica de la historia renuncia a significar el fin último del ser histórico y se limita al análisis crítico de los supuestos que subyacen en el trabajo de los historiadores, para descubrir las posibilidades de la realidad de una ciencia histórica y el alcance de tipo de conocimiento que ella nos ofrece. Esta rama (la ciencia de la historia), surge plenamente en la segunda mitad del s. XIX, a partir del rechazo a interpretaciones generales del idealismo de Hegel, gracias a las aportaciones de Von Ranke (1795-1886) quedándose en una narración empírica de los sucesos pasados, (pero aún sosteniendo que opera el espíritu en la historia) haciendo lo mismo sus seguidores de la escuela histórica alemana. Sus conclusiones influirán en el positivismo de Augusto Comte. (1798-1857), la corriente hermenéutica de J.G. Droysen (1808-1884) y Dilthey (1833-1911), continuando la escuela neokantiana de W. Windelband (1848-1915) y H. Rickert (1863) hasta M. Heidegger (1889-1976).

Forma parte de esta filosofía crítica, la Escuela de Frankfurt y la corriente de la filosofía analítica de la historia. También se deben tomar en cuenta a otros filósofos que ofrecen elementos propios de la historia en general, como F. Nietzsche (1844-1900), Walter Benjamin (1892-1940), L. Althusser (1918-1990), G. Deleuze (1925-1995), M. Foucault (1926-1984), etc.

En España, también algunos filósofos reflexionan sobre la historia como José Ortega y Gasset (1883-1955), en algunas de sus obras como: *Historia como sistema* en 1941 y *Una interpretación de la historia universal*, *En torno a Toynbee* en 1948 y Xavier Zubiri (1898-1983), con *Naturaleza, Historia, Dios*, en 1944, y *Sobre la esencia*, en 1962, cuya filosofía es de gran originalidad, destacando una nueva idea de inteligencia y de realidad; de este autor hablaremos más tarde y que fue maestro Ignacio Ellacuría, de quien nos ocupamos en la presente tesis, así como en América Latina y el Caribe encontramos a Arturo Andrés Roig, Juan Bautista Alberdi, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, y un largo etcétera.

3.-De la filosofía de la historia a la filosofía de la realidad.

⁶⁴ Los hechos y los sucesos tiene un sentido teleológico, una finalidad, ¿Quién lo da? en Hegel dirigidos por el Espíritu hacia su perfeccionamiento, en Marx, es la materia misma, que en el hombre toma conciencia.

3.1.- Filosofar desde y para Centroamérica

La tradición “educativa” nos ha hecho creer (eso, creer, porque es una creencia) que el origen de la filosofía (toda la filosofía) fue en Grecia, y que esa filosofía había nacido del encantamiento de nuestra mirada y nuestra mente ante la *fhysis*; del asombro de las maravillas del mundo, del cosmos y de su eterno e imparable devenir. Que había nacido la filosofía de la curiosidad por el saber de las cosas y sus porqués.

Mas nosotros, desde nuestro lugar social e histórico que es Nuestra América, no podemos distraernos en esas maravillas, que ciertamente tampoco negamos que lo sean; sin embargo, nos asombran otras realidades. Para nosotros el origen de la filosofía no fue así. Ese es un mito griego, excluyente e insolidario. La realidad no mítica latinoamericana nos muestra que la filosofía ha nacido del cuestionar el sufrimiento de la vida, del espectáculo de la necesidad, de aquella serie de enfrentamientos, tanto personales como colectivos, que los hombres y mujeres han tenido a lo largo de los siglos con esta realidad (la mayoría de las veces real e ideológicamente impuesta). Esta filosofía nació de la reflexión de los cuestionamientos que impone el dolor, la soledad, el esfuerzo estéril, los fracasos, los saqueos y las muertes consideradas injustas por prematuras o violentas, como fenómenos históricos que acontecen y deberán ser analizados, criticados y redefinidos conceptualmente.

En este génesis filosófico teníamos que pensar individual y colectivamente para encontrar soluciones a los problemas de la vida devaluada y disminuida por las necesidades básicas no satisfechas; no es una filosofía sin intencionalidad ética explícita, aun de tópicos abstractos e idealísticos, interesantes académicamente, pero ineficaces para comprender y explicar la realidad material concreta.

De ese pensamiento, de ese esfuerzo, surgieron las filosofías de la marginalidad y de la liberación, que se opusieron a los planteamientos de las filosofías dominantes, imperiales y colonialistas. Muchas, todas ellas, válidas porque tenían derecho de existir. De ese pensamiento partieron también los caminos espirituales, religiosos y a lo largo de tales caminos: los seres humanos que en tales caminos han nacido, se han separado y se han encontrados, en prácticas solidarias, dando como resultado un humano más maduro por

incluyente, y porque ha sabido aprender de la vida, y más aun, aprender del sufrimiento, resistiéndose a concebir la histórica como una tragedia. Un humano que no se entrega al pesimismo sino que asume con coraje su situación y continúa creciendo, liberándose a través de una práctica de conciencia y compromiso ético responsable. Todo esto hace surgir una filosofía desde la liberación, en la liberación y para la liberación, en la cual ciertamente, es importante el saber, pero más lo es la capacidad de aprender, pero un aprender a vivir, a con-vivir, a ser con los otros.

Entonces, ¿filosofía para qué? Eso se preguntaba nuestro personaje, Ignacio Ellacuría ante ese universo humano lleno de necesidades y tan escaso de recursos y de voluntades para remediarlas.

3.1.1. Ignacio Ellacuría Beascochea.

¿Quién era Ignacio Ellacuría? ¿Cómo evolucionó su pensamiento y opción de vida? Vamos a conocer en estos párrafos un poco de su vida y obra. Desde mi consideración, la recuperación de este pensador contemporáneo es una necesidad por los aportes, no sólo a la filosofía, sino al humanismo en pro de dar pistas de solución a la situación material e histórica centroamericana. Hacen falta más trabajos de investigación para desentrañar más ampliamente su pensamiento filosófico, teológico, político y social. Nuestras fuentes siguen ahí, tanto en el archivo personal de Ellacuría, que se encuentra en el Centro Monseñor Romero en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador, como en los testimonios de muchas personas que lo conocieron y/o que trabajaron con él. Prueba y testimonio del cariño que le tenían sus compañeros jesuitas (algunos de ellos también fueron asesinados) entre los que se cuenta a Jon de Cortina quien propuso a una comunidad del municipio de Guarjila el nombre de Ignacio Ellacuría, la cual visite en febrero del 2012. Ellacuría nació en Portugalete, España, el 9 de Noviembre de 1930. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1947, sus años de formación abarcan hasta 1966. Según Ricardo Falla, “el método de formación que él siguió para sí mismo fue pegarse a los que él consideraba como grandes hombres. Un hombre grande que no era quien tenía gran capacidad intelectual, sino aquel que conocía y enseñaba las cosas de una forma integrada,

convencida, no abstracta, sino innovadora, no atada a reglas”⁶⁵; algunos momentos claves de su vida fueron:

- a) En España y El Salvador, camina junto a Miguel Elizondo, maestro de novicios, en Quito, Ecuador con Ángel Martínez y Aurelio Espinoza que le dejaron honda huella. En Innsbruck, Austria se encuentra con un ambiente agitado por los vientos eclesiales preconciarios, donde según él, Karl Rahner era el único por lo cual valía la pena estar en este país. Es ahí cuando se enfrenta, por primera vez, con las duras estructuras eclesísticas hasta el punto de ser casi expulsado. En Madrid encuentra en 1961 a Xavier Zubiri.

Ellacuría manifestaba una mente abierta, no encerrada en dogmas y abstracciones. No desprecia los contenidos pero le daba más importancia a las personas, valorándolas como el elemento esencial de la formación y no solo en las ideas.

- b) Un segundo periodo corre de 1967 a 1975, donde participa en la innovación interior de la Compañía de Jesús en Centroamérica y de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en San Salvador. Participa en la evaluación y reprogramación de esta vice-provincia centroamericana jesuita. En 1967 empieza en la UCA cursos para agentes de pastoral, de donde surgió posteriormente el Centro de Reflexión Teológica (CRT). En 1971 fue nombrado Delegado de Formación. En 1975 deja ambos cargos y se dedica a trabajar por influir, estructuralmente, en la sociedad Centroamérica desde la Universidad, donde fue nombrado miembro de la Junta de Directores. Y aunque la Universidad Centroamericana había sido fundada con el objetivo de hacerle contrapeso a la instrucción marxista que ofrecía la Universidad Nacional de El Salvador, con Ellacuría en la UCA, entra la orientación de la Teología de la Liberación, concibiendo a la universidad como conciencia crítica del país, y no una mera institución que redujera su trabajo a fomentar el desarrollo empresarial-neoliberal, sino mas bien, que propusiera una liberación integral del pueblo salvadoreño.

⁶⁵ Cfr. FALLA, Ricardo. “Subiendo a Jerusalén”, en Ignacio Ellacuría, “*Aquella libertad esclarecida*”, Jon Sobrino y Rolando Alvarado, editores. Editorial Sal Terrae, Santander, 1999, p. 27.

En este tiempo, reestructura y afianza la revista “*Estudios Centroamericanos*” (ECA), convirtiéndola en el principal y más constante órgano de difusión del pensamiento crítico de la Universidad y de la cátedra por él fundada de *Realidad Nacional*. En 1975 se nacionaliza salvadoreño.

- c) Un tercer momento de su vida es a partir de 1976, hasta su asesinato en 1989. En 1976 Ellacuría entra en conflicto con el gobierno salvadoreño al dar éste marcha atrás a la reforma agraria prometida y ya empezada, publicando un artículo en ECA, llamado “*A sus órdenes mi capital*”. Después de esto, el grupo paramilitar “*Unión Guerrera Blanca*” colocó 5 bombas a la UCA. En 1976 sale Ellacuría del país a colaborar con Xavier Zubiri en España, sin saber que iniciaba una época de terror para el pueblo salvadoreño. En marzo de 1977 en un camino de terracería del poblado de El Paisnal, asesinan a su compañero jesuita, el padre Rutilio Grande. En 1979 fue nombrado Rector de la Universidad Centroamericana. En marzo de 1980 fue asesinado Monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador.

Ante la prolongación de la guerra civil, el costo de miles de vidas y la destrucción del país, Ellacuría propuso una tercera vía, que consistía en una fuerza social que podría sacar del empate al FMLN-FDR (Farabundo Martí de Liberación Nacional—Frente Democrático Revolucionario) y el ejército gubernamental. Muchos la malinterpretaron como un tercerismo, que negaba, por un lado, la necesidad revolucionaria, o que era solo un reformismo capitalista. Sin embargo, Ellacuría no negaba que la causa fundamental del conflicto estuviera asentada en la injusticia estructural, y por lo que era indispensable acabar con el esquema de explotación y opresión, para superar la lucha de clases violenta.

No olvidemos que Ellacuría fue un sacerdote católico que perteneció a la congregación de la “Compañía de Jesús”, llamados comúnmente “Jesuitas”, por lo cual, su formación fue dentro del humanismo cristiano (filosofía y teología) tradicional, mayoritariamente preconiliar y escolástica. Sin embargo, las formas educativas heterodoxas de sus primeros formadores como el ya mencionado padre Miguel Elizondo fueron determinantes en su

carácter y en el cultivo de su inteligencia. Elizondo mostró a sus discípulos la libertad de espíritu, encaminándolo a liberarse de cuestiones circunstanciales como costumbres, devociones y reglas, y les exigió a sus alumnos la confrontación de sus vocaciones con lo fundamental que era Jesucristo, los *Ejercicios de Ignacio de Loyola* y las *Constituciones* de la Congregación.

¿Cuáles eran las preocupaciones filosóficas en su etapa de formación? de 1955 a 1967, ¿Cuál era su proyecto? ¿Cómo llegó a tomar las posturas filosóficas, políticas y teológicas en los últimos 20 años de su vida? Posturas por las que se dio a conocer mundialmente, y que están en su mayoría plasmadas en sus obras entre las que destacan: *Escritos Políticos, 20 años de historia en El Salvador, 1969-1989; Escritos filosóficos, Escritos teológicos* y especial mención, para nuestra investigación, con su muy destacada obra: *Filosofía de la realidad histórica*.

Desde la perspectiva del S.J. Roberto Valdés, el centro de sus preocupaciones filosóficas era poner bases para una nueva filosofía cristiana, capaz de dialogar con la modernidad como cuerpo conceptual del mundo moderno y ofrecer lo que dé propio tiene el cristianismo⁶⁶. No es nuestra intención entrar en la polémica de si es posible o no tal filosofía cristiana. Esta perspectiva no es compartida por Héctor Samour como lo explica en su obra *Voluntad de liberación*⁶⁷. Por su parte, Jorge Alvarado y Rolando Alvarado también tienen sus hipótesis sobre el desarrollo del pensamiento ellacuriano, el primero en su obra *Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría*⁶⁸ y el segundo en *De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación*⁶⁹. Finalmente Antonio González ofreció su horizonte del proceso ellacuriano sobre su filosofía en *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*⁷⁰. No vamos a entrar en los detalles de sus visiones, porque no es el objeto de esta investigación, sin embargo, una de las dificultades para periodizar, caracterizar e interpretar

⁶⁶ Cfr. VALDÉS, Valle Roberto. S.J. “La filosofía inicial” en *Ignacio Ellacuría, Aquella verdad esclarecida*, Jon Sobrino, S.J. y Roberto Alvarado (editores), Editorial, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 54.

⁶⁷ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación, El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, editores UCA, San Salvador, 2002

⁶⁸ Cfr. ALVARADO, Jorge. “Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría”, en varios, *Voluntad de vida*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1993, pp. 138 y ss.

⁶⁹ Cfr. ALVARADO, Rolando. “De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación”, en varios, *Voluntad de arraigo*, Seminario Zubiri-Ellacuría, Managua, 1994, pp. 13-38.

⁷⁰ Cfr. GONZALEZ, Antonio. “Aproximación a la obra de Ignacio Ellacuría”, *Revista Estudios centroamericanos* (ECA), 505-506, p. 980.; y “Prologo” en Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador; UCA editores, 1990, p. 10.

la evolución del pensamiento ellacuriano que en años atrás, no se conocían muchos de sus escritos filosóficos explícitos inéditos, de cursos que impartió Ellacuría, o separarlos de contenidos teológicos o estrictamente universitarios, y que después de los estudios de su archivo personal no se puede establecer con certeza textos filosóficos de cada una de las etapas cronológicas de su pensamiento, y se quiera tomar como único criterio la fecha de redacción o de publicación de sus escritos. A partir del encuentro con Zubiri, el pensamiento de Ellacuría tiene una continuidad dialéctica, el cual no se entendería mejor si no retomamos el contexto social e histórico al que quiere dar respuesta. Por estas razones, considero que la visión de Héctor Samour es más amplia y flexible, profunda y sugerente, sin que esto signifique que sea la última ni la mejor.

Siguiendo a este autor acordamos que Ellacuría tiene un punto de partida naturalista en una primera etapa que va de 1954 a 1962, pues viene de una formación escolástica preconiliar, *neo-tomista*, que buscaba renovar el pensamiento tradicional católico, dándole un tratamiento menos abstracto-intelectualista y con proyección desde y en la vida de los pueblos, con un compromiso ético con los hombres y mujeres de su tiempo, lo que en 1965, el Concilio Vaticano II proclamaría de impresionante manera en la Constitución Pastoral “*Gaudium et spes*”: *Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo...*⁷¹. Es pues la visión de una filosofía abierta que expresa ese compromiso vital y existencial del filósofo con la verdad histórica, una verdad histórica que no contemplan los hombres contemporáneos sino que la sufren por las atrocidades de las guerras europeas y sus consecuencias: el hambre, la destrucción, la eliminación en masa de millones de seres humanos.

Según Ignacio Ellacuría, la filosofía enseñada en los seminarios católicos y en las universidades europeas le parece demasiado especulativa y dogmática, que dice poco acerca de la realidad, de los problemas con los que se enfrentan las personas en su realización cotidiana o al menos en su sobrevivencia. Ellacuría ve con simpatía lo que considera lo bueno y justo de los descubrimientos de las ciencias, las interrogantes de la Europa de la posguerra, las filosofías de neokantianos, Jaspers, Heidegger, los existencialistas Sartre, Bergson y Blondel, los vitalistas como Ortega y Gasset, aunque desconfía de las bases metafísicas en las que están fundadas sus filosofías.

⁷¹ Concilio Vaticano II. Documentos. Constitución pastoral, *Gaudium et Spes* 1. 1965.

Ellacuría pretende elaborar una filosofía que ofrezca algo a los hombres y mujeres del siglo XX, ¡Poca pretensión! Una especie de síntesis entre la antigüedad y el modernismo al que tanto temía y atacaba la conservadora jerarquía de la Iglesia Católica. Intenta sacar provecho de los aportes del pensamiento contemporáneo produciendo una filosofía de su tiempo, para las mujeres y los hombres de su tiempo y que, a la vez, trascendiera este tiempo. Que obtenga su fuerza en la profundización del conocimiento de la realidad y alimentada por lo mejor de la tradición filosófica de todas las épocas y de todos los lugares. Esto lo expresa de la siguiente manera en un texto escrito en 1958:

No es buena en filosofía la posición de quienes solamente se dedican a la repetición crítica y personal de lo hallado por otros, a la defensa y a la dialéctica destrucción de lo que aparentemente no coincide con lo nuestro, ya que así nos quedamos sin filosofía viva y sin filosofía actual, es decir, sin filosofía.⁷²

Ellacuría tenía 6 años cuando estalló la guerra civil española, la vanguardia del fascismo europeo. Portugalete fue bombardeado en junio de 1937 por la aviación alemana, de manera que hizo una profunda marca emocional a su personalidad, derivada de la experiencia de sirenas, refugios llenos de gente llorando y heridas, todos queriendo huir de Bilbao en barcos, la separación de amigos y familiares, de los que a muchos jamás volvió a ver. La posguerra fue peor, el pueblo Vasco fue castigado por Franco por su apoyo a la *falange*, a la resistencia republicana. De aquí que puede entenderse un poco a Ellacuría, siendo de familia socialmente de clase media alta, haya optado por los que sufren, haya optado por una vida de servicio a los demás, porque así lo vio en esos primeros 17 años en Portugalete, edad en que ingresa a la Compañía de Jesús, y es enviado a estudiar el bachillerato a Navarra, región netamente franquista.

Debemos considerar que su tiempo era muy distinto al nuestro. Era Europa no América Latina y menos Centroamérica; era una Iglesia sumida en otro tipo de crisis, cerrada y obtusa, apenas se estaba planeando (1958) el Concilio Vaticano II, y el movimiento neo

⁷² ELLACURIA, Ignacio. “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna”. En *Escritos filosóficos*, tomo I, editores UCA, San Salvador, 1996, p. 232.

tomista de los años cincuenta era una postura avanzada para su época. Entre 1955 a 1958, Ellacuría se consideraba en esos años un escolástico, pero un escolástico abierto (dialéctico, analítico y crítico), se desempeñaba como profesor en el seminario diocesano de San José de la Montaña, en Santa Tecla, El Salvador. De 1959 a 1962, vivió en Innsbruck, Austria. En ese año regresa a España donde estudia el doctorado en filosofía hasta 1967, donde vivió de cerca la revolución cultural que presagiaba el famoso 1968, y la resistencia al franquismo.

¿Con quien quería dialogar Ellacuría? ¿Qué pensamiento quería cristianizar? Ignacio Ellacuría quería entrar en dialogo con todas estas corrientes, pero, especialmente, con José Ortega y Gasset, pues consideraba muy atractiva su reflexión filosófica e intentaba rescatar aquello que consideraba lo esencial de su pensamiento y ensayar una síntesis entre el tomismo y el vitalismo, encontrándolos cercanos en algunos planteamientos. Uno de los aspectos que le llamaba la atención de ese vitalismo era la visión dinámica de la realidad, que contrastaba con el esencialismo inmóvil de Aristóteles y Tomas de Aquino enseñado, acriticamente, por la ortodoxia católica. ¿Por qué le atrae el vitalismo? Porque considera que el tomismo es incapaz de explicarle los problemas del contacto con la realidad humana tal cual es. Porque Ortega siente que en las formulas clásicas se le escapa lo existente, y se difumina el problema particular, personal; de esa distancia artificial y dogmatica entre la naturaleza universal y univoca para todos, y la realidad concreta diferenciadora, y mas intensamente, la realidad humana en su peculiar y próximo vivir.⁷³ De manera que el conocimiento se adquiere con todas las capacidades humanas, y no solamente por la razón, se adquiere de la vida común y concreta, en la relación persona-comunidad.

Distinto a la concepción de la vida de K. Krause, para quien “el mundo es un organismo vivo, penetrado de pensamiento y voluntad”⁷⁴, sino que primero hay una irrupción de la vida, y luego su evolución, hasta alcanzar la estructura que contiene al ser humano, que por ende, tiene determinaciones biológicas. El krausismo tuvo mucha influencia en España hasta iniciada la guerra civil en 1936.

⁷³ ELLACURIA, Ignacio “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna”, de *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1996, pp. 246-247.

⁷⁴ KRAUSE, Karl. *Verdades básicas de la ciencia, tanto en su relación con la vida*, Gotinga, 1829, pp. 561-586)

3.2. Hegel y Marx.

Nuestro filósofo dialoga con dos grandes pensadores que cubrieron gran parte del siglo XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Karl Marx, sobre aquello que ambos entienden tanto del “objeto de la filosofía” como por “realidad”; además, de la introducción de la historia también presente en Dilthey, y Ortega y Gasset, como tema filosófico. Ambos concuerdan que el objeto de la filosofía es uno solo por razón de que la realidad toda forma una unidad y que la filosofía es la conceptualización racional y totalizante de esa unidad (la realidad), la que es, en sí misma, una unidad real y no puramente un concepto o un constructo. Simplemente ahí está.

En ambos casos, la realidad es un todo sistemático, dinámico y verdadero (no solo apariencial) de todas y cada una de las cosas, que, en definitiva, no son sino momentos procesuales de un todo en pleno dinamismo, donde la apariencia es parte de la realidad de las cosas, pero no es verdaderamente lo suyo más real.

Hegel llevó esta interpretación del todo de la realidad unificada idealmente a el Absoluto, que está presente en todas las cosas, pero esta unificación total es ideal, porque lo más real de la realidad está conceptualizado como ideal y no porque la unidad sea realmente “conceptual”. Marx en cambio hará de la realidad (reduciéndola para el marxismo clásico a la mera realidad económica, que en los últimos años está siendo superada, al hacer nuevas lecturas de los escritos directos de Marx) una sola realidad real; esta realidad no podrá tocarse ni percibirse en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad. Entonces, hará de la producción y reproducción social (realidad económica) la última instancia de toda la realidad social e histórica; toda la realidad, la natural y la histórica es una sola realidad, que deviene de la base material de la estructura social, en la que las diversas formas de explotación constituyen el fenómeno que asume la reproducción final, por tanto, obviamente, se trata de una realidad (incluida la económica) en permanente cambio, que como vemos en Marx no es una realidad ideal, sino explotada y revolucionariamente viva y concreta.

Sin embargo en ambos filósofos, la realidad se capta y define solo como devenir, o sea, como unidad de contrarios, como elementos de un todo procesual, dialéctico. El movimiento es lo único permanente, el movimiento es el “momento”, que para Hegel es un

periodo de tiempo, ontológico, al que no le da mucha importancia. Para Marx en cambio el tiempo es la fuerza de una masa en movimiento, es la cuestión última a que se reduce la economía en la cual, el capital no se limita a ser una simple relación, sino que es un proceso manifestado en momentos históricos específicos y distintos. Por lo tanto, solo se puede aprehender la realidad cuando se supera su inmediatez estática y se le aprehende como lo que son las cosas, es decir, como cosas en movimiento⁷⁵.

En esta inmediatez lo que “aparece” es una unidad de contrarios unilateralmente aprehendida, entendida como la presencia inmediata de la cosa, que aunque ciertamente no se nos da en su realidad total, no por eso deja de “mostrar” parte de esa su realidad. Es entonces un momento objetivo del todo y, que debe ser incluido cuando se conceptúa. Es una presencia, que hemos de comprender que, es por sí misma limitada, y determinada por todo lo que ella misma es en su proceso y en su unidad total. Pero por esto mismo, esta cosa no es pura evanescencia e indefinición, pues caso contrario, estaríamos expuestos a “La insoportable levedad del ser”, como diría Milán Kundera.

Por otra parte, tampoco podemos quedarnos en el trato superficial de las cosas, en las apariencias de los procesos, como formalidades vacías, pues así se nos escaparía el todo de ella y nos dejaríamos capturar por su inmediatez, que es incompletud y pura manifestación, captada como ilusión. Concluimos que hay muchas cosas que no son sino el fenómeno de un proceso que realmente se desarrolla a través de sus apariencias.

Para Hegel el camino hacia la verdad de la realidad pasa por la negación⁷⁶. La negación es fuerza creativa porque crea su opuesto tanto lógicamente como prácticamente; no es principio de división sino de unidad, una unidad que quiere ser superada y por tanto, es dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad como totalidad, tanto de la identidad, como de la no-identidad. La identidad que resulta es superior porque engloba lo que cada cosa tiene a la vez de sí misma y lo que no es de sí misma. Cada cosa es realmente lo que es presente e inmediatamente. Pero también es realmente lo que todavía no es y puja por ser ante lo que está siendo como “momento” de su totalidad procesual. Ese “momento” que debe dejar de ser tal para que el todo de la cosa se vaya realizando procesualmente, para que el todo de la cosa vaya siendo.

⁷⁵ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “*El objeto de la filosofía*”, tomado de “*Filosofía de la realidad histórica*”, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 22.

⁷⁶ Ver apéndice 1.

El “momento”, un estar y pasar, un darse e irse, un emerger fijo, un instante (como una fotografía, algo pasivo, estático) en el proceso de realización de la cosa. Hegel lo explica justificando su estado fijo, donde el “momento” no es lo importante, sino el proceso completo del cambio, y el final del mismo; en cambio Marx trata de mover el “momento”, para justificar el cambio, como dialéctica, ya que por el “momento” la cosa es lo que es, y lo impulsa a superarse.

La reflexión de Ellacuría sobre las filosofías de Hegel y Marx le ayuda y llevará a esforzarse a comprender más profundamente lo que es la realidad; lo que aquí nos importa y no hemos de olvidarlo, es la realidad de la marginación, miseria y exclusión centroamericana, y no por y para la filosofía en sí misma, (ni para una pastoral eclesial basada en la Doctrina Social de la Iglesia, ya desfasada desde el comienzo del Concilio Vaticano II), sino para la solidaridad eficaz con el pueblo y personas necesitadas.

En estos dos momentos “contradictorios” se da paso a una unidad superior, que deja atrás la unidad antigua, subsumiendo los momentos contrarios en una unidad nueva, presente, en la que no se han eliminado sino conservado, llevándolos consigo, como parte del proceso histórico. No hay momento quieto o etapa final; el universo, la naturaleza, el mundo, no se puede detener, es imposible. La negación debe llevar al siguiente momento y ser negado también por el siguiente. La unidad nueva, superior, resultante de la contradicción contiene de formas distintas una nueva contradicción, otra manera de ser de aquella que llevó a superar la anterior realidad, conservándola de algún modo. Realidad actual que es de la realidad anterior conservada-transformada. Nos preguntamos entonces ¿tiene un inicio el movimiento? ¿Qué lo causa? ¿Es eterno?

Hegel y Marx consideran que el movimiento no viene de cada cosa, si tal cosa es considerada aislada y en sí misma, pues como ya se dijo párrafos arriba, cada cosa es un momento del todo, y por tanto, parte pues de una unidad superior. Tal unidad no es solo diacrónica sino sincrónica, no es solo procesual sino estructural. El todo es un sistema dinámico o un dinamismo sistémico. La realidad es un proceso sistemático o un sistema procesual.

De la lectura idealista de la realidad hecha por Hegel, Marx hizo una lectura materialista. El problema de por dónde comenzar una reflexión filosófica-dialéctica de la realidad, que es al final de cuenta, lo que distingue y separa a ambos pensadores. Hegel lo hace desde el

más abstracto de los conceptos, el ser puro e indeterminado, el ser en toda su generalidad, (que para él es lo concreto). También sitúa la nada como el opuesto al ser.

Marx en cambio responde que tal ser es un producto mental y comienza, entonces, desde lo más concreto que es la vida material, desde la economía política, desde la producción material, desde la situación real de vida de los pueblos, y además, sitúa al consumo como opuesto a la producción. Aunque la producción, así en general, sigue siendo una abstracción, de modo que más que la nada como no-producción, o como no-consumo, son los seres humanos que no tienen capacidad de consumo.

Para Marx, la producción es una actividad, no es una cosa, de esta manera considera que la categoría “mercancía” es la más adecuada para nombrar algo verdaderamente concreto, histórico y que contenga los elementos principales que aplicara en su obra magna: *El capital*. La mercancía es la síntesis del valor de uso y el valor de cambio, que contiene en sí todas las contradicciones del modo de producción capitalista, en el cual la máxima mercancía es la mano de obra, la fuerza de trabajo de las mayorías que son empobrecidas por la expropiación de su plus trabajo, del que deriva el plusvalor de tales mercancías por parte del capitalista.

Ante la complejidad de buscar un concepto o una definición unificante y abarcar de algo físicamente distinto y disperso, lo mejor es buscar un concepto que refleje de mejor modo la unidad ya dada, aunque esta sea una unidad de contrarios en perpetuo movimiento y cambio, que se sintetizan en la historicidad.

3.3.- El objeto de la filosofía en Zubiri. La realidad.

Zubiri elabora una nueva concepción de la “realidad” y la “inteligencia”.

La realidad no ha de confundirse con las cosas existentes, sino que **es lo presente en la percepción como siendo algo propio de lo dado, “de suyo”**.

Ofrece una salida al “reduccionismo idealista (subjetivismo e idealismo) en que se hallaba la filosofía desde la modernidad, identificando Zubiri dos problemas más epistemológicos y metafísicos sobre los cuales se había fundado la filosofía: La “logificación de la inteligencia” y la “entificación de la realidad”, ¿qué significan estas cuestiones?

La logificación de la inteligencia consiste en considerar formalmente a la inteligencia como una facultad de la afirmación.

Deslumbrados por las asombrosas posibilidades de lo que significaba el descubrimiento del logos, los griegos lo separaron de la inmediatez sensible y lo convirtieron en el reino de lo universal. De esta manera, separaron, dentro de la inteligencia, los sentidos y la razón, postura que "desde Parmenides, ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía occidental"⁷⁷.

Desde entonces, la filosofía fue acentuando una línea, que podríamos llamar *conceptismo* (el idealismo es su variante más notable), la cual coloca al concepto universal y abstracto como piedra de toque de la realidad; esta línea alcanzó su cima en Hegel, cuando el filósofo alemán dictaminó la identidad entre racionalidad y realidad.

Las capacidades intelectivas quedaron reducidas así a una de sus operaciones concretas: la del logos, lo cual generó un gratuita *logificación de la inteligencia* que, a la postre, se revelará como la limitación básica de la filosofía⁷⁸. O sea, que ni la realidad ni el ser de las cosas pueden ser accesibles al ser humano, sino solamente en la modalidad de inteligencia caracterizada por el logos o la razón⁷⁹.

Esto tiene consecuencias decisivas en todos los órdenes; la más importante es la reducción paralela de la realidad a sus modos de ser asimilables para el concepto lógico, una gigantesca *entificación de la realidad*. Por entificación de la realidad entiende que es el ente (o el ser) aquello que primariamente concibe el hombre y en lo que se resuelven todos los conceptos y las categorías⁸⁰.

La poderosa estructura mental marcada por el predominio de la logificación de la inteligencia y la consecuente entificación de la realidad marca el centro de la actitud que Zubiri se propone superar; des-lógoficando la inteligencia y des-entificando la realidad, la cual comienza en su obra "*Sobre la esencia*" y concluye en su trilogía de la "*Inteligencia sentiente*", recuperando en algunos sentidos, ciertos elementos del vitalismo.

El horizonte donde se desarrolló la cultura griega es la búsqueda de una explicación de la movilidad, el devenir, el movimiento, el cambio. Su filosofía tuvo varios objetos: el ser, el ente, la sustancia, la idea, la esencia. Todos ellos con la obsesión de entender el origen y

⁷⁷ Cfr. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente* tomo I, *Inteligencia y realidad 12*, (IRE) cuarta edición, Madrid, 1991.

⁷⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Escritos filosóficos*, tomo III, editores UCA, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 405-408.

⁷⁹ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 400.

⁸⁰ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Escritos filosóficos*, tomo III, editores UCA, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 409-418.

características de tal devenir, de detenerlo instantáneamente, porque con él se escapaba su mundo y su vida. Este horizonte está definido por una racionalidad radicada en la cosa misma.

La filosofía medieval se sumerge en las profundas aguas de la subjetividad. Ante la impotencia de encontrar respuestas fuera de su razón, el hombre intenta abrir la nihilidad de su destino. Su racionalidad pertenece al sujeto (y en última instancia, al sujeto último, a Dios), el mundo es producto del logos, es algo puesto por la razón misma.

Esta actitud se agudiza en la modernidad reforzándose un horizonte ontoteológico. De esta manera, todas las filosofías no le prestaron atención al escudriñar la realidad que se presenta de manera directa, sino a afirmar la racionalidad subjetiva, sustantivando al sujeto racional, y colocando a la conciencia como fundamento del desarrollo del ser humano.

En Zubiri, la racionalidad es secundaria, ¿por qué? Porque está fundada en un ámbito más amplio, más radical, en el que están co-actualizadas la inteligencia y la realidad. En el ámbito de la *praxis* sentiente del ser humano, ámbito previo a todo acto cognitivo o de conciencia, de cualquier concepto, juicio, interpretación o raciocinio. Se ha resemantizado la categoría de *realidad* como dimensión trascendental de todas las cosas, plasmándola en una metafísica llamada por él como intramundana. Esta propuesta filosófica no solo se aparta del positivismo y el pragmatismo, sino también del racionalismo o logocentrismo que ha predominado en la tradición filosófica y sostenido una concepción errónea de lo que es la inteligencia, reduciéndola al puro logos, separando en la realidad humana a la inteligencia de la sensibilidad, el mundo material del mundo espiritual, el alma del cuerpo, etc.

Según Zubiri, el sentir y el inteligir no se oponen, sino se constituyen intrínsecamente en una formal unidad, en un solo acto de aprehensión de la realidad. No es uno después del otro, no es inteligir después del sentir, no es una unidad objetiva en el sentido de que ambos tratan sobre el mismo objeto, sino es una unidad estructural y sistemática. Toda aprehensión de la realidad arranca en el proceso sentiente del animal humano, no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección. En este sentido, queda superada la tesis aristotélica de que “*No hay nada en la inteligencia que no*

haya pasado por los sentidos”⁸¹, porque ésta supone una dualidad de la persona entre el sentir y el inteligir (pensar). Lo que hay es un único acto, porque el ser humano es una unidad, que Zubiri llama *aprehensión sentiente de la realidad*. Por esto, el hombre tiene en él mismo, impresivamente la trascendentalidad de la realidad, la respectividad de lo real y la actualización de la realidad del mundo que es el ser⁸².

Esto no significa que se acepte sin más un realismo ingenuo, pues éste afirma que la inteligencia conoce inmediatamente lo que es la cosa aprehendida en su estructura. De aquí lo señalado al principio de este apartado, de que la formalidad de la realidad solo se refiere a la formalidad de lo aprehendido como algo *de suyo*, no a lo que la cosa es “en realidad” (logos), como tampoco a lo que la cosa es “en la realidad” (razón).

En esta propuesta zubiriana sobre la intelección sentiente, la persona se abre a lo trascendental (lo real en tanto que real), y por eso, queda abierto a todo el campo de todo lo real, como de todas aquellas posibilidades de la inteligencia y/o de la praxis (lo irreal). Respecto al significado de “trascendental” o “trascendencia”, Zubiri explica que la apertura a la trascendencia no quiere decir estar en lo trascendente, sino que significa algo previo y más radical. Es estar ya en la realidad, en cuanto formalidad, o sea, es un estar *yendo* desde sí, hacia lo que puede ser mas en sí misma. Se trasciende a sí misma porque va mas allá de lo que es en el momento en que es.

Por la aprehensión primordial de la realidad, el proceso del conocer no es un reflejo de la realidad como en un espejo, no es un salto de lo percibido a lo real, ni de lo inmanente a lo trascendente, como lo postula el realismo crítico, sino que es una marcha profundizadora en la misma realidad en la que ya estamos inmersos.

De esta manera, la impresión de la realidad es la actualización de ella en la actividad sentiente del animal humano, es el medio por el cual se descubre todo lo que la realidad es y puede llegar a ser, en esa tarea inagotable de la *praxis* que es el conocimiento y la acción transformadora del mundo. Esto último tiene gran importancia en la inferencia que Ellacuría haría años después hacia la realidad histórica, que nos exigiría en la *praxis*, especialmente política, la deconstrucción de la sociedad, porque es en la *praxis* donde no

⁸¹ Cfr. ARISTOTELES. *Tratados de Lógica (El organón), Segundos Analíticos, II, 19*. Edit. Purrua, México, 1981

⁸² Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 402.

solo se juega la vida humana, su plena realización, sino también, en ella se revela y se realiza la totalidad de lo real.

Aquello que sea la realidad, aquel conocimiento que el ser humano puede tener de ella, están indisolublemente ligados a su situación concreta y a su realización, en la cual, la aprehensión sentiente lo constituye; por eso, el desarrollo que de esta formulación hace Ellacuría, la actualización teórica de la misma en la filosofía es Centroamérica, porque se hace ahí.

Con este planteamiento, Zubiri intenta abordar el problema filosófico del encuentro con la realidad, superando (como se dijo en párrafos anteriores), cualquier forma de dualismo (antropológico o metafísico). Esta postura contiene un potencial enorme en un nuevo modo de entender no solo la realidad, sino la inteligencia, lo que conlleva a una función crítica y desideologizadora de la filosofía, la ideologización de la dimensión radicalmente individualizante del ser humano, la reducción de lo social y la totalización hermenéutica de la historia cuya principal pretensión, de las ideologías dominantes, es legitimar la situación de injusticia estructural imperante, que minimiza y oculta la materialización de la realidad humana, que ha de ser liberada por su misma materialidad, dándose una nueva configuración histórica que exija y propicie el comportamiento libre, justo y pleno de todas las personas.

Toda actividad humana es siempre una actividad única. No hay actividades que puedan ser valoradas como meramente intelectuales u otras meramente orgánicas, físicas o sensibles. La inteligencia y el conocimiento están fundamentados en un carácter material, práxico e histórico, porque la teoría es parte de la *praxis*. El *logos* y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está asentada en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad, o sea, es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. La inteligencia no puede librarse, evadirse, de la materialidad concreta en la que está y se encuentra (con otras), por muy abstractos o altos que sean sus ejercicios o productos. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre razón sentiente. Toda actividad cognoscitiva tiene una referencia a la *praxis*, siempre condicionada por el mundo histórico en que se da, condicionada por una dimensión social-

política que es momento de una totalidad histórica, socialmente condicionada por intereses y fuerzas de grupos sociales⁸³.

¿Qué significa el realismo materialista abierto?

1.-Es *realismo* porque la primacía la tiene siempre la realidad. Aquella realidad que se actualiza impresivamente en el ámbito de toda *praxis* humana de transformación o de *realización*. No es la mera afirmación, sino de un realismo especial que se fundamenta en una teoría de la inteligencia que no se distancia con el problema del puente entre un sujeto y un objeto separados totalmente.

2.-Es *materialista* porque todo cuanto se da en el universo, en la realidad humana, en la *praxis* humana individual, colectiva e histórica es material o tiene actualidad material. Porque la unidad del objeto de la filosofía no es la unidad formal de un objeto. En la filosofía clásica se hace distinción entre el objeto material de la filosofía que eran todas las cosas reales (y hasta lo irreal) y su objeto formal que era un concepto, una perspectiva o un horizonte. Esto no parece ahora adecuado porque supondría que el conjunto de las cosas reales es solo un agregado, más o menos ordenado, sistemático y no una unidad física real. Sin embargo, como hemos indicando, el objeto del saber filosófico es la realidad mundana, que es la que de por sí y de suyo, constituye un tipo propio de unidad física que procede de la realidad material en cuanto tal⁸⁴.

Zubiri dice que no solo coinciden en esto o aquello y que son subsumidos en un concepto, (el “ser”), sino en que son físicamente una unidad (no podemos salirnos del mundo, ni concebir algo que no sea de este mundo porque no podemos compararlo sino con algo de este mundo). Esta unidad no es una supra-cosa.

La respectividad en el mundo, en la que se constituye la unidad de lo real, es dada por el carácter material de la realidad. De modo que toda respectividad es material, aunque no solo material y toda materialidad es respectiva. (Nos extenderemos en esto más adelante)

3.-Es *abierto* porque en la realidad humana hay un principio de apertura y trascendencia que la hace irreductible a cualquier otra realidad o a límites que la cerraran.

⁸³ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 404.

⁸⁴ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 26.

Estos señalamientos llevaron a Zubiri a plantear una metafísica con significado distinto a la entendida clásicamente como la metafísica aristotélica-tomista, o la metafísica moderna, o la metafísica (ontologicista) heideggeriana, etc. Esta metafísica no parte de la crítica a la sensibilidad, sino que se funda en ella. No hay en ella una separación de dos mundos, sino la afirmación de que hay uno solo, este mundo. Por tanto, valora la gran importancia de la realidad material, sin presuponer que todo se reduzca a ser puramente material.

Recordemos que en la filosofía medieval se entendió a la metafísica como trans-física, como algo que estaba más allá de lo físico, que separaba totalmente lo trascendental de lo físico y que habría que dar una especie de salto ontológico de un mundo a otro. En la filosofía moderna (especialmente después de Kant) primeramente se redujo toda la metafísica a solo una metafísica del conocimiento, luego se entendió lo trascendental como aquello *a priori* y terminado, como condición previa del conocimiento de lo físico, dándose una separación también absoluta entre lo trascendental (*a priori*) y lo físico (*a posteriori*), donde lo primero era condición de inteligibilidad para la constitución de la unidad del objeto.

Desde la perspectiva de Zubiri (y Ellacuría), en la inteligencia sentiente, tanto lo real como lo trascendente son formalmente físicos⁸⁵, no son dos cosas diferentes, sino dos momentos de la misma realidad. La dimensión trascendental está inscrita en las cosas reales, porque cada cosa, todas las cosas se “ex-panden” desde sí mismas a las otras; las cosas tienden hacia las otras, cada cosa está abierta en *su* realidad a la realidad de las otras, y a esto le llaman trascendentalidad. El orden trascendental no es un sistema de conceptos abstractos que nos sacan de este mundo, ni siquiera de manera analógica, ni a un orden *a priori* que repose sobre sí mismo, sino que todo es una realidad concreta. Es esta realidad. Es algo que trasciende “en”... y no algo que trasciende “de”..., como algo que físicamente impulsa a “mas” pero no sacándolo “fuera de “.

La trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia. Todo aquello a que le hemos llamado trascendente o del orden trascendental depende de la manera de inteligir del ser humano, de lo que ocurra a la realidad y de lo que vayan siendo las cosas reales.

⁸⁵ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 405.

El “objeto” de la filosofía para Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado, no hay distinción entre metafísica general y metafísica especial, sino que la filosofía debe tratar el todo de la realidad, por más que este todo sea complejo y se analice en cada uno de sus momentos, porque ese todo no es uniforme y sus partes son intercambiables. Cuando se analiza, se hace por cuestiones metodológicas, para seccionar la realidad. La experiencia de la realidad es de su totalidad, en ella no hay separaciones o secciones, solo para hacer su estudio se ha seccionado, y de cada una se encargan las diferentes ciencias, tanto humanísticas como científicas. La misma filosofía tiene sus divisiones de acuerdo con la fracción de realidad que elija.

Zubiri hace una distinción lingüística-conceptual, de lo que él llama “realidad intramundana” y de alguna posible “realidad extramundana”. Tal distinción la hace atendiendo el problema de Dios o sobre la posibilidad de la existencia divina, porque en una metafísica “intramundana” no ha de hacerse la pregunta sobre Dios, porque el “mundo” es una unidad estrictamente física, en el cual no caben posibles realidades no-mundanas, no cabe la realidad de Dios, por tanto no lo tomaremos en cuenta, no hace falta “tal hipótesis” porque no podemos saber algo sobre esa “otra” realidad.

En la unidad física real y constatable del mundo (universo) no cabe pues como “parte” de él, algo que no pueda entrar en ella. O sea, una realidad que no sea intrínsecamente respectiva ¿con qué se le podría comparar?, no podría ser respectiva al tipo de realidades que forman unitariamente el mundo. Sin embargo en Zubiri y Ellacuría, este planteamiento de una metafísica “intramundana” la deja como una cuestión abierta, ni teísta ni ateísta⁸⁶, abierta a toda posibilidad de más realidad. He de hacer la notación de que en el presente trabajo no usaré la denominación “metafísica intramundana” sino simplemente “metafísica”, porque no vislumbro en el horizonte de investigación el problema de la divinidad.

Zubiri no intenta proponer una metafísica más, sino transformar el contenido y el significado de la metafísica clásica. Su planteamiento es que lo metafísico-trascendental se constituye a partir de lo físico-material-inmanente. Lo metafísico no es sino lo físico

⁸⁶ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 26.

mismo considerado en tanto que real, entendido lo real como “de suyo”, porque no depende de nosotros, porque es una formalidad, pero una formalidad real.

La metafísica no es ir más allá de lo físico, ni en creer en un más allá, hacia una realidad ideal, sino que es el estudio de lo que de *real* hay en el mundo. (de lo *real* pensado, sentido, vivido, de lo que es de *suyo*) Ellacuría como veremos va mas allá, va a decir que lo mas real de este mundo es el sufrimiento generalizado y provocado por voluntades egoístas, lo mas real es la injusticia, la explotación que no se sublima hacia una trascendencia alienante.

La trascendencia de Zubiri es abierta en tanto que dinámica porque va hacia las demás realidades de las demás cosas. Porque ellas son dinámicas y estructurales, por tanto, el orden físico y el trascendental son dinámicos y estructurales. No se trata de una analogía de la realidad deducida por la semejanza de las cosas reales, porque es la realidad misma la que es un todo, ella misma es trascendental, dinámica y estructural.

Realidad unificada y estructurada dinámicamente, ciñendo tal objeto de su saber metafísico al carácter físico y material de la realidad.

Como el objeto físico de la realidad es el mundo, el objeto de la metafísica es este mundo, y la metafísica misma es sobre este mundo. (Aun mas, dentro de la totalidad de la realidad, se da una realidad constitutivamente abierta, que es la realidad humana).

La filosofía estudia el mundo de lo real y lo real del mundo. Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía, de la metafísica, y por tanto la metafísica misma es mundana. Y como la realidad es trascendentalmente abierta, propia de su dinamismo, la filosofía mundana es abierta. Ellacuría menciona que no se trata de decir simplemente que el objeto de la filosofía sean todas las cosas en tanto que reales sino:

- a. todas las cosas son realmente un todo físico y
- b. ese todo físico es dinámicamente procesual. Esa procesualidad es uno de los orígenes de la unidad.
- c. la reduplicación real no es salirse hacia un concepto, sino atenerse a algo que antes de ser una formalidad de la inteligencia (un concepto) es una formalidad de la realidad misma.
- d. esa realidad así reduplicada es la actualización en la inteligencia de una realidad que es en sí misma respectiva. Además, es la actualización de la misma inteligencia.

e. solo serán aceptables aquellos conceptos que tengan un carácter respectivo, estructural y dinámico con la realidad.

La visión de Zubiri de la metafísica no es una mera reinterpretación de Hegel en cuanto a que las diferencias entre ambas son las siguientes.

1.- No se trata de una totalidad abstracta, sino concreta, porque se fundamenta en la realidad, no en el *logos*. Es una realidad cualificada y en proceso permanente, cuya máxima realización es la realidad humana, en sus vertientes individuales, sociales e históricas.

2.- No hay un sujeto que deviene, sino de un carácter físico de realidad —de un *de suyo*— cuya concreción es siempre estructural y dinámica.

3.- No es una filosofía de la naturaleza, ampliada a la materia histórica, sino a una concepción de la unidad dinámica de la realidad material.

Finalmente, en cuanto a las características que Zubiri expresa sobre la realidad como objeto de la filosofía resumimos, Ellacuría resume de la siguiente manera:

3.3.1.-La unidad de la realidad.

El jesuita vasco, afirma sobre la unidad de la realidad que:

Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad⁸⁷.

Todas las cosas mantienen relación con las demás cosas, sea mediata o inmediatamente, sea directa o indirectamente, y a esto, Zubiri y Ellacuría le han llamado “respectividad”. No solo todas ellas están “en función” de las demás, sino que hay una unidad anterior a toda relación, (llamado aspecto estático) y a toda función (aspecto dinámico), que constituyen a las cosas en cuanto tales o cuales cosas, (llamada “talidad” no solo “cualidad”), como en su trascendentalidad (en cuanto son reales). Este principio de trascendentalidad de la unidad es la realidad misma de cada cosa real, que por ser real es

⁸⁷ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 31.

intrínseca y constitutivamente respectiva a cualquier otra cosa; la respectividad la hace necesariamente trascendental, porque la cosa “da” de sí misma a las demás, y viceversa.

Cuando se habla de respectividad estamos entendiendo de la realidad “en tanto” que realidad (metafísica). Es hablar de la realidad misma que de todas sus formas muestran esta unidad de todo lo real (física). No es que el ser humano abarque unitariamente una realidad que en sí es disgregada y menos que imponga a la realidad una unidad de la cual careciera. Según Ellacuría, Kant insistió en que nada se entiende últimamente si no se lo totaliza, y que el todo no nos es dado por la realidad, sino que el todo es una necesidad de la razón. Sin embargo, para la pareja Zubiri-Ellacuría, son dos cosas distintas decir que el todo de la realidad no se descubre más que a una inteligencia y el afirmar que es la razón la que impone a la realidad una unidad que ésta no tiene de suyo.

En la respectividad de todas las cosas del universo, percibimos la complejidad que nos impone una misma y única realidad, las relaciones que caracterizan a cada ser y el conjunto de todos los seres. Todo está en relación con todo, nada está aislado, nada ni nadie existe (es) en solitario. Todo es en relación con lo otro⁸⁸, con él otro, con todos los seres del vasto universo. El ser humano moderno no supo que hacer con la complejidad y acabó reduciéndola a lo simple. En lugar de estudiar las complejas relaciones existentes entre los seres, entre las cosas, se limitaron a analizar las cosas, los seres, ¡separados de sus relaciones entre ellos!, considerando a la realidad solo la existencia de las cosas y no de sus relaciones, su respectividad de cada cosa con las otras. “Los científicos” racionalmente no consideraron importantes las relaciones en todas las direcciones de todas las cosas, desde las rocas, los vientos, animales, plantas, aguas, planetas, hasta las mujeres y hombres, etc. Y estudiaron solo las rocas, solo los vientos, solo los animales o solo los seres humanos, y de ellos, solo las células, solo los órganos, solo los tejidos, o solo su conducta, y de estos estudios nacieron los diferentes saberes particulares o especialidades. Se ganó en detalle, pero se perdió en totalidad. Lo singular se quedó en tal, sin relación con la totalidad. Desapareció la percepción de la totalidad, de la complejidad, por lo que ahora es muy difícil que se entienda cuando intentamos abarcar a la totalidad de las relaciones de la realidad, que la hacen, que la estructuran.

⁸⁸ BOFF, Leonardo. *Águila e a galinha*. Editorial Voces, Petropolis, 1997, p. 20.

No existe una célula solitaria, ella forma parte de un tejido, este de un órgano, este de un organismo, este vive en un nicho ecológico que forma parte de un ecosistema, que es parte del planeta, que es parte del sistema solar, que es parte de una galaxia, que forma parte del misterio del universo. Así, todo tiene que ver con todo. La complejidad de la realidad respeta la totalidad, que a la vez respeta la singularidad y las relaciones que forman la red y los procesos estructurales de integración. Así pues, la realidad (el universo) no está constituida por el conjunto de seres existentes, como creía y pensaba la ciencia moderna, sino que es una trama de relaciones en constante interacción. Cuando los seres actúan respectivamente entre sí, dejan de ser meramente objetos, se hacen sujetos. La realidad por tanto es un conjunto de relaciones entre sujetos.

Es la realidad misma la que es total y hay diversos sujetos de totalización, por ejemplo, lo captado por la sensibilidad, porque la totalidad no es abstracta, sino una totalidad concreta, que no solo viene más de la realidad que dé la razón, sino que viene de los elementos o momentos de esa realidad, o sea, la realidad no se nos da toda y completamente ella (no podríamos captarla) de sopetón, sino que se nos va dando solo en los momentos actuales. La totalidad de la realidad es cualificada, procesual y abierta porque siempre puede dar más de sí, porque de cada forma de realidad pueden aparecer nuevas y más formas de realidad. No se entiende la unidad en el sentido de que aquello que es distinto y disperso sea considerado unido como unidad, sino que es unidad porque la realidad misma es una en tanto que realidad.

3.3.2.-El carácter dinámico de la realidad.

Para tomar una propuesta aristotélico-renacentista, del macro y microcosmos mas como totalidad de la realidad, Ellacuría señala que:

La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una pregunta falsa o al menos una pregunta secundaria⁸⁹.

⁸⁹ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 33.

El dinamismo compete a la realidad por sí misma, no hay realidades, cosas, fenómenos que sean estáticos, que estén quietos. A la pregunta entonces sobre el dinamismo, habría que especificar si el dinamismo se da por la no-identidad de cada cosa consigo misma (lo cual puede ser considerado una contradicción), o si la no-identidad viene del carácter dinámico de la realidad de cada cosa. Podemos captar en estas reflexiones de Ellacuría una circularidad: por un lado el dinamismo rompe la identidad y por otro la no-identidad actualiza el dinamismo. ¿Hay acaso aquí elementos que pueden ser considerados aristotélicos-tomistas?, ¿la potencia rompe el acto y el acto actualiza la potencia? ¿Cómo puede la no-identidad actualizar si aun no es?

Para Zubiri, dinamismo no es lo mismo que movimiento ni proceso. ¿En qué se diferencian? Por una parte no se puede conocer dinanismos sin movimientos ni procesos, aunque aparentemente se identifiquen. Pone un ejemplo. El inteligir, a diferencia del juzgar o del razonar no es un movimiento ni un proceso, ¿qué se mueve, dónde y hacia qué lugar?, es una actualización dinámica que está sustentado en el movimiento. El que todo dinamismo este sustentado por procesos o movimientos no significa que en sí mismo sea siempre y formalmente movimiento o procesos, porque lo formal del dinamismo es “un dar de sí”, esto implica un desdoblamiento original entre lo que es ese “sí mismo” y lo que puede “dar”. Un “dar de sí”. Un dar que no rompa el sí mismo, sino que lo mantenga en una tensión que implicaría un cambio superador de aquello que siendo siempre “el mismo” nunca es “lo mismo”.

El hecho es que esta filosofía considera a la realidad como originalmente dinámica. Esta concepción es radicalmente distinta de aquellos que necesitan poner un principio de movimiento distinto de la realidad misma, de manera que aquí está la gran diferencia con la filosofía aristotélico-tomista que colocan el origen del movimiento fuera de la cosa misma, fuera del “ser”, en un motor inmóvil, en una causa incausada, potencia y acto, etc.

Por tanto, el objeto de la filosofía de Zubiri es el todo de la realidad dinámicamente considerado. Cuando su dinamismo se pone en función de otros dinanismos, se da paso a las acciones, reacciones y determinaciones. Como ya dijimos, cada cosa real es intrínsecamente respectiva a todas las demás en su carácter mismo de realidad dinámica. De aquí podemos entender el surgimiento de la “funcionalidad” de lo real, que puede ser

de muchos tipos y que no ha de reducirse a una causalidad mecánica eficiente, que derivó en la llamada mecánica clásica. De hecho, la determinación o co-determinación de unas cosas por otras es una forma de funcionabilidad. Esto lleva un mayor carácter de unidad, donde por *co-determinación* se entiende formalmente el *ser nota-de* y no solo el determinar algo en la otra cosa. Es más, esta teoría nos deja abiertos a que hay otras formas de funcionalidad y de dinamismo que no son co-determinación, y que la realidad puede tener sin que aun tengamos conocimiento.

3.3.3.-El carácter no universalmente dialéctico.

La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica⁹⁰.

Esta tesis no pretende negar que todo dinamismo sea dialéctico, sino que nos previene de considerar que todo dinamismo es dialéctico de la misma forma. Ellacuría considera que no es necesariamente lo mismo, dinamismo estructural y dialéctica. Puede darse el primero sin la segunda, aunque no la segunda si el primero. Me explico.

El dinamismo estructural afirma que cada cosa real es una unidad en la cual las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo; afirma también que cada cosa real es originalmente dinámica y que no hay que buscar un principio distinto para este dinamismo, finalmente no solo cada cosa es real y respectiva, sino que la totalidad de la realidad forma una unidad física y dinámica.

El atomismo y el inmovilismo no explican ni expresan lo específico y formal de la dialéctica, que consiste en admitir no solo la existencia de contrarios como principio del movimiento, sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como a la constitución de la unidad. Esta tesis tiene su relevancia en el análisis de la sociedad y la historia, lo cual vamos a aplicar y desarrollar en el capítulo tercero, porque en ella, en la realidad socio-histórica, se da la lucha de clases. Entonces, de esta manera comprobamos la aseveración de que la realidad no es necesaria y unívocamente dialéctica,

⁹⁰ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 35.

porque desde esta visión la dialéctica no es un principio de todo lo real, sino solo de ese tipo de realidad que es la sociedad, y más aun, de algunos estadios del proceso histórico.

A la dialéctica hay que darle un mayor y fuerte sentido cuando la enfrentamos con una situación social de injusticia, como la que vemos todos los días. Es decir, cobra pleno sentido ante esa realidad de negación. Negación del ser humano a vivir, a disfrutar de los bienes de su trabajo y de la naturaleza. Realidad que es entonces negación del ser humano. Negación no del hombre genérico, sino de hombres y mujeres concretos. Entonces ha de ser la negación superadora de la primera negación, lo que dará paso a una realidad más humana y justa, capaz de crear condiciones de vida para todo un pueblo y cada uno de sus habitantes. La positiva negación de la negación constituye pues el proceso radical de la creación, conversión y revolución de la nueva sociedad e historia, siendo esta la hipótesis final de este trabajo, el anunciar y animar a los pueblos sobre la posibilidad y por tanto, la urgencia de “revertir la historia desde las víctimas”⁹¹.

Ahora bien, comúnmente, en los procesos académicos y en los revolucionarios de salón, la negación no sale del ámbito de lo negado. O sea, la pura negación lógica no supone ningún avance, porque solo es la repetición negativa de lo mismo. Lo cualitativamente nuevo no puede aparecer por el camino de la mera negación, sino que la negación es la forma necesaria de hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo. Cuando realmente se niegue el hambre y la explotación, y se dé positivamente la satisfacción y la justicia, entonces la negación será también liberadora. La negación no ha de ser aniquiladora de su contrario, sino solamente anuladora y a la vez, superadora de la misma, en una misma praxis. El hombre ha de aprender continuamente a negar y no solo a destruir.

3.3.4.- El carácter procesual y ascendente de la realidad.

La realidad es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas⁹².

⁹¹ ELLACURÍA, Ignacio. “El desafío de las mayorías populares”, tomado de *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, p. 301, 1999.

⁹² ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 38.

Como ya se dijo, la realidad misma se muestra como una totalidad dinámica, estructural y dialéctica, dando de sí formas superiores de realidad. El trabajo complejo de la filosofía, o al menos de esta filosofía es conceptualizar por qué una realidad es más realidad que otra y por qué ese proceso es un proceso de realización y no solo de surgimiento de realidades nuevas y superiores. (Contra lo que determina el principio de identidad de que siempre A es A y que nunca podrá ser algo distinto). Esto no sería posible si la realidad fuera algo vacío que no indicara más que el hecho de existir como contrapuesto al no-existir. Pero es posible si realidad es una formalidad que en sí misma admite grados, modos o formas de realidad. El grado de realidad es el grado de autoposeción de sí misma, de realidad. Además, algunos de los procesos reales no solo dan paso a realidades nuevas, sino a nuevas formas de realidad. La vida por ejemplo no es solo una realidad distinta de la materia no viva, sino que es otra forma de realidad, posterior y superior.

Se da entonces un proceso estricto de realización, el cual se entiende en que la realidad va dando de sí, de modo que van apareciendo formas superiores de realidad a partir de las inferiores. El universo todo, nuestro mundo, no solo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal. Por esto mismo, la novedad de este proceso de realización es cualitativa. Se está dando una estricta novedad y no solo un despliegue o explicitación de lo mismo, como si fuera solo el desdoblamiento de lo mismo, la proyección espacio-temporal del *big bang*.

Si profundizamos un poco más diríamos que si entendemos el estadio inicial de la realidad a la pura materia, como si real y dinámicamente esa materia no se manifestara sino solo como cuerpo. Los cuerpos o las cosas puramente materiales, objeto de los sentidos, no son sino formas que ha adoptado la materia. El estadio inicial de la materia no podemos saberlo en este momento, sino que lo que hoy podemos comprobar es lo que entendemos por realidad corporal. Sin embargo, hay más, hay realmente más, hay potencialidades efectivas que no se agotan en la pura corporalidad. Zubiri y Ellacuría subrayan que hay un estricto dar-de-sí-más de lo que se es actualmente y esto no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente mediante la aparición de nuevas formas de realidad ¿Cómo algo puede

dar más de sí, más de lo que es? No lo sabemos. Sin embargo, la novedad y superioridad no consiste, en dejar de ser, sino en elevar lo que ya era, a ser una nueva forma de realidad, en ser más.

3.4.-De Zubiri a Ellacuría.

Mientras estuvo en Innsbruck, Ellacuría consideró, todavía, más pertinente realizar la síntesis entre el tomismo y el modernismo, mostrando los avances y los límites de la corriente existencialista. Para esta tarea pensó en Xavier Zubiri, un filósofo español, discípulo de Juan Zaragüeta, Ortega y Gasset, Husserl y Heidegger, en cuya original filosofía destaca una nueva concepción de la inteligencia y realidad. En esta etapa se encuentran las raíces de la posterior filosofía madura de Ellacuría, los temas y los intereses filosóficos que lo van a caracterizar décadas posteriores.

Samour describe cómo todo ello, son preocupaciones centrales y fundamentales en la filosofía ellacuriana, cuando apunta sobre:

la necesidad de una fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia, la visión del ser humano como naturaleza e historia, la búsqueda de una visión unitaria y abierta de la totalidad de la realidad y la orientación hacia la historicidad como lugar de revelación y plenificación de la realidad⁹³.

Ellacuría pensó que Zubiri le ayudaría a conseguir este proyecto⁹⁴. En él y con él encontró el modelo de unión entre lo esencial y lo existencial, lo perenne y lo moderno, y la fuerza y materiales suficientes para plantearse un nuevo tipo de filosofía que fuera más allá de la simple síntesis entre el tomismo y el modernismo, pretendida unos años atrás, y que ahora ya veía superado (no excluido). De Zubiri, Ellacuría comentaba:

⁹³ SAMOUR, Héctor. *“Voluntad de liberación, El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría”*, editores UCA, San Salvador, 2002, p. 34.

⁹⁴ ELLACURIA, Ignacio. “Carta de Ignacio Ellacuría a Xavier Zubiri, (23 de febrero de 1963), en *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2007, pp. 55-58. “Cartas de Ignacio Ellacuría a Luis Achaerandio, pp. 19-30.

No se dirá que ni su filosofía, ni aun siquiera su filosofar, sea aristotélico o escolástico. Yo diría que es más bien meta-aristotélico y trans-escolástico. Nada de lo mejor del aristotelismo y del escolasticismo falta⁹⁵

En una segunda etapa, de 1963 a 1971, Ellacuría ha abrazado la filosofía como forma de vida y como saber sistemático, radical, y último; se dice último porque viene desde la vida y va hacia ella, adjuntándole un carácter liberador, reforzando la importancia metafísica de la historicidad, o sea, en la construcción de una metafísica de la realidad no tiene necesidad de recurrir ni a la filosofía tomista ni a la existencialista. En la obra de Zubiri *Sobre la esencia*, constató que se trataba de una radical superación de todo escolasticismo y neotomismo, superadora a la vez del idealismo y el realismo de la filosofía clásica. De aquí se derivó su tesis para obtener el grado de doctor en filosofía, llamada “*La principialidad de la esencia*”, en la cual formula un “realismo materialista abierto o trascendental”, que significa el intrínseco carácter material y abierto de la totalidad de la realidad del universo, cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana, el *súmmum* en su proceso o praxis social e histórico. Este máximo de realidad, este *súmmum* de realidad es la persona, la vida humana, la existencia del hombre.

Los peligros del análisis histórico es que a la historia se le divide, para su estudio, en historia social, historia estructural, etc., donde las personas y su quehacer que dio origen a tales historias queden disminuidos sino desaparecidos. Por otra parte, la consideración puramente personal o interpersonal y comunitaria tampoco puede explicar el poder creador de la historia, donde la realidad va dando efectivamente de sí.

Solo desde la totalidad histórica se puede vislumbrar lo que es la persona y la vida. La realidad histórica exige el estudio del ser humano, de la vida, de la materia, etc., o sea, un estudio de la persona en particular, siempre articulada en la vida de los pueblos, que si la dejamos al margen de su historia y de la historia es solo un estudio abstracto, ideal y estéril. La filosofía de la realidad histórica no pretende disminuir la importancia de este *súmmum* de realidad que es la persona, porque la realidad histórica ya la incluye

⁹⁵ ELLACURIA, Ignacio. “Carta a Luis Achaerandio”, en *Escritos filosóficos*, tomo II, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 34.

En una tercera etapa, de 1972 a 1981 se radicaliza su propuesta metafísica en un planteamiento de filosofía política, cuyo objeto de estudio y punto de partida sigue siendo la historia, lugar donde se manifiesta la realidad total. Nuestro filósofo reflexiona y manifiesta sobre la politicidad de la filosofía en función de hacerla más funcional en los cambios socio-históricos de los pueblos de América Latina, para que esta filosofía contribuya deberás a la transformación de este submundo: que sea un discurso, una palabra histórica, temporalizada, situada, (y no quedarse solo en un carácter supuestamente propio de una filosofía *perenne*), que su decir sea de la historia, de esta historia; que sea un *logos* que busque saber crítica y radicalmente sobre su objeto para iluminarlo y transformarlo hacia una mayor humanización, que sea práxica en la liberación histórica que vaya plenificando a la realidad.

Así, la filosofía no es simplemente un *logos* conceptual, basado en el primer *logos* dado e interpretado de la realidad sin más, sino que se distingue en un *logos* histórico, un *logos* contemplativo, y un *logos* práxico, en la búsqueda de una comprensión unitaria de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad⁹⁶.

Esto no quiere decir, o más bien, no debe entenderse a la realidad solo desde el naturalismo; no se intenta explicar la realidad desde la naturaleza, sino de fundamentar filosófica y metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad; una realidad intrínsecamente dinámica y que responda a una estructura (orden) trascendental físicamente abierta. No es una filosofía de la naturaleza aplicada a la historia, como el materialismo dialéctico de Engels, que continua atrapado en el horizonte de la naturaleza, sino una conceptualización de la unidad dinámica de la realidad material entendida desde su ultimidad en su forma histórica. En Ellacuría, a su parecer, uno de los aciertos del materialismo histórico es que al colocar lo real como historicidad, ésta adquiere rango metafísico.

Tampoco significa que se caiga en un hegelianismo, en cuanto que desaparecen partes de la realidad en un todo dinámico, que sería el objeto de una metafísica clásica; no es tampoco un monismo idealista en el que un macrosujeto deviene en la historia, sino se trata

⁹⁶ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación, El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, editores UCA, San Salvador, 2002, p. 37.

del carácter físico de la realidad que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo⁹⁷

En una cuarta época que va de 1982 hasta su muerte en 1989 hace explícito su proyecto de filosofía de la liberación desde la filosofía de la realidad histórica, que tenga relación con la *praxis* histórica de liberación de los habitantes de estos países oprimidos, desde esta realidad histórica en que se articulan estructural y dinámicamente todas las otras realidades, esta realidad que es *praxis* inmanente porque su hacer y resultado quedan dentro de su misma totalidad en continuo proceso. Esta filosofía es pues un momento teórico específico de la *praxis* histórica.

¿Qué hizo cambiar a Ignacio Ellacuría en esta pretensión inicial? ¿Por qué? Su pensamiento se transforma de una filosofía clásica, escolástica, a una filosofía llamada, en un primer momento, filosofía de la revolución, y posteriormente, una filosofía de la liberación. Mas estos cambios no son abruptos sino que siguen una continuidad de acuerdo con ciertos acontecimientos mundiales, eclesiales y congregacionales.

Una primera razón de este cambio se debe fundamentalmente al encuentro ya enunciado con Xavier Zubiri en 1961. Una segunda hipótesis son los cambios acaecidos en 1965, en la Iglesia por la celebración del Concilio Vaticano II, y en la Congregación con la elección de un nuevo preósito general: el padre Pedro Arrupe, quien le motivó por nuevos intereses intelectuales y prácticos, entre cuyas primeras acciones fue pedir a los jesuitas una opción más clara y eficiente por los pobres.

En esta coyuntura eclesial-congregacional, aunada a la realidad social de injusticia estructural que le empezaba a cuestionar fuertemente, se encamina a proyectar una filosofía capaz de entender los signos de los tiempos. En 1966, con su participación en la reunión de los “Centros de Investigación y Acción Social” (CIAS), donde encontramos las primeras señales de un nuevo lenguaje en sus ponencias y artículos. Manifiesta que los CIAS buscan “la autentica humanización de los hombres impedidos especialmente por la miseria y por determinadas estructuras. Donde quiera que hay un trabajo por el desvalido, por el injustamente tratado...hay un trabajo cristiano”⁹⁸.

⁹⁷ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, además, revisarse el libro *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, p. 522.

⁹⁸ Cfr. VALDÉS, Valle Roberto. “La filosofía inicial” en Ignacio Ellacuría, “*Aquella verdad esclarecida*”, Jon Sobrino y Roberto Alvarado (editores), Editorial, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 72.

En 1968 Ellacuría imparte un curso en Colombia al que titula “Teología de la Revolución” (siguiendo aspectos que José Comblin había planteado en su obra “*Teología de la revolución*”⁹⁹ en 1966) en que hace un análisis del concepto de “revolución”, el carácter moral de las revoluciones, análisis de las revoluciones soviética, cubana y el movimiento negro de los Estados Unidos, hasta llegar a reflexionar sobre la situación de injusticia y miseria de los pueblos de América Latina.

¿Qué ha sucedido con Ignacio Ellacuría? ¿Dónde está el intelectual que intenta emular a Tomas de Aquino en el diálogo de la filosofía cristiana con la modernidad? El académico que maneja categorías filosóficas y preocupaciones ético-teológicas, en ideas, ¿De dónde surgió esa opción por los pobres?, cuando la Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Colombia, apenas en septiembre de ese año 1968 la había proclamado como tarea fundamental de la Iglesia latinoamericana, ¿Qué problemas le planteaban a los cristianos esa situación de marginación y opresión a que se hallaban sujetos históricamente? ¿Qué cuestiones le planteaban a los cristianos y a sus pastores la revolución? Todo esto, suponemos ebullición en la Compañía de Jesús y en la mente y corazón de Ignacio Ellacuría.

Ellacuría estaba enfrascado ya en un proyecto intelectual distinto: el análisis teológico y filosófico de la realidad, de manera especial, las revoluciones en América latina. Este filosofar se concentra en problemas reales, que por ser reales eran concretos, como la pobreza de las inmensas mayorías, la seguridad nacional impuesta a los países del área por los Estados Unidos, la solidaridad de los pueblos, los derechos humanos a la rebelión y la huelga, temas como la guerra, el estado, la ley, la autoridad, la reforma agraria, y un largo etcétera. Le importa mucho hacer investigaciones económicas, políticas y sociales de los países centroamericanos, con especial énfasis en El Salvador, donde residía.

Tales análisis le eran necesarios e indispensables para reflexionarlos desde categorías filosóficas, ahora con la determinante influencia de Zubiri sobre la estructura dinámica de la realidad. No pretendía quedarse en una filosofía que solo enunciara problemas ya descritos renglones arriba, sino que ha de pasar a una filosofía, o más bien, a un modo de filosofar politizado, sobre la realidad total y concreta; pues una filosofía separada de esta *praxis* es muy difícil que sea liberadora, porque una filosofía que evade los conflictos es

⁹⁹ Cfr. COMBLIN, José. “*Teología de la revolución*”, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1973.

salirse de la historia y colabora, directa o indirectamente, a aumentar el poder de una de las partes del conflicto.

La *praxis* que construye esta filosofía esta imbricada con el sujeto de la liberación, o sea, con quien es víctima mayor de la dominación, de quien carga con la negatividad de la historia. Y la permanencia de inmensas mayorías populares, de pueblos marginados es la verificación histórica del mal, de la nada que los aniquila, pero que pueden dar paso a una vida nueva a través de la construcción desde ellos mismos y por ellos mismos, de procesos históricos de su propia liberación¹⁰⁰

Todo esto implica que se piense efectivamente desde una situación real, y no es real si no que es absolutamente concreta¹⁰¹. En última instancia, esta manera de pensar posibilita y ofrece acceder a lo más real de lo real.

Ciertamente el filósofo es importante en la creación de un discurso que coadyuvara en las luchas por la liberación de las condiciones que impiden un auténtico desarrollo y realización humana en la promoción de estructuras sociales, políticas y económicas más justas. Pero no hay que perder de vista que si hacemos a la filosofía demasiado concreta, se cae en pensar que puede dar recetas precisas a soluciones políticas y económicas. Ya lo dije, puede colaborar ¡y es necesario que lo haga!, pues la sociedad, los pueblos esperan algo de los filósofos, una interpretación de su realidad.

Ellacuría insiste que:

Para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad. *Que ésta totalidad de lo real no está dada, sino que hay que hacerla*; que sólo en este hacer podemos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad¹⁰²

¹⁰⁰ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación, El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, editores UCA, San Salvador, 2002, p. 38.

¹⁰¹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía y política*. En “*Veinte años de historia en El Salvador, 1969-1989*”, Escritos políticos, tomo I, editores UCA, San Salvador, 1993, p. 48. Cursivas mías.

¹⁰² Ídem. P. 54

¿Qué es eso de lo más real de lo real? Ellacuría lo define en 1980 en un artículo trascendental llamado “*El objeto de la filosofía*”. Lo más real de lo real es: LA REALIDAD HISTORICA. (Tema y título de esta investigación).

Una realidad que, no está dada inmediatamente, SINO QUE HAY QUE HACERLA, DESCUBRIRLA a través de análisis concretos de realidades sociales, económicos y políticos (plasmados en el capítulo 1 anterior y en la praxis político-social con esas mayorías empobrecidas). Volveremos al análisis de estos elementos más adelante.

Los análisis económicos y sociológicos de la realidad concreta, en este caso de El Salvador, (situación generalizada en toda Nuestra América), son los instrumentos que permiten llegar al objeto último de la filosofía, que es la realidad histórica. De esta realidad concreta y dolorosa, emerge un grito, una palabra, un primer discurso, un primer *logos*. Y después, solo después, el filósofo oye y recoge esta palabra primera, y responde, siendo ésta la filosofía, y los filósofos comprometidos con estos pueblos que proponen, entonces, un *logos*, una palabra, un discurso, siempre dependiendo y en referencia a aquel primer discurso ofrecido y dado. Una vez hecho esto, emerge un discurso segundo, atravesado por categorías filosóficas, y que de algún modo, ha de regresar inevitable y continuamente a esa realidad humana, (nunca solo natural) para hacerla más humana.

La filosofía de Ellacuría no se ha quedado solo en ser una filosofía política, es más, no es simplemente filosofía de lo político, sino se ha asomado con disimulo a ser una metafísica, para nosotros, una metafísica de la liberación, para la comprensión metafísica no del ser en general y en abstracto, sino del ser del pobre, de esa realidad humana más profunda e íntima. De aquella que Hermann Cohen pregunta ¿qué es lo que individualiza al ser humano? Y se responde: el sufrimiento¹⁰³. El sufrimiento que resume la historia más secreta de cada persona y de cada sociedad histórica concreta, es pues la clave de lo que realmente somos, lo que el concepto no aprehende ni la definición identifica ni limita.

4.- De la filosofía de la realidad a la filosofía de la realidad histórica.

¹⁰³ Cfr. REYES, Mate y MORDONES, José. “*En torno a una justicia anamnética*”, de “*La ética ante las víctimas*”, Antropos, Barcelona, 2003, p. 100

Sigamos a Ellacuría, ahora que hemos andado en el camino de la confirmación de que la filosofía y el filósofo si tienen una palabra expresiva y solidaria, es decir, una propuesta para entender y con ello, transformar con lo que tiene a su alcance, a la realidad. La actividad filosófica es necesaria para descubrir los porqués de esta realidad humana sufriente e injusta. Ahora vamos a corroborar desde la visión de nuestro autor cual es ese objeto que la filosofía ha tomado en sus manos para reflexionarlo desde sus propias categorías.

Recordemos que la filosofía es un discurso segundo, que el primer discurso es el de la realidad inmediata, y que esa realidad da de qué hablar, y que hablar (así como se lee), por eso ahora la filosofía habla y está dando de qué hablar, ahora hablan de ella y ella dice una palabra sobre este objeto, su objeto último: la realidad¹⁰⁴.

Pero vayamos por partes. Ellacuría llama objeto de la filosofía a lo que constituye su tema principal. Un primer problema consiste en que tal tema parece estar indefinido, o que no puede definirse con claridad. No solo no sabemos, bien a bien, qué es lo que trata sino que además ella misma se cuestiona al inicio de su ejercicio sobre lo que va a tratar o sobre aquello concreto que va a estudiar.

En los cursos de filosofía clásica se comienzan las clases recuperando lo que Aristóteles señalaba, en su *Metafísica*, de que “todos los seres humanos están ansiosos de saber”¹⁰⁵, los “porqués” y los “cómos” de todas las cosas.

El diccionario de filosofía de Brugger define que la filosofía clásica es una ciencia universal (diferenciándola de las otras ciencias que tienen un objeto específico, que son particulares porque se limitan a un sector de la realidad).

Es decir, la filosofía como fundante:

Intenta abarcar la totalidad de lo real. El punto de partida más íntimo de la filosofía lo constituye el hacer humano, única cosa inmediatamente dada al hombre en la que se revela su yo y todo lo demás. La filosofía se presenta como una interpretación de ese hacer humano llevado hasta sus

¹⁰⁴ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “*El objeto de la filosofía*”, tomado de “*Filosofía de la realidad histórica*”, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 15.

¹⁰⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica*, I, c. I y II; VI, c. I.

más profundas raíces. Es punto de partida del filosofar cualquier saber acerca de lo real que preceda a la filosofía¹⁰⁶

Y la misma filosofía clásica se diferencia muy polémicamente en cuanto al objeto más específico de su estudio; en lógica, filosofía especulativa y filosofía práctica. De manera que a la parte de la filosofía que se encarga del estudio de la razón en cuanto descubridora del ser, se le llama gnoseología.

Del ser mismo se encarga la metafísica, que como metafísica general vé las cuestiones relativas a esa unidad totalizante, a todo ser en cuanto tal; ya se refiera a su estructura interna, que sería la ciencia del ser o metafísica, o a su origen primero, en la ciencia de Dios o Teodicea. Como metafísica especial, se distingue a la filosofía que no tratan del todo, sino de todas las cosas; su objeto es la naturaleza (el Universo), y es llamada entonces, Filosofía Natural o Cosmología; y si analiza al espíritu o la esencia del hombre se la ha llamado, entonces, Antropología Filosófica, y a estas divisiones le sigue un largo etcétera.¹⁰⁷

El segundo campo trata de las clases de actuar. La lógica estudia las estructuras formales del pensar o los principios de la demostración; la ética y la filosofía de la religión, sobre la bondad y de la acción interior del hombre; la filosofía de la cultura como las manifestaciones o creaciones humanas. (por ejemplo, la estética), etc.

Vamos a discutir esta división y estos objetos de la filosofía con la propuesta dada por Ellacuría.

a) Podemos cuestionar si las metafísicas generales proponen que la unidad de las cosas reales es más lógica que real, que esa unidad totalizante es una unidad conceptual, que estas distintas cosas reales no formarían una unidad real ni estructural ni procesual.

¹⁰⁶ BRUGGER, Walter. *Diccionario de Filosofía*, editorial Herder, Barcelona, 1978. P. 233.

¹⁰⁷ Al respecto este párrafo, considero necesario reparar en la observación que hace Régis Jolivet, en cuanto que “la expresión de *Metafísica general* es bastante impropia y parece suponer una concepción wolfiana de la Metafísica (que es dividida en Metafísica General, que sería la Ontología, y en Metafísicas especiales: Cosmología, Psicología y Teología racional). Este punto es erróneo porque no existe “Metafísica especial”. La Teología racional es tan general como la Ontología, pues en ella se trata de la Causa del ser universal. lo mismo puede decirse de la Crítica del conocimiento que, por un lado, teniendo por objeto al ser universal como cognoscible, posee la misma generalidad que la Ontología, y que, por otra parte, no depende de la Ontología, sino que demuestra la posibilidad de ésta. Ver. Jolivet, Régis, *Tratado de Filosofía. Metafísica*. Ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1976, p. 93

b) Otras filosofías mantienen la unidad física de todo lo real, para las cuales el todo que tratan es un todo real, y por tanto, hay una sola metafísica en la que están incluidas tanto la historia como la naturaleza, el hombre como la sociedad, o sea, no podría tratarse a la naturaleza sin tratarse la historia, ni al hombre sin referirse a la sociedad.

En el primer caso, el “objeto” de la filosofía es un concepto abarcador y complejo; en el segundo caso, su “objeto” será un todo real, del cual habría que conceptuar su unidad y caracterizar el todo para decir qué todo es, qué clase de todo es, y si su totalidad le viene al principio o al final.¹⁰⁸ En este sentido, para Ellacuría el objeto de la filosofía no ha de ser un concepto sino la realidad, debe tratar todas las cosas en cuanto todas ellas forman parte del todo. Este sería su primer y radical objeto formal.

Ahora bien, la unidad de este saber estaría en la búsqueda del todo de todas las cosas. Para Ellacuría esto trae muchas cuestiones complejas, profundamente filosóficas (más propiamente metafísicas). Cómo él concibe: la unidad de lo real:

- 1) ¿Es fundamentalmente real y física o es tan solo lógica y conceptual *in re*, o sea, fundada en la realidad misma de las cosas?
- 2) ¿Puede alcanzarse esa unidad real o lógica efectivamente como un todo, de modo que al hablar de ese todo se esté hablando de las cosas reales en lo más real de ellas?

La filosofía continúa buscando una mejor respuesta a las cuestiones sobre la unidad y la multiplicidad, la quietud y el movimiento, ¿de qué?, de las cosas, aunando la pregunta sobre la conjugación entre la separación individual de cada una de las cosas con las demás cosas y con la unidad real total. ¿Cómo comprender y conceptuar a cada cosa como su individual totalidad y la conceptualización totalizante de la misma?, ¿Cómo puede ser la cosa ambas maneras de ser?¹⁰⁹

4.1.- El objeto de la filosofía en Ignacio Ellacuría: la realidad histórica.

Ahora bien, la realidad como totalidad ha ido haciéndose, de modo que hay un incremento cualitativo de realidad¹¹⁰, y la realidad superior es “más” realidad que la anterior, “más”

¹⁰⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “*El objeto de la filosofía*”, tomado de “*Filosofía de la realidad histórica*”, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 16.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹¹⁰ La reflexión derivada que traemos desde Zubiri y pasa a Ellacuría, no es un quiebre con la tradición filosófica. Nadie, ninguno de los dos ha tenido tal absurda intención, más bien, se trata de ir mas allá, de dar un paso y recuperar elementos filosóficos que habían sido dejados de lado, que no se habían profundizado, o

realidad de los momentos anteriores del proceso dinámico-realizador. A los últimos estadios de la realidad, de los momentos reales, es lo que llamamos “realidad histórica”, en la cual la realidad es más realidad, porque en ella está toda la realidad anterior en una modalidad histórica. Es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad, mostrando sus riquezas virtuales y de posibilidades, desde donde la realidad va a seguir dando de sí.

Ignacio Ellacuría hace una amplia exposición sobre esta problemática en su obra “*Filosofía de la realidad histórica*”, publicada póstumamente (en 1990) por la Universidad Centroamericana, editada por Antonio González¹¹¹, quien incluyó como introducción y conclusión un texto de Ellacuría publicado en 1981, llamado “*El objeto de la filosofía*”. La estructura de la obra contiene las temáticas sobre la materialidad de la historia, el componente social y personal de la misma, así como su realidad formal. Esta obra es nuestro texto básico de la propuesta ellacuriana a la filosofía de la liberación, aunado a otros textos presentados en la bibliografía.

Como ya vimos en Zubiri, el objeto de la filosofía es la realidad unitaria mundana en su proceso hacia formas superiores de ella misma, desde donde la hace historia. Si lo metafísico para Zubiri es el todo dinámico de la realidad, ahora Ellacuría asume básicamente este planteamiento, pero lo radicaliza afirmando que es la historia la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste¹¹². Separándose de su maestro al especificar sobre aquello que se debe filosofar y prefiere hablar de “realidad

que ya están agotados. Por ejemplo, Zubiri rescata aquello de que el SER de que se trata en Metafísica (por hipótesis, ojo con esta observación) NO PUEDE SER OTRO QUE EL SER REAL, (extramental, objetivo), aunque se le contemple en su aspecto universal, que comúnmente lleva a considerarlo etéreo. No se trata del ser de razón o puramente mental (concepto o idea), que le pertenece su estudio a la Lógica. La Metafísica en su concepto más obvio, es una ciencia fundada en la experiencia, por esto mismo, deberá entenderse como la más positiva de las ciencias en cuanto su objeto abstraído de la experiencia sensible. La Metafísica es la más universal y segura de todas nuestras experiencias. De aquí podemos entonces entender mejor uno de los errores de algunas filosofías modernas y contemporáneas, que Zubiri- Ellacuría mencionan como la “Entificación” de la realidad, cuando ellos consideran que el ser está en la realidad y no la realidad en el ser. Finalmente, todo lo que se acaba de decir acerca del objeto de la Metafísica no vale (por eso se puso, “por hipótesis”) porque podemos y debemos preguntarnos hasta que punto, el ser humano (privilegiando de manera exclusiva a la inteligencia) es verdaderamente capaz de llegar a la realidad, a su ser; es decir, cuál es el valor ontológico de la razón. Y este es otro de los errores que menciona la dupla de filósofos. La *logificación de la inteligencia*. La inteligencia, considerada por siglos como la única facultad para la aprehensión de la realidad, no es tal, porque el ser humano no está dividido en inteligencia y sensibilidad, sino que es una unidad, y como tal, aprehende a la realidad y a su realidad. es lo que llaman: *Inteligencia sentiente*.

¹¹¹ Cfr. Ex sacerdote jesuita, discípulo de Ignacio Ellacuría.

¹¹² Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 408

histórica” en lugar de meramente “historia”, que es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, en su forma específica, en la cual se dan las máximas posibilidades de lo real. No se habla pues de historia a secas, sino de “realidad histórica” que en nuestro caso, nos referimos a la situación en que viven millones de seres humanos en Centroamérica, y para Ellacuría, en El Salvador.

La “realidad histórica” es “el objeto último” de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no solo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad¹¹³.

Por fin hemos llegado a esta afirmación que por supuesto como ya se dijo, no es un *a priori* al inicio de la reflexión filosófica en América Latina, sino que es resultado de la contemplación, análisis, diálogo y reflexión con los hombres y mujeres de estos pueblos y con estos pueblos. No es un capricho de unos cuantos filósofos latinoamericanos que a fuerza quieren tener y exponer una línea filosófica originalmente propia, “liberadora”. No es dogma ni moda, como no es moda las básicas necesidades en que se ven sujetos niños y jóvenes que emigran al norte (México y Estados Unidos) y expuestos a asaltos, humillaciones, violaciones y muerte. ¿qué necesidad?, del mismo modo no han de ser dogma los principios de la economía de mercado neoliberal, del cual somos herejes. Es todo esto, una constatación paulatina e indignante del descubrimiento que muestra el lugar y la medida en que se da la realidad por antonomasia, ahí donde se da la mayor densidad de lo real: La “Realidad Histórica”.

Por “realidad histórica” en Ellacuría, no se entiende lo que ha sucedido en el tiempo, aquello que es parte de algo llamado “pasado”, y que por tanto, ya no se puede cambiar, porque ya pasó, esto es comúnmente llamado historia. No es tampoco esa serie ordenada y explicada del discurrir de la humanidad, de los imperios políticos y económicos, de las biografías de líderes y gobernantes. No se trata de lo que tradicionalmente se ha entendido como filosofía de la historia, o sea, de las formas categoriales interpretativas de como el ser humano ha evolucionado.

¹¹³ ELLACURIA, Ignacio. “*El objeto de la filosofía*”, tomado de “*Filosofía de la realidad histórica*”, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 42.

Ellacuría, pues, no está entendiendo a la historia como lo que pasa últimamente en las sociedades, sino desde su concepción metafísica (como la de Zubiri), entiende a la historia como aquello que le pasa a la realidad misma cuando entra en contacto el hombre y su sociedad. Cuando el ser humano actúa en sociedad sobre la realidad misma, y siempre desde ella misma. La persona es lo que es porque es parte de una sociedad, la sociedad, el colectivo es la totalidad constituida y constituyente. La “realidad histórica” es la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, forma específica de realidad que es la historia donde se nos dan las máximas posibilidades de lo real. No es pues la historia simplemente, sino la realidad histórica, porque se toma lo histórico como eso, en el ámbito de lo histórico y no como meros contenidos y procesos historiográficos. Es un ámbito en que se pregunta por su realidad, por lo que da de sí, por lo que se muestra en él.

Ellacuría percibe que hay

Una gran dificultad en este punto por la falta de sensibilidad intelectual para captar la importancia metafísica de lo histórico o querer dar la primacía al ser o a la realidad, hipostasiados sobre la esencia real¹¹⁴

Ellacuría, descubre leyendo “*Sobre la esencia*” que la realidad humana se ubica en el ámbito estructural del todo de la realidad, como esencia abierta en el ejercicio del análisis permanente de su realidad factual, su animalidad física que es condición de apertura para seguir estando en la realidad, una animalidad constituida estructuralmente con la inteligencia, el ser humano se concibe como una apertura, historicidad y trascendencia en una realidad física necesaria y previa, que vive al poseerse *de suyo*, constituyendo su propia realidad, porque *de suyo* permanece en la vida al modo propio, al modo humano. La esencia, que Ellacuría menciona, ha de entenderse como principio físico (material) estructural de todo lo real, no como una sustancia universal, específica, *quidditativa*.¹¹⁵

¹¹⁴ ELLACURIA, Ignacio. “*La historicidad del hombre en Xavier Zubiri*”, *Estudios de Deusto*, Vol. XIV, núm. 15, 1966, p. 547.

¹¹⁵ Cfr. Ellacuría, Ignacio. *Índices. Sobre la esencia de Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965, pp. 145-148.

La realidad humana (o inhumana) aparece como una realidad material vinculada estructuralmente a las demás realidades del universo, pero a la vez como una realidad que está abierta impresivamente¹¹⁶ a la realidad toda, está empujada hacia ella, forzada a autorealizarse, poseyendo y transcurriendo en el mundo.

El ser humano no es un fragmento del cosmos sino es una realidad trascósmica, esto lo explica Samour diciendo que el ser humano es una sustantividad que emerge del cosmos, pero que se constituye en él como figura propia de realidad. No es una configuración vital, sino que es figura de realidad propia.

No es mera respectividad para constituir un Todo, respectividad meramente cósmica, sino una respectividad trascósmica pues lo material no es una limitación determinante de lo humano, sino que lo material es un momento intrínseco y formal de su realidad. La trascendencia humana no es salirse de-, como sostienen los fenomenológicos y los existencialistas, sino un definirse-en, realizarse-en, no es trascender-de, sino trascender-en¹¹⁷.

La vida humana (singular y colectiva) aparece entonces como la totalidad de la realidad en su última realización, en su más concreta expresión. Lo que sea la realidad y su conocimiento están ligados a la situación concreta de la vida de los seres humanos, y su realización como aprehensor sentiente de realidad del mundo, del universo. La mundanidad es la condición de acercamiento real, no puramente conceptual a la realidad, incluso, a la realidad en cuanto tal. Esta es una de las claves hermenéuticas y metafísicas de la dupla Zubiri-Ellacuría. “El estudio de la realidad en cuanto realidad, aunque inmersa en mundanidad, es estrictamente hablando filosofía primera. No hay otra forma de constituir filosofía primera, sino desde esta mundanidad, pues la única metafísica que le es posible al ser humano en su situación concreta en el mundo es una metafísica inicial y

¹¹⁶ Abierta impresivamente porque siempre está dispuesta a ser impresa por la realidad total.

¹¹⁷ SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 160. Ver también “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, p. 78 y ss.

constitutivamente mundana, aunque abierta sobre sí”¹¹⁸, en un proceso constante e inacabado de actualización.

La historia es, pues, otra realidad. No es la dada en el *factum* natural. Es una realidad cualitativamente nueva, que ciertamente ha surgido desde la naturaleza, está sostenida por ella, pero es *más* que la naturaleza, un *más* debido a la apertura humana, a su realización autoposesiva manifestada en su *praxis* de toma de decisiones y opciones desde las posibilidades objetivadas a través de esa *praxis* de carácter cuasi-creador, en el que se van actualizando. De esta manera, la historia esta estructuralmente abierta al mundo, no se mantiene ni puede mantenerse en las estructuras presentes, las puede en un futuro cambiar, pero siempre desde las posibilidades que ha recibido. Así, el dinamismo de la *praxis* humana es histórico y por tanto afecta la realidad constituyéndola en realidad histórica.

Ellacuría asumió la historia como horizonte y objeto de la filosofía¹¹⁹, que se ocupa de lo que es últimamente la realidad total en cuanto tal. Esta totalidad de lo real exige una concreción que está determinada por su última realización en la historia y por la historia. Lo último de la realidad no nos es accesible por el camino de la máxima abstracción, sino por la vuelta a su máxima concreción, la realidad concreta, violenta y tierna de la realidad humana. Este máximo de realización supone un máximo de conciencia, un paso de lo que es en sí a lo que es para sí. Esta concreción no es solo procesual sino formalmente histórica. Es en la realidad histórica que incluye y supera la evolución, en donde la realidad va dando cada vez más de sí, donde se va develando haciéndose más verdadera y mas real.

La realidad mundana es una totalidad abierta, dinámica, estructural y dialéctica. Esta única totalidad es el objeto de la filosofía. El mismo orden trascendental que tradicionalmente se ha separado de la historia, ahora, desde la propuesta de Zubiri-Ellacuría es parte de ella, y es en ella donde realmente se realiza, porque la historia es la actualidad ultima de la apertura dinámica de la realidad, en ella caben todas las otras realidades que se configuran

¹¹⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, p. 124, en su artículo “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, PP 481-483. Ver también Samour, *Voluntad de liberación*, p. 161.

¹¹⁹ Cfr. SAMOUR, Héctor. “*Voluntad de liberación*”, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 163. Ver cita 18, donde se refiere a una entrevista de Ellacuría al periódico *La voz de Galicia* en la que declaraba que su interés filosófico era la zona fronteriza entre los problemas de la filosofía y de la teología, pasando por la realidad: en el límite que supone el hombre concreto, enmarcado en una situación socioeconómica dada. El hombre histórico.

como sus “momentos” estructurales, sin perder cada uno su autonomía, especificidad, concreción real y sentido. Por ejemplo, las realidades, material, biológica, psicológica, personal, social, político, ideológico, etc. Es en este mundo, en este universo donde la totalidad de lo real se abre a la trascendencia (en el sentido de Zubiri).

La realidad histórica engloba todo otro tipo de realidad, mostrados en estos tres apartados:

- a. No hay realidad histórica sin realidad puramente material, biológica, personal y social.
- b. La realidad histórica es donde toda forma de realidad da más de sí y donde recibe su para qué factico (no finalístico).
- c. En la realidad histórica es donde la realidad es “mas” y donde es “más suya”, “más abierta”.

La totalidad de la realidad histórica no niega la pluralidad y la diversidad que percibimos en el mundo, sino que la exige, pues de otra manera no se podría hablar de estructura, ya que esta hace referencia a un constructo (un objeto conceptual) de notas cualitativamente distintas que se co-determinan. Es una unidad en que cada una de las notas tiene una constitución propia en orden a la respectividad y que son en sí mismas y por sí mismas, notas-de. O sea, notas que tienen una relación con, una referencia, o que están determinadas unas por otras, y unas con otras notas. Esta co-determinación no es necesariamente una relación de causalidad o de producción directa. Solo significa que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, sin que por esto se nieguen las características o las acciones de las partes¹²⁰.

Además, la realidad es procesual y por tanto cambiante, las mismas notas no siempre son las predominantes, o más determinantes, sino que hay modos de determinación distintos. Por esta razón, la realidad histórica no es sin más, dialéctica. Si coincide con ella en la afirmación de una totalidad diferenciada y dinámica, pero la determinación entre las notas no es necesariamente de oposición o de contradicción, tesis y antítesis, porque el planteamiento de Ellacuría es que la realidad histórica es una totalidad calificada por sus elementos o por sus momentos que la constituyen. Además, está configurada y activada

¹²⁰ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 409.

por la *praxis*, y no, (por ejemplo), por una razón lógica (según Hegel), o por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, energía, naturaleza, espíritu o ser.

Por esto mismo, la realidad histórica no está determinada, cerrada, ni es un sistema terminado, sino que es una totalidad abierta, ya que sus contenidos y sus formas no están fijados hacia un fin predeterminado. La realidad histórica depende exclusivamente de la *praxis* humana, pende de las decisiones y opciones estrictamente humanas, y de los dinamismos que tales decisiones desaten en las vidas de las personas, de los pueblos y de naciones enteras. Estas opciones de posibilidades se objetivizan en estructuras históricas personales y sociales.

Es, pues, la realidad histórica una totalización activada original y constantemente por la actividad humana, y que no tiene inscrita la llegada a un fin, a una época, una era, un eón o a un momento culminante que termine o que clausure su proceso, o que la deduzca a una simple e indiferenciada identidad que absorba o niegue su complejidad. La realidad humana no tiene punto de llegada, no hay apocalipsis, no es teleológica.

La realidad histórica es un dinamismo de posibilitación. Posibilitación significa en Ellacuría, la actualización de lo real en y sobre su condición de posibilidad. ¿Cómo se dan las posibilidades? ¿Cómo se identifican como tales? ¿Habrá personas que las identifican mientras que otras no?, la historia no es sino la creación constante y sucesiva de posibilidades, de las cuales unas se actualizan mientras que a otras se les margina. La historia es la trasmisión tradente de posibilidades. Tradente es la acción de una persona de transmitir por la tradición el dominio de una cosa a otra persona. De esta manera, Zubiri y Ellacuría se apartan de las formulaciones de filosofías de la historia predeterminada por el destino, la tragedia, prefijada y teleológica.

La historia no hay que entenderla desde el futuro, como si éste fuera seguro e inevitable, como un progreso cuyo final fuera un *topos* ideal. Eso sería ver y sujetar a la historia desde fuera de ella misma y sin ninguna participación de la voluntad ni la libertad humana, de su inteligencia y voluntad para con sus vidas, las cuales serían meras víctimas sin responsabilidades ni compromisos. La realidad histórica no se predice, no hay una fecha del fin de la historia, ni del fin del mundo, ni del reino de Dios. La historia se construye, se

produce, se crea a partir de toda *praxis* de todos los hombres y las mujeres, que viven, luchan, sueñan y sufren hasta en el lugar más recóndito del planeta. Unos mas y otros menos, sus decisiones y acciones amplían los horizontes de la realidad histórica que se construye en base del conjunto de posibilidades que cada situación ofrece, que cada momento da. Y es esa participación humana (social) la que le da sentido a su historia, la que actualiza las posibilidades creadas en el pasado, garantizando el futuro.

Tal *praxis* de construcción de realidad histórica no se reduce a la naturaleza, ni a la razón, ni a algún espíritu o instancia fija que le determine el fin al que ha de llegar. Surge de la realidad misma, actualizando las posibilidades, trascendiéndola. Cuando al ser humano se le impone un fin, cae en la ilusión, esto es, ideología inoculada por los sistemas sociales que paralizan la imaginación y la creatividad del ser humano, lo inmovilizan en el fatalismo de que nada se puede hacer, y que las fuerzas universales mueven caprichosamente el destino de su vida.

Lo que funda el constituyente y permanente proceso (no progreso) histórico es que justamente NO ESTÁ DETERMINADO NI ORIENTADO POR NADA NI POR NADIE, más que por lo que puede hacer y crear la actividad humana a partir de dos cosas: una adecuada apropiación de posibilidades y de unas determinadas capacidades, y este riesgo de tomar decisiones sobre tales posibilidades tiene una gran carga de dramatismo, ha de asumir sus consecuencias, porque nunca se está seguro de que tal apropiación o decisión haya sido la más adecuada, en función de la instauración de estructuras sociales más justas, desde el nivel personal, familiar, comunitario y más amplio, como concretización de una real humanización, personalización y liberación.

La *praxis* histórica no conlleva a entender que procurará la liberación por sí misma y en sí misma. ¿De qué se va a liberar? Ya que no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todos los tiempos, para todos los pueblos, para todas las culturas. Siempre ha de ser necesario estar atentos en el discernimiento de las formas, objetivos, contenidos y métodos de una posible y adecuada *praxis* liberadora, por eso, cada época, cada siglo, cada región tiene sus particulares movimientos, sus propias luchas y sus propios iconos revolucionarios, porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la

humanidad misma, no de un macro sujeto que independientemente de toda actividad humana, sea obsequioso con un proyecto liberador.

No hay hombre abstracto, cultura dominante, (como si fuese un sujeto anterior y sobre la historia) que la predetermine de manera virtual o actualmente, en su contenido, en sus formas de devenir o en su finalidad. La humanidad en genérico (los pueblos en particular) se va configurando en virtud de sus posibilidades que se le presentan en cada momento, y el ser humano crea y procura las condiciones de posibilidad. Ellacuría no presenta un nuevo hegelianismo, ni ofrece aporías teóricas a los anhelos emancipatorios de las mayorías marginadas.

La realidad histórica es una realidad ambigua por su característica estructural y abierta. Por eso, Ellacuría la plantea como principio de humanización y personalización ante un submundo centroamericano deshumanizado por las condiciones expuestas en el capítulo 1. Sin embargo, hasta ahora, esta realidad histórica regional ha sido principio de opresión y alienación, principio de dominación y servidumbre, principio de error¹²¹ y oscuridad, principio de desanimo, dolor y muerte; pero por esto precisamente, porque lo exigen millones de hombres y mujeres latinoamericanos, esta realidad histórica nos exige y empuja a convertirla en principio de liberación y de libertad, principio de revelación de la verdad y la justicia.

El mal histórico (enfermedades, hambrunas, desempleos, explotación laboral, sexual y ecológica, guerras, asesinatos, etc.), ahí está, es definitivo, tangible, indignante. No es abstracto, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en el sentido hegeliano. Este mal histórico está radicado en un determinado sistema de posibilidades que es el sistema social que se nos impuesto históricamente por grupos humanos, que se consideran superiores y más fuertes que el resto, y que se van estructurando como sistemas ideológicos justificadores de mecanismos de explotación económica, y a través del cual actualiza su poder una minoría para seguir configurando injustamente la desdichada vida de las personas y los pueblos.

¹²¹ Error respecto a las decisiones que las personas cometen en referencias a categorías de verdad impuestas por los regímenes políticos-educativos. Errores que vistos en contraste al sufrimiento personal y social que produce, se rebelan más dañinos.

En el salvador no hay bien común, y se deduce además que nunca lo ha habido, y hay que preguntarse quién es el responsable de eso, por lo tanto no se trata de posesión, es que no había condiciones mínimas, ¡no las ha habido nunca!, y en ese sentido no ha habido bien común sino mal común, y en ese mal común hay unos pocos que se aprovechan y una inmensa gran parte que no se aprovechan. Entonces yo diría además una cosa, nadie tiene derecho a lo superfluo cuando todos no tienen lo necesario¹²²

Este mal común no es propiedad de la realidad, sino es una condición de la realidad para el ser humano, o sea, solo respecto a la realidad humana existe el mal y el bien, lo bueno y lo malo en el mundo, por tanto su superación no llegará de manera natural o automática, no vendrá de fuerzas sobrenaturales o de soluciones dejadas al tiempo. La superación de situaciones que dañan a los pueblos solo vendrá mediante el cambio del sistema de posibilidades. Esto solo podrá realizarse poniendo en marcha una *praxis* histórica de liberación, una acción ética colectiva a partir de posibilidades reales, que busque la negación de este mal histórico.

El que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía, como la viven, gozan y explotan algunos intelectuales de cubículo, e institutos de investigaciones presumiblemente filosóficas, seguros en sus altos salarios y cargos.

La filosofía ¡si tiene algo que decir!, ¡y la dice!, la dice el filosofo que es sensible a la realidad en que vive y que convive con sus semejantes, y por eso, retomamos una cita de Publio Terencio Africano, *Hombre soy; nada humano me es ajeno*¹²³. Los millones de hombres y mujeres de todas las edades que viven sujetos a condiciones injustas no puede sernos ajenos, y por eso, esa historia que no su historia porque no fue decidida ni construida por ellos y ha de erradicarse para reconstruir una distinta, desde ellos y con ellos.

La propuesta de Ellacuría no solo es teorizar sobre la historia y la filosofía, sino participar con los pueblos en la construcción de una realidad histórica real (no teórica), que

¹²² ELLACURIA, Ignacio. Entrevista. Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, 1988. También, ver video internet en http://www.youtube.com/watch?v=_VGTvqQZaiU

¹²³ Cfr. Publio Terencio Africano. *Heauton Timoroumenos (El enemigo de sí mismo)*. 135, a. C.

beneficie a las personas concretas, en sus vidas, en sus estructuras, en sus instituciones, en sus trabajos, en sus días. Ellacuría así lo expuso en la historia de su vida y en su vida.

Ignacio Ellacuría hizo del *ethos* universitario su trinchera de lucha, su instrumento de cambio social, e histórico. Este trabajo marco su vida y su muerte. Desde la década de los 60, soplaban nuevos vientos en el mundo; vientos de guerra, de guerra fría, o frío vientos de guerra (Vietnam, Corea, Cuba). En la Iglesia también se intenta un pequeño soplo de renovación, especialmente, en la Iglesia latinoamericana, que busca liberarse del inmenso lastre histórico al estar al lado de la clase social dominante, legitimadora de dictaduras y sus tiranos como Duvalier, Pinochet, Somoza, Trujillo, Videla, y un largo etcétera de asesinos de sus pueblos, a quienes la misma jerarquía les daba la comunión. El clero se encontraba dividido, por una parte estaban los que se aferraban a las estructuras y privilegios tradicionales, y por otro lado, aquellos que se colocaron al lado de las mayorías populares, en nombre de un Dios liberador.

No debemos olvidar que en los siglos anteriores, desde los días de la conquista, hubo hombres como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Viera, fieles al Dios de los profetas de Israel, que exigían justicia al extranjero, al huérfano, a la viuda, de los cuales, este país estaba lleno; y denunciaban la aberración de “los que adornan los altares y dejan morir de hambre al pueblo”¹²⁴. ¿Cómo hacer concreto en la realidad el compromiso con los pobres? Hombres y mujeres de Iglesia optaron por caminos diferentes. Unos empuñaron las armas y se sumaron a los movimientos guerrilleros. Se sigue recordando a los sacerdotes: Camilo Torres en Colombia, los jesuitas, Fernando Hoyos, en Guatemala y Hartley en Honduras, o Gaspar García, en Nicaragua¹²⁵. Alguno de ellos murieron en su empeño. Otros acompañaron físicamente al FMLN, como el padre Rogelio Ponscele. Otros eligieron el camino de la denuncia profética sobre la situación del campesinado, como el padre Rutilio Grande, muerto por un escuadrón paramilitar en 1977 en El Paisnal.

¹²⁴ Oseas, 4. Antiguo Testamento.

¹²⁵ TAMAYO, Ayestarán Alfredo. “Ellacuría, la universidad como instrumento de cambio”, en *Cultura*, revista de la Secretaría de Cultura de El Salvador, núm. 101. 2001.

Ellacuría eligió también una trinchera en esta lucha. El de la universidad, como instrumento que permitía a la razón servir a la revolución, al verdadero cambio social. Combatía con las armas de las ideas, de las propuestas creativas, del análisis, de la crítica, y por eso, hasta allá, hasta su trinchera, la universidad, llegaron los militares del batallón “Atlatl”, porque era un escenario de guerra.

Por eso, finalmente, permítaseme una última palabra, un último decir: Ignacio Ellacuría fue asesinado por este batallón del ejército salvadoreño, la madrugada del 16 de noviembre de 1989. Vivió en comunidad, murió en comunidad. Fue asesinado junto con sus 5 compañeros: Ignacio Marín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno, Segundo Montes y Joaquín López y López; al igual que a dos de sus colaboradoras; Elba Julio Ramos y su Hija Celina. Fueron asesinados por el sistema capitalista neoliberal, por las balas, por los millones de dólares americanos, pero más ciertamente, fueron asesinados por descubrirnos esta realidad centroamericana de explotación generadora de sufrimiento, en la conquista de esa libertad esclarecida¹²⁶.

¿Todavía hay quienes dudan si la filosofía tiene algo que decir y hacer en esta realidad y a ésta realidad?, Esta es la palabra que ofrece el filósofo Ignacio Ellacuría. La palabra de su vida, palabra que se hace historia, otra historia, la nuestra.

¹²⁶ Cfr. SOBRINO, Jon, y ALVARADO, Rolando. *Aquella libertad esclarecida*, UCA editores, San Salvador, 1999.

Capítulo 3

Filosofía de la realidad histórica.

Características, funciones y propuestas.

1.- Introducción.

Vivimos momentos de gravedad histórica. Hay una profunda crisis de humanidad. El capitalismo continúa produciendo un sufrimiento inmenso como nunca en la historia, tanto en cantidad (miles de millones) de seres humanos que padecen sus consecuencias, como las formas intensas e indecibles de tal dolor. A la vez, la humanidad está adquiriendo conciencia de ser un cuerpo único (hambriento y doliente), cuando ella misma se está viendo inmersa en un único proceso histórico, global y globalizante, donde los individuos y pueblos son coetáneos, cada uno en su historia particular.

Nuestro autor, Ignacio Ellacuría está en contra de esas visiones ilustradas y modernas de la historia, que consideran que a la universalidad de la historia, a la universalización de las naciones, a la globalización de los pueblos como una necesaria consecuencia de la incorporación de todo y todos a una hipotética línea temporal, a un mayor o menor supuesto desarrollo, cuyo modelo a seguir es el de las naciones industrializadas. Esto hemos de analizarlo como la estructuración y sobreposición de distintas líneas y tiempos históricos que han configurado el verdadero cuerpo de la humanidad actual, a fuerza de guerras y conquista de mercados, pero también de resistencias y luchas.

Nuestra América, toda, desde los Estados Unidos de cultura hispana, hasta la Patagonia argentina y chilena nos estremece una realidad de opresión, la mayor parte de estos pueblos sobreviven no solo en condiciones muy desiguales respecto a las minorías opulentas, sino que millones de personas sobreviven en condiciones absolutamente inhumanas¹²⁷. Ante este *factum*, lo mínimo, para un filósofo, como para cualquier persona con sensibilidad, y más si es partidario de la inteligencia sentiente, es denunciarlo, pues es una negatividad que impone un daño a las mayorías, en la actual civilización mundial capitalista a través de amplias estructuras y procesos no solo de empobrecimiento material, sino de deshumanización integral, que ha roto la solidaridad del género humano, que ha llevado a la absolutización del individuo, de una clase social, como dominante, de una nación o/y de un modelo económico neoliberal, pero que se expresa de múltiples maneras, dependiendo de cada región o Estado-nación.

¹²⁷ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 412.

Ante esta realidad, los pueblos exigen que se les deje construir sus vidas, buscando y asumiendo procesos de liberación. Ellacuría entiende a la libertad en su real concreción histórica, lograda inevitablemente a través de tales procesos históricos, así como sus implicaciones éticas y políticas; porque es la humanidad toda, con hombres y mujeres, quienes deben ser libres y felices, porque ellos son sujetos de la historia, su historia, y no la de unos cuantos privilegiados.

En el presente capítulo expondré la importancia que tiene la construcción de otra realidad histórica (objeto de la filosofía), no solo de la historia clásicamente entendida, para lo cual se hace necesaria la construcción de una conciencia que mueva a una praxis (teoría y práctica) tanto personal, como comunitaria. Este planteamiento desde la filosofía de Ellacuría no ha de quedar, pues, en un esquema teórico o ideal, sino ha de concretizarse, de encarnarse haciéndose historia y vida, como una aportación humilde, entre otras muchas de las disciplinas sociales y técnicas con el fin de llegar a niveles concretos de institucionalización digna y verdadera, que recupere las aspiraciones desde las inmensas mayorías marginadas.

Por eso, la subdivisión del capítulo engloba en un conjunto que comienza por considerar como se transmite un modo de ser humano, que se traduce en una educación en la liberación, hacia una mayor libertad, ya que las liberaciones de los pueblos devienen desde la educación de todos; desde los niños, hasta los adultos, como lo muestran algunos grande pedagogos como Paulo Freire, o populares maestros como Héctor Hernández (Calín) de Jocoaitique en Morazán, para quienes el don y la praxis histórica son elementos para la concientización del ser y quehacer de las mujeres y hombres latinoamericanos, actores y autores de su historia, constructores de una nueva humanidad, (no solo de civilización) recreando y aprovechando las oportunidades que el *factum* nos presenta para el *facendum*, para promover una realidad que no es solo lo ya hecho, sino lo que está haciéndose y lo que está por hacerse, fortaleciendo los dinamismos de la realidad histórica en que se presentan las posibilidades y capacidades reales de cambio, y encauzarlos adecuadamente desde la situación propia Centroamericana y Latinoamericana, finalizando con las propuestas de Ellacuría, sobre las funciones de la filosofía, de una filosofía que se ofrece servidora,

acompañante e instrumento, de liberación, y por lo tanto, crítica y creadora, en la construcción de una civilización, de una humanidad del trabajo o de la pobreza.

2.-Transmisión tradente, tradición y educación para la liberación.

Ellacuría rechaza una concepción idealista de la historia, para ello, recupera sus raíces en la realidad de los pueblos que la van construyendo, y nos dice que:

La historia no flota sobre en sí misma. Por ello, ni aun cuando se pretende alcanzar su definición real y diferenciativa, puede olvidarse cómo se da realmente la historia, máxime cuando ésta se basa en lo que no es formalmente histórico¹²⁸.

¿Cómo se está construyendo la historia de Centroamérica? ¿Dónde se da realmente la historia? ¿Quiénes la han construido? ¿Quiénes la gozan y quiénes la sufren? ¿Quiénes y cómo puede ser cambiada? No debemos olvidarlo, es menester tener conciencia de lo que es en primer lugar es la realidad, y luego, la realidad histórica, la nuestra, y consientes también de que somos parte de la humanidad, parte del tronco humano, que Ellacuría y Zubiri llaman el *phylum*. Son los pueblos de estos países el cuerpo material de la historia, la unidad plural de diversos individuos; porque es una continuidad de diversos co-vivientes y una prospección que implica una sucesión y trasmisión de generación a generación.

En un primer acercamiento, desde la conquista europea de Nuestra América, constatamos que ha habido una trasmisión genético-biológica en estos pueblos, este mestizaje forzoso de transmisión de formas de vida, en la cual se dió y se ha dado una acumulación y enriquecimiento de lo que es la especie humana, que no es solo la multiplicación y acumulación de individuos. Al tomar conciencia de esto, se ha de entender que el ser humano no solo está entre las cosas y con las cosas, sino que está entre ellas y con ellas “realmente”; las cosas no son para él cosas-estímulo, sino cosas-realidad; el ser humano está en la realidad realizándose.

La vida personal consiste en poseerse a sí mismo, autodefiniéndose en una forma de estar en la realidad frente al todo de ella. Por eso, el hombre tiene una vida abierta a distintas

¹²⁸ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 492.

formas de estar en la realidad, entre las cuales tiene que optar, porque la opción es necesaria para poder seguir viviendo. Cada momento de su vida está optando, (aunque parezca que otros optan por él, pues entonces él está optando por lo que esos otros optan). De aquí que la persona opte por conformarse o adecuarse al sistema, a la totalidad neoliberal, a su pobreza y la marginalidad, u opte por cambiar su modo de estar en otra realidad, de cambiar las estructuras de relación humana, para una mejor vida. Esto es posible, porque está en la realidad, porque lleva una vida humana. ¿Qué significa esto?

Las formas de estar en la realidad del ser humano no se transmiten genéticamente. La transmisión genética y psico-social es solo la posibilidad de estar en la realidad dada, para seguir viviendo. Transmitiendo la necesidad de adoptar una forma de estar en la realidad, transmitiendo el estado psíquico con el cual el hombre se enfrentará con aquello o aquellos que lo rodean. Lo que el ser humano recibe genéticamente, es un principio de apertura e indeterminación, que conforme va creciendo, va actualizando a la realidad, dejándolo en una constante indeterminación, en una inconclusión que no puede ser resuelta de una sola vez, y por ello, debe estar por tanto constantemente decidiendo y optando; decidiendo su día, su mañana, su vida, su estar en la realidad, su realidad misma, sus posibilidades. Por eso, la filosofía de la realidad histórica mantiene la reflexión desde los habitantes de estos pueblos sobre la potencialidad de sus decisiones a cambiar el sentido de esta historia, manteniéndose aun el desafío que Ellacuría lanzó, de “revertir la historia desde las víctimas”, repitiendo la multicitada frase de Ellacuría.

Por todo lo anterior, el ser humano no comienza su vida desde cero. Cuando nace es recibido en el seno de una familia, dentro de un grupo humano, que es una sociedad específica situada, espacial y temporalmente, de quien recibe todo: alimento, cobijo, caricias, palabras, cuidados, etc. Cuando es alimentado, no se alimenta de algo, por ejemplo de la leche materna, sino se alimenta de alguien, de su madre, de su familia, de su pueblo. Se vierten en él otros seres humanos que le transmiten y él recibe un modo de estar en la realidad ¿Cuál?: El modo humano. Son esos otros los que lo hacen más humano o menos humano, de manera que algo de cada uno de nosotros es de otros u otras, algo venido de siglos a través de generaciones de nuestros pueblos continua vivo en cada ser humano actual, en cada vida, y que se ha actualizado hoy, como su mirada, su gesto, su

coraje, su visión del mundo, su rebelión a ser apresado y oprimido, su utopía, etc. Ellacuría considera que:

La historia no es pues solo transmisión de vida, no es solo transmisión de una herencia, sino la transmisión de una vida que no puede ser vivida más que de formas distintas de cómo estar en la realidad¹²⁹.

¿Cómo adquirimos el modo humano de vivir, de estar en la realidad, de transformarla? El ser humano comienza su vida apoyado en algo distinto de lo que es su mera sustantividad psico-orgánica. Comienza apoyado en una forma de estar en la realidad que se le está dando no por transmisión biológica-genética. Es introducido en la vida humana montado sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada porque su realidad humana es intrínsecamente abierta. Los otros: padres, hermanos, familia, gran comunidad, etc., hacen por él, cosas que implican estar en la realidad de un modo determinado; hay una intromisión de las otras vidas humanas en la propia, las cuales van a influir en el modo de ser de su vida, de cada uno. Esto es educar, es ser, gracias a otros, otro humano, educar es hacer humanos y hacer una comunidad humana.

El ser humano recibe entonces determinadas formas de estar en la realidad, por eso, Zubiri y Ellacuría le llaman: animal de realidades¹³⁰, porque cuando engendra a otro, no solo le transmite su vida biogenética, sino que le instala un cierto modo de estar en la realidad; entonces decimos que forma a otro ser humano, a su imagen y semejanza. Es pues conformado por una realidad: la humana, que a lo largo de su vida la ira reelaborando y recreándola. Está instalación en la vida humana no se reduce a la mera transmisión espontánea, sino que hay una entrega, un tradente, hay un dador, un alguien que hace entrega de este modo humano de estar en la realidad y hay otro que la recibe, que asume esta vida, este estar, en la realidad.

¹²⁹ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 494.

¹³⁰ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 497.

Evidentemente no podemos menosvalorar el origen biológico, pues sin él no habría historia, pero ha de quedar claro que este origen no es la historia, sino un elemento intrínseco de ella, que no es ni pura tradición, ni pura transmisión. Esta entrega de un modo de estar en la realidad, de un modo de ser humano, es lo que llamaron Zubiri y Ellacuría: la tradición tradente.

Si la instalación en la vida humana es recibida a través de un sinfín de gestos, palabras, acciones conscientes e inconscientes, por lo cual la educación o tradición no es solo de los elementos de una cultura, nos preguntamos, en América Latina, ¿Qué modo de ser humano hemos recibido? ¿qué modo de estar en la realidad heredamos? ¿El modo humano actual está deformado? ¿con respecto a qué? Acaso ¿Hemos heredado un modo humano de actitudes de odio, de ambición, y poco solidario? ¿este es el modo humano que estamos entregando a las nuevas generación? ¿Cómo criticamos el modo humano implantado por el capitalismo? ¿somos capaces de crear un modo de ser humano distinto, somos capaces de liberarnos de formas de estar en la realidad conformistas y egoístas? Estas y muchas otras preguntas nos acechan al ver las situaciones de vivir de los pueblos latinoamericanos, el modo de ser latinoamericano.

América Latina históricamente ha sido tierra de hombres y mujeres que han decidido mejor morir luchando por cambiar su historia, que morir soportando condiciones impuestas. Por ejemplo, Eduardo Galeano nos ha dado una excepcional exposición a través de su obra *las venas abiertas de América Latina*. Sin embargo, la narración histórica y la situación actual a veces contradicen o desconoce tal epopeya popular, pues seguimos siendo una región postrada por los neocolonialismos de toda índole, ¿somos entonces un pueblo de fracasados? Esto es lo que Ellacuría propone reinterpretar, animar e inducir una trasmisión tradente de otro modo de ser humano en Centroamérica. De esta manera, constatamos que la tradición de formas de estar en la realidad es el mecanismo de lo histórico y su transformación.

Ellacuría, al analizar los momentos estructurales de la tradición, nos explica que la tradicionalidad de la historia no es mera recepción, la humanidad no solo es receptiva sino proyectiva. El presente histórico (que es el momento último de lo real físico) está en el pasado y en el futuro. ¿En qué sentido? Nuestro autor distingue que, más que

“tradicionalidad” debemos hablar de “tradicionalidad”¹³¹ para evitar cualquier consideración tradicionalista de la historia. Analicemos estos momentos.

a.-La tradición tiene un momento *constituyente*, o sea, que constituye la forma de estar en la realidad, en la cual se va a instalar el viviente singular o grupal, (una persona o un pueblo), ya que, enfatizando una vez más, al ser humano le pertenece recibir una instalación en la realidad, a la cual no tiene acceso en virtud a sus solas estructuras psico-orgánicas. Por eso se entiende que los individuos como los pueblos sin tradición, son pueblos abandonados, privados de algo que los conforma, son pobres culturalmente. En este sentido, los pueblos de América Latina son ricos en su constitución tradicional, por la fuerte cercanía de sus miembros en sus actividades laborales y festivas, en sus familias y barrios, reafirmandose como una de sus riquezas más importantes, aunque esta condición ha estado cambiando en las últimas décadas a causa de las necesidades materiales y las opresiones gubernamentales, al provocar grandes emigraciones hacia las ciudades o a otros países, donde asumen entonces otra tradición, por lo tanto, convirtiéndose en otro pueblo, pues todos los individuos, todos los pueblos constituyen y construyen tradición.

b.-Un segundo momento de la transmisión tradente es el *continuante*, porque no solo continúa lo que ha recibido, sino hace que siga (trascendiéndolo) lo recibido, impulsándolo hacia adelante, hacia el futuro, y en este tránsito, lo cambia a un modo propio, lo modifica al modo suyo. Entonces, la realidad propia es distinta a la realidad de sus progenitores, de manera que el modo continuante de la tradición hace que la realidad histórica nunca sea la misma. Eso que parece lo mismo, realmente no lo es, porque son otros los sujetos de la historia, porque lo mismo aparece de una forma distinta de lo anterior, aunque aparezca en forma de repetición, pero repetición de aquello que no era repetición aunque tenga los mismos contenidos, pues ya no estamos ante lo mismo, ni ante los mismos, y nosotros no somos ya los mismos.

La estructura de la tradición tradente implica cambios profundos, aun cuando muchos crean que la tradición sea igual a tradicionalismo, caracterizado por intentar reproducir el

¹³¹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 497

pasado, (o al menos mantenerlo), porque así conviene a sus intereses. Individual y colectivamente, querer mantenerse en el pasado es morir, pues es un problema de la mismidad de la vida.

La tradición toma formas distintas, no a pesar de ser la misma, sino para seguir siendo la misma. Para seguir siendo, tradición. Este momento *continuable* no es repetición. La repetición en la historia es absolutamente imposible y no podemos ser más fieles a la historia sino prosiguiéndola¹³²

Hemos de ser fieles a la historia construyéndola, según las necesidades de nuestras vidas. Nosotros forjamos la historia a través de las luchas cotidianas y extraordinarias, a través de los movimientos sociales y políticos estructurales y coyunturales, y no podemos paralizarnos en revoluciones del pasado, en íconos revolucionarios del siglo XX, ni siquiera en los de la guerra salvadoreña, u otras revoluciones latinoamericanas. Faltan muchas revoluciones en el futuro que son las que verdaderamente han de interesarnos.

c.-Un tercer y último momento es el *progrede*¹³³. Los seres humanos, constituidos por lo recibido, transformándolo y transformándose de manera simultánea en la continuidad, han de ir realizando día a día su vida y tienen que asumirla “realmente”, porque tienen que hacerse cargo de ella, y dependiendo de su situación respectiva, tienen que hacerse a la vez, responsables de la vida otras personas. Hacerse cargo de la realidad de los hijos, no solo de darles el sustento material, sino de verter sobre ellos, un modo responsable de vivir su realidad. Tienen que hacerse cargo de una realidad de deterioro de medio ambiente, y han de crear formas de recuperación del agua, el aire, a tierra. Tienen que hacerse cargo de la realidad de un pueblo, si son llamados a representarlo o a gobernarlo. Hacerse cargo de la justicia en sus relaciones de convivencia, hacerse cargo de la paz, hacerse cargo de que los valores culturales se fortalezcan en la tolerancia y diversidad. Hacerse cargo de los días y momentos de otros seres humanos, es hacer en poco de realidad, mucha de ella.

¹³² ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 498

¹³³ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 499.

Nunca un solo ser humano podrá hacerse cargo de toda la realidad, ni siquiera como especie podría hacerse cargo de la totalidad cósmica, pero, al menos, en cambiar el sentido de la historia, y el devolver un equilibrio a la naturaleza puede ser suficiente, pues otros harán lo suyo. Tiene que optar por una u otra forma de realidad. Y es aquí uno de los aportes más importantes (aunque muchas veces no tomados en cuenta por los estudiosos de Zubiri y Ellacuría), tiene que decidir en la forma de realidad que desea vivir, en lo social, político, económico, etc. Tiene que decidir buscar modos de vida, modos de realidad (más justos e igualitarios, o decidir continuar siendo esclavos del mercado y el consumo, así como mano de obra (o cerebro) barata del sistema de producción capitalista).

Es la tradición tradente (aunque puede percibirse, desde el punto de vista de Zubiri y Ellacuría como paradójico, pues comúnmente se cree que la tradición mantiene a los pueblos inercialmente en el pasado), por su propia estructura, la que nos empuja hacia adelante, y lleva al cambio: es *progresiente*. Es por ésta razón los cambios realizados que cada generación y cada pueblo han considerado pertinentes. Por eso hay épocas de grandes cambios, de grandes revoluciones, porque sus protagonistas tomaron, en sus manos, a su realidad, y decidieron construir la propia historia de sus pueblos, rechazando la impuesta por los poderes fácticos. Este es pues uno de los principios del dinamismo histórico que me interesaba resaltar.

El carácter específico de la tradición lleva, forzosamente, a la necesidad de no estar quieto, “porque el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia”¹³⁴, sino orientado al cambio social, en lo cual se obliga a optar, (aunque muchas veces se opte por la sumisión), y optar conlleva el compromiso y la responsabilidad histórica, y es así como se va haciendo la realidad histórica, porque es su propia forma de realizarse como ser humano, en nuestro caso, desde El Salvador, hacia América Latina.

La historia entonces se mueve, ¡la movemos y nos mueve!, porque tiene un momento radical de transmisión tradente, porque tiene elementos de trasmisión genética, porque tiene formas de realidad, porque nos fuerza a optar ¿Quiénes construyen la tradición? ¿Quién es el sujeto de la tradición? Podría parecer a primera vista que son los individuos o

¹³⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema*. Editorial Sarpe, España, 1984, p. 29.

que la marcha de la tradición va de individuo a individuo. Sin embargo, el sujeto de la tradición no es aun el sujeto de la historia, porque la tradición misma no es la historia, sino que la tradición es la raíz de la historia, no la historia misma, sino que continua en ella. Aquí es necesario señalar que el tradicionalismo es un obstáculo para el cambio, revolucionario o no; y es además. Es importante distinguir la tradición, como se ha explicado en párrafos anteriores, de lo que ahora entendemos como tradicionalismo. La tradición nos empuja a seguir, el tradicionalismo, o sea, la tradición por la tradición, nos paraliza en un modo de ser humano, sin avance porque se niega a optar, o mejor dicho, opta por no optar.

Este problema lo abordaremos de dos maneras. Por un lado el sujeto que se hace historia o tradición y por otro, el sujeto que la padece o la sufre. Es cierto que todos estamos inmersos en la historia y en la tradición; todos de algún modo la padecemos, la sufrimos. Sin embargo nos preguntamos si la hacemos todos ¿Cómo la hacemos? ¿Cómo individuos, como clase social, como sociedad, como pueblo, como cultura? Ellacuría¹³⁵, siguiendo a Zubiri afirma que es la especie humana el sujeto inmediato de la tradición. La tradición no es formalmente de individuo a individuo, es inevitable que afecta a los individuos, pero es siempre social. Afecta a los individuos al constituir su biografía personal, ya que la decurrencia del animal humano es biográfica, porque es la de alguien que se posee a sí mismo en el todo de su realidad. Decurrencia que significa el transitar de un estado a otro, de modo que es la vida personal la que constituye la decurrencia en biografía y no es la decurrencia la que constituye la vida en biografía. Es la vida personal la que deviene de un estado a otro de su existencia, según edades, expectativas, problemas familiares, profesionales, sociales, triunfos y fracasos, o muerte de seres queridos

Ya Ortega y Gasset había escrito que

La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que

¹³⁵ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "El objeto de la filosofía", tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 501.

nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros. La vida es quehacer¹³⁶.

El ser humano construye pues su vida de los otros, con los otros y con lo otro, y en este hacer y hacerse, se autoposee, adquiriendo identidad y diferenciación, aunque a veces los otros o lo otro (cosa, objeto, etc.), determinen el argumento de su vida más que el propio yo. Aun así, la vida no obstante puede dejar de ser personal, (aunque no está muy claro hasta donde sea agente, autor o actor de su propia vida), ya que en un proceso alienador extremo, permite desaparecer casi por completo (nunca es total) su dimensión de autor; el ser humano se convierte, entonces, en una máquina programada, o en parte de ella, con una función en el proceso de producción, de reproducción o del consumo cultural y material. Sin embargo, no asúmanos un pesimismo de que esto tenga que ser siempre así. La tradición recibida configura su propia vida, y puede personificarse (en su yo), ya que la marcha del existir va de lo social a lo personal. El ser humano tiene siempre al menos una posibilidad socio-histórica de cambiar la realidad, gracias a las características arriba mencionadas de la tradición tradente, que es continuante, y progrediente. Su capacidad creadora y crítica nunca es anulada totalmente por un sistema social,

La tradición es social por ser lo transmitido y recibido socialmente, o sea, interconectado por los individuos que componen el cuerpo social. Así, la tradición tradente es siempre tradición social, de manera que lo importante en la historia es lo que se transmite socialmente. La intervención de los individuos llega a ser histórica cuando se convierte en social.

Si la recepción de la tradición implica el proceso de personalización, la inmersión del producto personal en la historia implica un proceso de socialización¹³⁷.

¿Cómo se explica, entonces, la referencia en la enseñanza de la historia de un país, por ejemplo, de hombres y mujeres que forjaron su historia?, de aquellos “próceres” que

¹³⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema*. Editorial Sarpe, España, 1984, p. 29.

¹³⁷ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 503.

fundaron un pueblo, una época, una revolución, una obra artística, etc. Por ejemplo, en El Salvador se menciona a dictadores como Maximiliano Hernández como represor y asesino, a Farabundo Martí, dirigente del levantamiento campesino en 1932. A Monseñor Oscar Arnulfo Romero como refundador del país o, al poeta Roque Dalton.

Recordemos que en el proceso histórico, lo que interviene es lo social; porque la historia es tradición social. No son las personas individualizadas en sí, por lo tanto, en este sentido la historia es impersonal, su sujeto es un sujeto social, los interventores de la historia no son directamente los individuos, sino los grupos humanos. Es entonces el pueblo salvadoreño, como pueblo, como colectivo, como comunidad política, (no con líderes individualistas), el que ha de cambiar esta historia de injusticia y guerra; porque debe hacer su propia historia y no permitir que se la hagan otros sujetos sociales internos o externos.

Ellacuría hace la distinción de estos personajes históricos, entre “el que” es, o hizo, y entonces, se dice que era esto o que hizo aquello; y el “quién fue”. Por lo primero es como se les recuerda en la historia, por lo que hicieron en su tiempo. Más a pesar de que nos narren todo lo que hizo, no podrán decirnos “quien” era realmente, pues cada persona es única e irrepetible, por tanto, cuando mueren, sus vidas personales se van a la tumba, desaparecen, aunque sea difícil (por la tradición) decirlo, no pertenecen a la historia. Pero, si intervinieron destacadamente en la construcción de una historia, de la historia, ¿cómo es posible afirmar que no pertenecen a ella? ¿Qué de ellos intervino en la historia? ¿Cuánto de ellos fueron autores, creadores o agentes de su historia?

Estamos de acuerdo de que intervinieron en la historia por sus acciones personales (acción es cualquier forma de presencia efectiva ante los demás y ante lo demás), porque surgen de una persona, porque las acciones son la manera a través de lo cual, la persona se realiza y se hace presente en la realidad. Esta acción realiza algo, de modo que hemos de separar lo operado por la acción personal de la acción personal misma. Esto es un hecho real. Por ejemplo, es distinto el decir que lo dicho. Ambos son generados por una persona. Lo operado, una vez hecho se independiza tanto de la acción personal como de la persona autora. La acción sigue siendo de la persona, pero la acción misma ya no es personal, sino impersonal, como lo expone Ellacuría:

Las acciones, tanto externas como internas, consideradas como algo *hecho, operado*, constituyen un *opus operatum*; consideradas como momento de la vida personal que en ella se hace, son un *opus operans*¹³⁸.

En la tradición tradente, el sujeto de la acción es un colectivo, ya sea la familia, los vecinos, los compañeros de la escuela, del trabajo, etc. Y lo actuado por este colectivo social es formalmente impersonal. Esto no quiere decir que el cuerpo social (como sujeto social) sea una macrosustantividad individual, ya que las acciones que siguen haciendo los individuos lo hacen *a fortiori* como partes de algún cuerpo social, de un colectivo, de un pueblo, vinculado a los otros en tanto que otros. Al desaparecer la persona, lo que queda de ella es solo su obra, cargada con su propio dinamismo impersonal porque se dio en un marco social. De esta manera, el sujeto último de la acción es, en sí mismo, impersonal, por ser colectivo.

Por eso, incluso la biografía personal tiene un momento en la historia, un momento de impersonalidad. ¿Qué se entiende por biografía? La biografía es lo que ocurre en la vida de una persona, es el argumento de la vida, el *opus operatum*. Todo lo que hacen las personas físicas entra en la historia, de modo que su biografía es realmente *historia biográfica*. Sin embargo, la historia, (tanto social como biográfica) es esencialmente impersonal. Lo social y lo histórico constituyen un *momento* de la vida personal, porque el sujeto de la historia es la humanidad, el colectivo, el pueblo y éste afecta palpable e intrínsecamente al individuo, constituyendo su convivencia social. Este problema lo analiza Ellacuría en su *Filosofía de la realidad histórica*, distinguiendo aquello que hace y padece el cuerpo social de lo que hace y padece el individuo, pero unidos como formando parte de un todo.

En la historia hay acciones individuales y sociales, formándose una historia social y una historia individual enlazadas entre sí. Al ser algo concreto, no podemos “sustantivizar” a la historia, pues resultaría algo abstracto, algo etéreo, una entelequia, pues como menciona Ellacuría párrafos arriba, si lo que ocurre a cada vida humana no tuviera nada que ver con

¹³⁸ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 504.

la historia formalmente (no solo mecánicamente) ella flotaría sobre sí misma y no se distinguiría de la naturaleza.

Ellacuría hace referencia a una cita de Marx para precisar con mayor fuerza su aseveración, la cual contiene en sí un dinamismo revolucionario:

La historia no hace nada, no ‘posee ingentes riquezas’, no ‘libra batallas’. Es el hombre real y vivo el que hace todo esto, el que posee y el que libra batallas; no es ‘la historia’ la que utiliza a los hombres como medios para conseguir (como si fuera una persona aparte) sus propios fines, sino que ella no es otra cosa que la actividad de los hombres al perseguir estos sus fines¹³⁹

Es imposible entonces reducir al individuo a ser mero instrumento de una historia abstracta o sustancial, como han querido algunos filósofos como Hegel. Sin embargo Marx no desarrolla tampoco una explicación de la conexión entre el hombre real y la historia social, porque como hemos visto, la historia no surge de la confluencia de las acciones de los individuos, sino de los individuos que forman parte de un cuerpo social, mismo que no se reduce a la suma de ellos.

¿Cómo entra el individuo a constituir sociedad de manera impersonal?, la impersonalidad no quiere decir que se niegue a la persona, pues es evidentemente necesaria, porque es la única que puede tener comportamientos impersonales, (es lo que permite que haya sociedad, y no una manada social). El obrar individual tiene pues una cara personal y una cara impersonal. Lo histórico social puede ser reasumido personalmente por el individuo, sin embargo, este reasumir no significa que pierda su mismidad “de suyo” propio, sino que siguiendo en lo que es, toma ingredientes sociales para su propia vida personal, por eso el individuo ha de estar en la realidad bien concreta, desde donde habrá comenzado su vida personal. Del modo complementario, la persona transmite contenidos y realidad al cuerpo social y a la historia, en este sentido, la humaniza, humanizándose. Esta retrotransmisión de lo “obrado” escapa de las decisiones personales y el individuo queda expuesto y

¹³⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *La sagrada familia*, MEW, t. 2., p. 98. Cita de ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 2007, p. 597.

sometido a leyes estructurales del cuerpo social, aunque como ya hemos mencionado en cuartillas anteriores, también puede cambiarlas y de hecho, las cambia en la actualización de una posibilidad que le da otro sentido a suceso humano.

En la historia, el hombre no es más que la serie de sus actos, que sin embargo llevarán su huella, una huella inefable al entrar a formar parte de una estructura social, que le dará su sentido real y no aquella intención subjetiva por lo que fue hecho.

Resumamos lo anterior. En la tradición tradente se da una transmisión de estructuras genéticas y una tradición de formas de estar en la realidad. Una mera tradición de formas de estar en la realidad sin transmisión de elementos biológico-materialistas lo que da como resultado una concepción idealista de la historia, pero esto realmente es imposible. Por otro lado, una transmisión sin tradición haría de la historia, simplemente una evolución, pues sin tradición no hay historia. La tradición no es solo entrega de ideas o de contenidos, sino entrega de formas de estar en la realidad, de enfrentarse con ella, desde ella.

De esta manera, el *factum* dado, no es algo histórico, aunque puede ser asumido históricamente. O sea, un huracán que azote a Honduras, un terremoto a El Salvador, una sequía, una plaga al café o al maíz, tiene causa y efecto en la naturaleza, pero estos efectos no son históricos si no afectan (o hasta que lo hacen) la vida de las personas o pueblos, o que requieran de acciones humanas.

Ellacuría lo describe así, la acción humana abre el espacio temporal e histórico, pues

Lo obrado personalmente es lo que abre directamente el ámbito de la historia, pero una vez obrado, actúa de una manera que desborda lo que pudiéramos llamar una causalidad puramente personal. Su eficacia no se debe a la voluntad o a la intención de quienes actuaron personalmente, sino a algo que pende del peso adquirido por su propia objetividad en determinadas circunstancias.¹⁴⁰

¹⁴⁰ ELLACURIA, Ignacio. "El objeto de la filosofía", tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 510.

Una obra como *El Capital* de Marx o *La filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría son obras personales. Empero interpretaron una serie de contenidos propios de una circunstancia geo-histórica y que pueden alcanzar cierta operatividad o no, en una colectividad humana, en un pueblo, cuando es asumido objetivamente en su estructura. Su efectividad es independiente (trascienden) de lo que quieran y/o hayan sido las personas, pero hay que tener cuidado de que ésta efectividad sea considerada como necesaria, mística o inverificable.

La historia no es una realidad sustantiva (una sustancia, una entelequia) sino histórica. No flota por encima de los individuos o grupos humanos, sino ocurre en ellos, con ellos y por ellos. Sin este elemento, la historia sería la biografía de un Espíritu Absoluto, de un gran ser, o historia de la salvación. Tampoco es la narración de pequeñas biografías personales subordinadas o intercaladas con biografías de hombres y mujeres importantes por poderes económicos o políticos. La historia no puede confundirse con lo natural o con el mero paso evolutivo, sino que abarca tanto lo individual como lo colectivo, lo biográfico y lo social. De manera que no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico, ya que es necesario que sea social en alguna forma. La historia es lo que le “sucede” a la humanidad, al género humano. Por eso toda la extensión del capítulo primero tuvo como propósito mostrar lo que le “sucede” al pueblo salvadoreño, al Centroamericano, a los pueblos de América Latina y otras regiones del planeta.

La historia social no excluye, sino reclama la historia biográfica (en lo que tiene de social, no en lo que tiene de meramente individual), porque el sujeto es siempre la persona en cuanto pertenecer a la especie humana, al colectivo. La transmisión tradente, en su totalidad concreta se lleva a cabo en la historia, en la historia de un pueblo en el que viven luchando o luchan viviendo los individuos, en el que construyen toda su dimensión histórica, proyectada en la praxis social, política, económica; en la que su praxis se lleva a cabo bajo unas condiciones históricas (también promovidas por el hombre mismo en el pasado), que crean un conjunto de posibilidades, de las cuales, las personas concretas tiene que optar a cual o cuales darles realidad. Tienen que optar desde sus saberes, su capacidad crítica y creativa.

3.- Actualización de posibilidades

¿Es posible crear condiciones de posibilidad de mejor vida de los habitantes de la región centroamericana? ¿Es posible hacer a la realidad salvadoreña más humana, más justa, más igualitaria? ¿Tiene hoy posibilidades? Pero, ¿Qué son las posibilidades? ¿Qué es la actualización en la historia?

Ignacio Ellacuría explica la historia de tres maneras.

a.- La historia como vicisitud:

En la conciencia de los pueblos se ha dado inmemorialmente la persuasión que las historias lo que deben de hacer es contar lo que ha ocurrido sea a un individuo, sea a un pueblo entero. Esto puede llevar a entender la historia como *vicisitud*: “el hombre, se piensa, es una realidad, y a lo que es ya como realidad le advienen unas vicisitudes: sería su historia¹⁴¹”.

Desde esta concepción de la historia, ¿cuál es la actitud que se ha asumido?, la actitud tradicional es ¡contarla!, pero lo que se hace es contar las vicisitudes que acaecen, entendiendo por vicisitud a las condiciones cambiantes, favorables o adversas, que no puede determinarse fijamente por leyes apriorísticas y necesarias. Es algo que solo puede saberse una vez ocurrido. Es común esta visión en los cursos de historia del sistema educativo, en los libros de textos, en canales de televisión, y hasta textos considerados como sagrados, en los que se narran las “vicisitudes” que pasan algunos pueblos o individuos elegidos.

Esta hipótesis no puede considerarse como satisfactoria sobre la esencia de la historia, sino mas bien, es desechar ideas sobre la historia, tan comunes que la reducen a algo predestinado, o determinismos expresados en charlatanería, profecías, fin del mundo, etc. Lo que pretenden los creadores de tales ideas es una justificación ideológica del dominio de un pueblo sobre otro, cuando lo histórico es pues contrapuesto a lo puramente natural que sí está determinado por leyes. La realidad humana no es así, pues aunque tiene sus leyes (sociales, históricas, sociológicas, económicas, etc.), éstas son distintas a las leyes

¹⁴¹ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 514.

naturales porque dejan un margen de movilidad y de indeterminación. Este contar la historia no ha de considerarse tampoco completamente negativo, pues es una forma de acercarnos a las experiencias de los individuos o los pueblos.

Desde el punto de vista de Ellacuría, la historia no es una vicisitud sino un momento constitutivo de la realidad humana, (realidad formal y constitutivamente tradicional y tradicionante), en la cual, el hombre no es una realidad sustantiva a la cual se le añaden vicisitudes (accidentes). Solo es sustantiva si se le incluye la historicidad como parte del grupo humano, como parte de la humanidad. De este modo la tesis de la historia como vicisitud es insuficiente porque le quitaría a la historia toda esencialidad respecto del hombre, que sería de una vez por todas lo que es y todo lo que le ocurriera sería pura vicisitud y lo histórico ya no tendría trascendencia ni continuidad.

b.-La historia como testimonio.

Hemos quedado que lo que ocurre en la historia está montado sobre algo recibido en continuidad tradente, o sea, es una continuidad atestiguada, tradición en la cual hay un testimonio, pues la historia es realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad. Solamente es tradición, es transmitido, forma parte de la historia, o tiene efectividad en cuanto historia, aquello que de una u otra forma es conocido, aquello que hemos llegado a conocer. Lo demás es pura naturaleza, es creencia, es leyenda. Hay múltiples ejemplos de esta concepción. Algunas de plano grotescas; por ejemplo, el no reconocimiento de masacres en El Salvador, Colombia o algún país africano. ¿Y qué sucede con aquello que es inventado como histórico y presentado con testimonios falsos? Es cierto, pues algo puede ser una realidad tradicional y no estar atestiguado o respaldado en testimonios.

Algunos organismos internacionales, tanto de Naciones Unidas como de algunos países, que se dicen, preocupados por las situaciones que viven en algunas regiones asumen esta concepción de lo que es historia. Y financian proyectos de búsqueda de testigos de lo acaecido en tales pueblos, documentándolos, pero muchas veces ha quedado solo en un libro o un cortometraje testimonial, o en pretexto para la recaudación de un fondo económico para la construcción de un mausoleo con los nombres de las víctimas. Bueno,

algunos dirán, al menos queda el recuerdo del nombre y con ello la reivindicación de la memoria.

El jesuita, subraya que la historia es tradición tradente y no narración y/o testimonio. El testimonio tiene su valor, pues puede que acompañe a la realidad tradicional, pero no es necesario que ocurra así, y si ocurre, no debe confundirse con la tradición misma. No podemos conformarnos con una investigación testimonial, que levante en los departamentos (Estados) de El Salvador las dramáticas experiencias de la guerra, los trabajos para conseguir un poco de comida, la lucha por tener conciencia. Hay de esto miles de trabajos, valiosos en sí y necesarios, pero nuestro filósofo va más allá. El testimonio no constituye tradición por ser expresión, sino por lo que en esta expresión acontece, porque en y con la expresión entrega algo¹⁴². Esta entrega, y no la forma atestiguada de la entrega, es aquello en que la tradición consiste. La tradición no es testimonio ya que el silencio de la vivencia de una realidad antecede a la narración; la tradición es entrega de esa realidad. La transmisión está en la realidad.

La tradición humana no tiene un peso específico en una transmisión consistente de meros contenidos, de datos estadísticos o narraciones de los originantes de las revoluciones o de los opresores. La historia no ha de ser rehén de las fuerzas ideológicas, o una especie de historia de las ideas, omitiendo la historia de las personas que las forjaron. No es tampoco un cuento sobre la historia de las culturas, enunciado desde el parámetro de la cultura hegemónica.

c.-La historia como sentido

Una tercera hipótesis que lanza Ellacuría, sostendría que lo importante en la historia no es sólo lo que se hace, pues se distinguen los actos del hombre si son derivados de los instintos, y que son siempre idénticos, repetitivos y sin responsabilidad, de los actos humanos que son los realizados desde la voluntad, por lo cual éstos conllevan responsabilidad. Lo que importa es el significado, que es abrir los signos, lo que importa es el sentido con que se les carga en las distintas circunstancias, pues un mismo acto, una misma acción pueden hacerse con sentidos diferentes. He aquí la importancia del sentido en

¹⁴² Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "El objeto de la filosofía", tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 516.

la vida y en la historia que tiene que ver con su propio sentido. Cada vida humana, cada región, cada época histórica tiene una cierta unidad de sentido. Si no preguntamos por tal unidad de sentido, entonces la vida, la historia no queda adecuadamente esclarecida.

Sin embargo, tampoco lo fundamental en la historia es la transmisión de sentido. Es cierto que en ella se transmite sentido y, sin embargo, no es tal la tradición. El sentido puede analizarse en dos aspectos. Por una parte el sentido es el significado o la interpretación que el hombre da a algo, es lo que ese algo tiene, es el sentido tenido, y por otra parte, las acciones humanas no solo contienen un sentido tenido (que tienen en sí), sino que han de tener algún sentido porque son humanas. Sentido no es entonces el “sentido tenido”, sino el sentido que habría de asumir, el tener sentido. El *sentido* no es el sentido que se tiene, sino la *realidad misma del tener sentido*.

El sentido no se apoya en la realidad, sino que el sentido mismo de la acción humana, buscado y transmitido no es solo sentido de hecho, sino que es un sentido necesitado. O sea, es necesario que las acciones humanas tengan sentido para que sean humanas y por tanto, históricas. Lo que importa es la realidad misma del tener sentido y no uno u otro sentido, o cualquier sentido. La realidad humana, personal y social radica en que ha de tener sentido, o sea, el sentido de la realidad humana es tener que tener sentido. Como ya vimos, en la transmisión histórica, se trasmite una u otra forma de estar en la realidad, sobre la cual se funda algún posible sentido. Tal transmisión se lleva a cabo con unas determinadas estructuras. Luego, el hombre tiene que optar por cierta forma de estar en la realidad, y a tal forma de estar en la realidad, le corresponde el tener un sentido. Hay entonces una transmisión “real” y una opción “real” de sentido y no solo una transmisión u opción del sentido.

¿Por qué tanta insistencia en esto del sentido?, porque preguntarnos por el sentido es inseparable a la pregunta por la realidad, ya sea de las cosas a las que hemos otorgado sentido por la respectividad con y para el hombre (nivel óptico) o ya sea, con otras personas que tienen su valor, importancia y sentido en la vida cotidiana de los individuos y de los pueblos (nivel ontológico), siendo así como se crean las condiciones de posibilidad.

Ellacuría menciona que si la tradición es la entrega de formas de realidad, nos preguntamos, ¿de qué realidad se trata? ¿En qué consiste tal realidad? Principalmente las formas de realidad son reales pues en ellas el hombre está en la realidad. Por tanto, la historia consiste en la entrega de estar realmente en la realidad, en un proceso de producción y destrucción de realidad, es un proceso de realización efectiva, porque nos sostiene, siempre, en una forma de estar en la realidad.

No preguntamos qué realiza la historia como movimiento procesual, como tampoco el resultado que va realizando tal movimiento, sino qué es lo que ocurre formalmente en la transmisión de las formas de estar en la realidad. Contestar esta pregunta lleva a repasar que el carácter histórico es procesual, por tanto, es temporal, en el cual lo que antes fue ya no lo es, pero está lanzado a lo que es y a lo que será. El carácter procesual de la historia contiene un momento de sucesión-recibimiento (de aparición, en el cual, el que recibe, recibe la realización de una forma de realidad) y un momento de sucesión-entrega (de desaparición, en el cual, se entrega una forma de estar en la realidad). Lo que desaparece es la realidad de lo que ha pasado o que lo que fue, ya no es. Y sin pasado no hay historia. ¿Entonces qué permanece? El pasado no puede desaparecer por completo porque eso significaría que cada presente resultaría ser una creación desde la nada histórica, la historia no produce por generación espontánea, sin pasado no habría presente.

Pero el pasado tampoco permanece sin más en sí mismo, pues entonces no habría él mismo, o sea, pasado, y por tanto todo sería igualmente presente y no habría avance histórico ni futuro. De este problema no se puede escapar recurriendo a la memoria¹⁴³ (si se entiende como el recuerdo de lo que ya pasó) porque hay historia aun cuando no haya recuerdos, además, en la historia, hay una transmisión real y no solamente intencional. Este párrafo tiene fuertes consideraciones con respecto al dinamismo histórico latinoamericano, muchas veces anclado en el pasado que no le permite estar en el presente, ni construir una proyección futura.

Lo entregado en la tradición tradente es lo que posibilita el estar en la realidad, y para el que lo recibe nada le determina a quedarse en una única forma de estar en ella, sino que es

¹⁴³ Hay una interesante corriente histórica sobre esta comprensión de la historia hecha por pensadores semitas (como Walter Benjamín). Ver Justicia Anamnética en José María Mardones y Reyes Mate.

algo ante el cual puede optar, algo ante el cual tiene el poder de elegir. Las posibilidades y el poder de optar el hombre los recibe. Las primeras por tradición y el segundo por transmisión. He aquí una gran novedad en el pensamiento de Zubiri y Ellacuría, lo que formalmente se transmite en la tradición de forma de estar en la realidad son posibilidades.

Posibilidad para nuestro autor no es aquello que es posible, o aquello que no es imposible, sino aquello que posibilita. Posibilitar consiste en dar un poder sin dar una necesidad fija o una sola dirección de realización. La historia nunca da una sola forma de estar en la realidad, en ella se ofrece un torrente de formas para optar y el hombre puede elegir. El poder es optar. Dicho de otra manera, la realidad, como conjunto de posibilidades, las ofrece, y de ellas podemos optar o no optar, y en este optar, se amplía o se reduce el poder optar de los otros. De aquí las consecuencias de opciones económicas o militares, que reducen la libertad opción de mejor vida de las mayorías. Las posibilidades no dan el poder para optar, sino dan el poder optar. Para esto se requieren posibilidades posibilitantes. Esta distinción nos ayuda a esclarecer el problema del reconocimiento de la libertad, distinción que no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de esa libertad.

O sea, si en ciertas circunstancias históricas se tiene el poder para optar, pero no se puede optar porque no se cuenta con posibilidades reales, se está negando entonces la libertad, la libertad histórica¹⁴⁴. O sea, como comentaba Facundo Cabral sobre lo que decía una niña raramuri en la sierra de Chihuahua, “pa’ que voy a tener hambre, si no tengo que comer”. Para que quiero la libertad si no tengo que elegir (o no nos lo permiten o no hay entre que optar). Las posibilidades necesitan del poder de la opción para pasar a la acción y con la acción para pasar a su plena realización. Las posibilidades son las que dan paso a la vida humana, social e histórica, historia que siempre es distinta.

¿Qué posibilidades tiene al hombre actual con respecto al del siglo XIX? Muchas, en diferentes aéreas, tanto del conocimiento teórico (científico y filosófico) como de la aplicación de los mismos en la tecnología. ¿Qué posibilidades tiene el hombre y la mujer Latinoamérica de un desarrollo más humano? ¿Qué posibilidades hay de que la realidad

¹⁴⁴ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 520.

centroamericana logre un mejor ingreso económico, tener una mejor vivienda y salud, una mejor educación y trabajo? ¿Qué posibilidades hay de gozar de todo aquello que le arrebatan los pueblos y las empresas capitalista neoliberales? ¿Qué posibilidades tiene la llamada izquierda social de ganar el poder político por medios pacíficos? ¿Qué posibilidades hay de nuevas revoluciones?

¿Cómo las posibilidades se hacen realidad efectiva? Por una opción del hombre, lo cual tiene una carga metafísica porque el mundo humano, ese mundo que rodea el *habitus* humano está construido con decisiones y acciones humanas. En algún momento una persona tomó decisiones que han construido un horizonte, un mundo, pequeño o grande. Vivimos en un mundo que en el pasado alguien lo decidió; una familia, una casa, una calle, una obra de arte y lo que ahora nos toca decidir entre las posibilidades presentes constituirá el mundo futuro.

Una acción humana siempre produce algo, produce un *hecho*. Un “hecho” es lo el hombre produce naturalmente porque tiene la capacidad para hacerlo. Mas esta acción también tiene el aspecto de realizar un proyecto, y por tanto, el ser humano tiene siempre a su disposición un sistema de posibilidades. En este momento, estoy sentado escribiendo, pero bien podría estar sentado platicando con otra persona, o sentado participando en una ponencia, etc. Podría también no estar sentado sino trabajando en el campo o taller, o compartiendo una clase de matemáticas o filosofía. Ninguna de estas acciones estaba determinada, aunque la haya planeado, pues por algún imprevisto, uno puede decidir hacer otra cosa. La misma planeación o agenda fue una decisión que podría haber sido anotada otra actividad que fuera posible. El hecho que estoy haciendo es la realización de una posibilidad. Posibilidad no es lo que cualquier potencia puede hacer, (porque ya casi se realiza), sino aquello que solo puede pasar a ser realidad por una opción humana. Debemos distinguir entre posibilidad y condición de posibilidad. La posibilidad ya está, no estamos apenas construyendo las condiciones para que fuera posible.

El hombre, ante la realidad que le es dada¹⁴⁵, (con este *factum* que se le presenta) y su acción en ella, construye un proyecto en que opta por un sistema u otro de posibilidades. Proyecto que después realiza. La acción es entonces la actualización de posibilidades, actualización a lo real, y no se reduce a ser meramente un hecho, sino ahora es un *suceso*. El *suceso* es un hecho que realiza una posibilidad. Por la acción determinamos a nuestras potencias a ejecutar un acto dependiendo de las posibilidades que hemos optado. La realización de posibilidades es opción, y solo optamos desde un conjunto de posibilidades, porque si fuera una sola, nos veríamos coartados a la necesidad y no tendríamos libertad de elección. Las posibilidades no son en sí necesarias, no pueden por sí mismas realizarse sino solamente por un acto de opción del ser humano. Si las posibilidades fueran necesarias *a fortiori*, entonces ya no seríamos libres para optar por una de ellas, estaríamos condicionados como instintivamente.

Las posibilidades no son imaginarias, no son acto cognoscitivo de visión psicológica de posibles, sino que son posibilidades de la realidad, son posibilidades de las cosas, son posibilidades de la vida real de las personas y de los pueblos, consisten en aquello con que la vida humana ha de hacerse y con lo que se realiza cotidianamente, desde la libertad de opción, porque (lo subrayo), si las posibilidades fueran necesarias, pues se realizarían en automático, sin necesidad de opción. Estaríamos recibiendo en cascada los hechos en el mundo, sin desearlas, sin buscarlas, sin decidir las. Son las cosas las que se nos hacen presente como posibilidades, ya sea como instancia o como recurso. Y más allá, son las relaciones que hay entre todas las cosas, entre ellas y nosotros, las fuerzas que actúan y mueven la historia. Es lo que Ellacuría llamaba *la respectividad*.

Y es ese trato con las cosas algo efectivo y no un ejercicio teórico de la razón. De las cosas el hombre puede obtener lo que ellas pueden darle. Esto es el proceso de la historia. Nunca se acaba de descubrir totalmente el conjunto sistemático de posibilidades, (por el dinamismo propio) que los seres humanos tienen, y en este proceso, no sabemos desde otro momento histórico si las opciones que elegimos, las posibilidades que actualizamos fueron las mejores o no. No sabemos si dejamos las mejores y elegimos las peores. En ese

¹⁴⁵ Decimos ANTE, porque el hombre, al tomar conciencia se da cuenta de que tiene alrededor de él, algo que no es él mismo, es cierto que está en la realidad, que no puede estar fuera de ella, está en una situación especial de esta en la realidad y darse cuenta de que la realidad está ahí.

momento decisivo se nos va la vida, y la de otros seres humanos de los que nos hemos hecho cargo, como de su situación histórica. Aunque no tengamos el control de las acciones de los otros y que también nos afectan. Esto vale para decidir trabajos, pareja, salir del pueblo o país, estudiar algo, luchar por el mejoramiento propio y colectivo, dejar de “agachar la cabeza”, como forma de sumisión o sometimiento, etc. Con la elección de una posibilidad comprometemos el futuro, y cancelamos otros, quedando tales pasibilidades no actualizadas como futuribles.

¿Cómo nos apropiamos de posibilidades? Cuando se realiza una posibilidad se hace propia. Cuando nos apropiamos de una posibilidad la acción deja de ser un mero hecho y se convierte en suceso, por eso, frente a las acciones humanas, la filosofía no puede limitarse a investigar la *razón de ser* de los hechos, de las cosas, como proponía Leibniz, sino tiene ahora que ofrecer un análisis sobre la *razón del suceder*¹⁴⁶. La “razón de ser” es en lo que se ha enfrascado la filosofía a lo largo de los siglos, la razón del ser de las cosas, y ahora podemos preguntarnos sobre la *razón de ser* pobre o la razón de ser un país en la marginalidad, etc. Es pues “la razón de ser”, dar razón de los hechos, de lo que “es”, olvidando a aquello que ha sido categorizado filosófica y políticamente como lo que “no es”.

A la filosofía de la realidad histórica le es imperioso buscar y ofrecer una razón del suceder, aunque no pretende con esto explicar todo porque sería presuntuoso e inútil, sino porque sin ella no se explica aquello que no ha sido tomando en cuenta por filosofías canónicas academicistas. Dar razón no es explicar y estudiar la razón última de las cosas, los principios y causas últimas de los hechos, con esto no ha sido tocado un ámbito de la realidad. Ahora se nos exige dar una razón del suceder en cuanto suceder (lo cual implica usar categorías específicas e irreductibles, con rigor intelectual, propio de cualquier ser humano). Esta es una de las novedades propuestas por esa dupla de pensadores de Zubiri-Ellacuría.

Lo sucedido en la historia necesita una hermenéutica o interpretación desde esta visión, y abandonar explicaciones puramente naturalistas o teleológicas. Sin caer en el extremo del

¹⁴⁶ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 524.

idealismo histórico, pues no debemos separar los hechos de los sucesos, ya que los segundos necesitan de los primeros, aunque no viceversa. Todos los sucesos son hechos, aunque no todos los hechos sean sucesos.

La realidad es un conjunto de posibilidades, es lo que se entrega formalmente en la tradición, como modos de estar en la realidad, de estar posiblemente en la realidad. Se entrega un modo de estar en la realidad como principio de posibilidades que los descendientes determinan su modo propio optado, decidido, aceptado, rechazado, modificado, etc. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, porque no hay vacío, porque no se vive de abstracciones, de ilusiones, de ideas. Se opta desde un conjunto de posibilidades reales que se nos dan, con las que nos construimos, se opta por algo concreto, aquí y ahora.

En otras palabras, la historia es el suceso de los modos de estar en la realidad.¹⁴⁷ Tales modos de estar en la realidad son siempre concretos y por tanto, solo pasan históricamente cuando se apropian las posibilidades optando. La historia es una elección por decisión (tomando también en cuenta, una decisión negativa, que es la omisión), exige un momento de apropiación, (aunque tal apropiación no siempre exija un acto de plena libertad, a veces ni siquiera de plena conciencia). Es el cuerpo social el que ofrece las posibilidades, y las personas se las apropian haciéndolas suyas. Así, ellas se apropian de posibilidades de vida en todos los ámbitos. Es apropiarse de una opción de vida desde criterios que consideramos valiosos, como los religiosos, o los político-económicos, de manera que se pueda optar por un modelo económico de mercado o un régimen político socialista, pero es el pueblo el que ha de hacer más concreta y por tanto, hacer realidad histórica tal opción. No es pues una cuestión personal, sino social.

La apropiación es histórica no porque se ejercite una opción personal, sino porque se actualizan posibilidades. La dimensión estructural de la historia abarca la dimensión personal, la posibilita, pero también la amenaza, pues llega a alienarla, negándola o reduciéndola a una pieza en el sistema social, ya sea su fuerza de trabajo como mera mercancía, como mero productor-consumidor en el modelo capitalista totalitario, o alienado

¹⁴⁷ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 525.

en un sistema colectivista. La dimensión personal, al socializarse, hace posible que haya historia, y que esta no sea solo un proceso mecánico al que sean ajenas la proyección y opciones humanas.

¿Qué se trasmite y qué se queda en la tradición? Estamos de acuerdo que del pasado no queda solo el recuerdo, pero tampoco queda su realidad, pues como realidad, ya-no-es, pero sí “son” las posibilidades que otorgó. El pasado continúa como posibilitación¹⁴⁸. Ésta continuidad es un proceso, porque cada momento no solo viene después de otro anterior, sino que se apoya en él, y además es un proceso de posibilitación porque una posibilidad se apoya en otra, la anterior. Una posibilidad lo es porque hay otras u otra que la posibilitan y que se enlazan. De todo esto deducimos que como la realización de posibilidades es suceso, entonces es un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.

Lo importante en la historia no es cómo un hecho surge de unos determinados antecedentes, sino cómo se enlazan las posibilidades. Si solo hay una continuidad de hechos, (así como se enseñan los cursos de historia, así como la presentan algunos historiadores o algunos medios de comunicación como canales televisivos supuestamente expertos en ella), estaríamos solamente ante un momento de la naturaleza. La naturaleza es una mera continuidad de hechos en la cual no hay discontinuidades, no hay vacíos, no hay saltos físicos, ontológicos ni metafísicos.

La historia no es naturaleza (aunque hay un elemento natural en la historia), porque la posibilidad-suceso no se reduce a potencia-hechos. Son distintos sus procesos porque cada momento no solo viene tras el anterior, sino apoyado en él. En la naturaleza, en la cadena evolutiva, unos niveles se alcanzan solo cuando se han dado los anteriores, porque es una relación de potencialidades que se actualizan. La historia no es así. Aunque el ser humano del siglo XVII tenía las mismas potencialidades naturales, no había posibilidad real de utilizar la energía eléctrica o los trasplantes de órganos. Así mismo, en alguna época no había las condiciones de posibilidad de cierta organización social, como sindicatos de obreros, o las instituciones educativas de primaria a universidad, o cierta organización social de obreros-campesinos, etc. En algún otro momento histórico si se dan tales

¹⁴⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 528

posibilidades de hacer o no un cambio social, una reestructuración de las instituciones políticas y económicas, y en fin, si es posible o no una revolución social.

Lo que importa en la historia no es el conjunto de potencialidades reales con que se cuenta, sino el conjunto de posibilidades reales de las cuales disponer. Para América Central, las posibilidades de triunfo de la revolución sandinista fueron más reales en 1979, que para el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en 1989, o algún otro proceso social que haya tenido sus características propias de acuerdo con su horizonte de posibilidad.

Los estudios de estos procesos son muy importantes, y se han hecho miles en muchos países, incluyendo México, pero no podemos reducir tal análisis a conocer sus causas estructurales, sino hay que conocer el proceso por el cual una posibilidad se hizo realidad y así fue principio de posibilidad de otras y otras. De tal manera, el dinamismo de la historia de cualquier pueblo, no es un mero dinamismo social, sino que es un dinamismo de posibilitación. Ellacuría insiste en este punto porque la historia es un ámbito de liberación hacia la libertad. Porque no hay libertad sin liberación de necesidades y determinaciones¹⁴⁹.

Nada se escapa de lo histórico siempre y cuando se convierta en posibilidad impersonal de la vida humana, como los recursos naturales (pocos o muchos), las instituciones sociales, la cultura, la ideología, las relaciones económicas, las personas y los grupos, las generaciones, etc. Lo formalmente histórico está en el concepto de posibilidades y de posibilitación y no en determinadas cosas concretas ya reales y sus relaciones o su respectividad. El ser humano puede aprovechar todo (sabiéndolo hacer) si lo convierte procesualmente en posibilidad de vida. De modo que todo proceso de posibilitación supone una destrucción y construcción de realidades, se enfrenta a esas realidades como posibilidades y hacen de cada persona una realidad más o menos posibilitada.

4.-Creación de capacidades.

Ellacuría ha distinguido distintas concepciones de la historia, enunciadas de la siguiente manera:

¹⁴⁹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "El objeto de la filosofía", tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 530.

a.-Muchos personajes han considerado a la historia como maduración, ¿maduración hacia qué? ¿maduración de qué? La maduración en el hombre o en la humanidad significa que cada hombre o la humanidad contuvieran desde un principio, germinalmente indefinidos, unos elementos que con el tiempo y las circunstancias irían desarrollándose, y que hay un final concretizado en un cuerpo maduro y pleno. Se dice que el hombre es una realidad germinal, y que en la historia va dando de sí todo lo que ya es.

Pero esta concepción no es aceptada por Ellacuría porque, falla al concebir lo histórico como pura naturaleza, y la constitución de la vida humana no puede reducirse a eso. Con esas estructuras psico-orgánicas tiene que hacer su vida, tiene que hacer con su personalidad una personalidad, y esto no puede quedarse como maduración. Se trata, (sin dejar el desarrollo biológico), de un estar sobre sí para apropiarse de unas posibilidades. No son unas virtualidades que crecen y maduran, sino de posibilidades que se apropian y optan. La vida humana no es maduración de algo que esté debajo de ella, sino apropiación de quien estando por encima, hace suyas unas posibilidades que antes no le pertenecían.

b.-En la segunda hipótesis Ellacuría enuncia a la historia como *develación*. Indica que el ser humano puede hacer muchas cosas, no sabemos cual pudiera ser el límite de este poder, pero eso que hace lo va descubriendo, lo va develando la historia, de modo que la historia es la develación del poder del ser humano. Sin embargo, no es aceptable tampoco esta hipótesis porque no se conceptúa con precisión ni qué es develar ni qué es el ser humano desvelable y desvelado. Explica Ellacuría que es difícil entender lo que sea la develación, si no se aclara en qué consiste la realidad de lo que está velado; poner de manifiesto lo oculto puede ser consecuencia del proceso histórico, pero no es la historia misma. Solamente que este “poner de manifiesto” sea algo que pertenezca a la realidad misma y que forzosamente se ponga de manifiesto. Esta hipótesis es muy utilizada por los grupos religiosos (según porque ya estaba escrito en sus libros sagrados), esotéricos y fanáticos del destino manifiesto (políticos y económicos), en cuanto que entienden que lo “develado” ya estaba ahí, siempre ha estado ahí, solo que oculto y no era necesaria la acción humana, solo el tiempo para salir a la luz. Esto no es la función de la historia, que es un proceso de lo que el ser humano puede o no puede hacer.

c.-la tercera hipótesis; Ellacuría menciona a la historia como potencial. El “poder” se ha conceptualizado desde Aristóteles metafísicamente como potencia, como aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo o sobre sí mismo. El ser humano cuenta con un sistema de potencias activas y pasivas. Desde los latinos se ha hecho la distinción entre potencia y facultad, como Ellacuría señala:

La potencia intelectual humana no está por sí misma “facultada” para producir actos intelectivos, ni siquiera para su acto intelectualivo primario de hacerse cargo de la realidad, de enfrentarse con las cosas como realidades¹⁵⁰.

Estos actos solo los puede producir si está intrínseca y formalmente *unida* con la potencia del sentir, por la cual la inteligencia cobra carácter de *facultad*: es entonces inteligencia sentiente, que no es potencia, sino facultad compuesta de dos potencias: la de sentir y la de inteligir. Solo siendo sentiente, la inteligencia puede inteligir. Así, el concepto y la realidad de la facultad va enriqueciendo y perfilando el concepto de realidad de lo histórico, desde donde se expresan las posibilidades, porque tener o no tener posibilidades no es lo mismo que tener o no tener potencias y facultades ya que con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su vida, puede tener posibilidades distintas.

d.- Ellacuría al negar las dos hipótesis de los incisos a y b, nos indica que la historia es un proceso físico y metafísico de capacitación ¿Cómo se da el proceso de capacitación? Las capacidades no surgen al azar, sino que se apoyan en otras capacidades. Las acciones no nos determinan por lo que son en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen. Por ejemplo, en la India surgió buena matemáticas, y sin embargo, el resultado fue distinto en la India misma que en Grecia. En China, se inventó la pólvora, sin embargo se aprovechó de manera distinta que en Europa, lo mismo podemos decir de la imprenta, etc.

El carácter procesual y sistemático de la historia, no elimina toda concepción idealista de entenderla, pues ahí tenemos la concepción hegeliana como ejemplo, que es procesual, sistemática ¡e idealista!, lo que si puede eliminar alguna concepción idealista es además de

¹⁵⁰ ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 536

las dos características señaladas, son las posibilidad que sea realizadas concretamente, así, se puede construir la historia presente. Este carácter también expone riesgos, pues es la historia como totalidad la que está en riesgo por la apropiación de unas posibilidades en vez de otras. Apropiación que depende de las capacidades. Riesgos cada vez más graves, porque las posibilidades son cada vez más englobantes, y las oportunidades más escasas y difíciles. El modelo de desarrollo mundial, basado en la producción y consumo, así como en la acumulación de capital en pocas manos, como el motor del proceso histórico, ha obstaculizado otras posibilidades de vida, de momentos, recursos y millones de personas irrecuperables, porque las capacidades no son solo capacidades intelectuales, sino también de voluntad, de emoción y pasión, de valores, etc.

En la historia, el ser humano no madura, ni devela lo que *ya era* germinalmente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente *no era aun*. En la historia se producen muchas cosas, porque en ella hay muchos productores. ¿que aumenta? Aumentan los saberes, la memoria de lo ocurrido, los recursos, las instituciones, las tensiones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, aumenta la riqueza y la pobreza, etc. Hay un aumento de posibilidades. ¿solo hay producción de cosas o hay algo estrictamente nuevo?

La respuesta que da Ellacuría a esta pregunta es que hay verdadera producción no solo de cosas, sino de la historia misma. Se van creando posibilidades nuevas que no están potencial, velada ni germinalmente, pues no eran “posibles” realmente. Las capacidades provienen de los procesos históricos que van haciendo más capaz a una comunidad o a la humanidad entera. La novedad no estriba en las cosas que tenemos, ni en las posibilidades a nuestra disposición, pues el planeta tiene recursos limitados que unos pocos acaparan. La novedad es la historia misma como proceso productor, es novedad también el sujeto que la construye y que adquiere reales capacidades que antes no tenía.

La historia es un proceso abierto porque no le son dadas de una vez todas las posibilidades, la actualización de una posibilidad la empuja a la constitución y posterior actualización de otras y después otras. Por eso, tal apertura, por su dinamismo no es solo contemplativa, sino necesariamente transformadora. El ser humano, abierto a sus capacidades por la historia, va reproduciendo otras posibilidades, desde el ámbito de lo posible como

condición de lo real. Es hacer un poder, es una *cuasi creación* porque no surge de la nada, y es *creación* porque afecta al principio constitutivo de lo humanamente posible, porque la historia no flota en el abstracto idealista, o marche sobre sí misma, sino que emerge de la misma realidad de las personas y los pueblos afectándolos.

Se puede decir que a lo largo de la evolución y de la historia han surgido cosas nuevas. A esta realidad Zubiri la ha llamado *creación evolvente*¹⁵¹, que es una creación que toma forma de evolución de determinadas potencialidades. En la naturaleza han surgido especies nuevas, condiciones físicas nuevas, pero es ahora la historia la que está generando novedad, creando posibilidades que antes de ser actualizadas han de ser forjadas, pues el carácter creativo de la historia no radica formalmente en el plano de las posibilidades, sino en el de las capacidades. Antes de producir sus actos, el ser humano forja unas posibilidades, pero antes de forjarlas tiene que producir el ámbito mismo de lo posible como condición de lo real. Tiene que hacer un poder, una capacidad.

El concepto de capacidad, expresa esta constitución del poder en cuanto que logra hacer algo, ya que al actualizar una posibilidad hace posible lo que antes no era y optar por una posibilidad en lugar de otra es dale poder a una de ellas. Así, no solo se hace algo nuevo, no solo se actualiza una posibilidad, y con ello se hace una realidad, sino que se constituye el principio histórico de lo humanamente posible. El hombre en su proceso creador se apoya en su propia realidad y en la realidad que lo rodea. Es creador en el sentido de hacer sus propios poderes, su propio hacer, y así, es hacedor de su vida y no solo dueño de ella y de la historia hacedora de sus propios logros. Pero también, en nuestras sociedades latinoamericanas, lo que va a ser de él, le puede ser impuesto desde lo que no es él mismo. Como ha sucedido a los largo de los últimos siglos.

De esta manera, nuestras historias se han contado como algo ya hecho, y no se ha entendido, como la praxis pedagógica, de que es algo que se hace, de que es más resultado que principio, y es esto lo que se quiere evitar ideológicamente. Que la historia la podemos hacer, deconstruir desde nuestra realidad, historificando esta realidad. Na parece una tarea pequeña, como tampoco ha de calificarse como utópica. El objetivo es que la humanidad

¹⁵¹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "El objeto de la filosofía", tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 560.

entera, esa humanidad que sobrevive en condiciones inhumanas pueda llegar a ser creadora y dueña de su propia vida, de su propia historia. Este proceso creacional es histórico, porque las posibilidades solo pueden venir después de otras y han de ser realidades y no fantasías.

No se puede negar que los poderes de la humanidad han crecido. Hoy tiene más poderes, más capacidades que hace 10 siglos. Sin embargo no llegan a satisfacer algunas interrogantes. ¿los poderes desarrollados son verdaderamente necesarios para hacerse más humana? ¿los poderes desarrollados no habrán aniquilado otros poderes más importantes? ¿No habrá tomado la humanidad una vía falsa en el crecimiento de poderes que la estén llevando a su destrucción? ¿los seres humanos poderosos son los mejores? ¿se ha tomado en cuenta la ética para plantear lo que signifique lo mejor? Los poderes son utilizados para construir y para destruir. Esto bien lo conoce el pueblo salvadoreño de modo muy doloroso, y es una llamada de atención a los infinitos costos sociales del desarrollo de ciertos poderes acumulados por manos de quienes se consideran legítimos dueños o vanguardias de la historia.

Recordemos que la historia es todo lo que sucede, y el suceso implica una pluralidad de momentos, mas sin embargo, queda la pregunta: ¿qué es lo que mueve la marcha de los sucesos? Podemos decir que las fuerzas históricas y los dinamismos históricos. Entre los momentos (procesuales) estructurales de la historia, Ellacuría menciona los siguientes.

a.-Las condiciones naturales. La naturaleza que tiene leyes propias y actúa en independencia de las voluntades humanas y de las relaciones sociales, es principio de fuerzas históricas. Prueba de esto es la desatada y descarada lucha por el control de los recursos naturales, por parte de las naciones poderosas económica y militarmente, y en contrapartida, la situación tan precaria en que mantienen o dejan a los países o regiones que poseen tales recursos naturales o que simplemente no los tienen, reduciéndose estrictamente sus posibilidades históricas.

b.- Lo que el ser humano ha producido y mantenido de realidades físicas como institucionales, ya que gran parte de las posibilidades históricas está objetivada en estas realizaciones.

c.-El sistema de relaciones entre las personas, sus fuerzas y tensiones. Familias, clases sociales, sociedades rurales o urbanas,

d.-El sistema de interpretación y valoraciones humanas que va cambiando al compas del proceso histórico.

De acuerdo con esto, las fuerzas históricas que llevan a la historia por ciertos cauces determinados no implica la negación de la libertad personal dentro de su ámbito propio, por más que este se vea reducido o dificultado. Entre tales fuerzas históricas ya mencionamos a las naturales (1), las fuerzas biológicas (la vida) (2), las fuerzas psíquicas (3) de los individuos como el talento, la ambición, capacidad de convencimiento, etc., y las fuerzas sociales (4), como los estratos sociales, los grupos de presión, las diferencias profesionales, las costumbres y usos tradicionales, los prejuicios, las modas, etc.

En estas fuerzas sociales se incluye a las fuerzas económicas (5) a través de los cuales, los seres humanos producen sus medios de subsistencia e intercambian productos, las fuerzas culturales e ideológicas como los desenvolvimientos políticos, jurídicos, religiosos, literarios, artísticos, filosóficos, etc., las fuerzas propiamente políticas (6), que son las fuerzas del Estado como ejercicio formal del poder socio-político y finalmente las fuerzas personales (7), que en virtud de un acto de opción (individual o grupal) se eligió por cierto modo de estar en la realidad y no en otro. Se decide y da el sentido a la vida personal y comunitaria, como sentido trascendente. Todos los seres humanos en algún momento hemos hecho una opción que ha marcado nuestra vida de alguna manera, y la dirección que tomó, en la mayoría de las veces ha influido también en la dirección de otros grupos.

Cada una de las fuerzas históricas siguen sus propias leyes, y no dejan de ser lo que son: factores de la historia a pesar suyo. La complejidad de tales fuerzas es muy grande, y a veces no son distinguibles las que forzan de las que liberan la historia.

Ahora, la actividad humana (las ciencias y/o la filosofía) ha de aprehender la realidad si quiere cambiarla, si quiere hacerla más justa. La ha de aprehender como poder, pues su poder es una constante en la historia. Esta poderosidad de lo real se ha formulado clásicamente como un poder mágico o divino, utilizada como principio de dominación y alienación. Tal manipulación es posible porque la realidad misma es poderosa, así, al ubicar esta poderosidad en la realidad misma y no en las formas en que se hace presente, ni

en los grupos que la manipulan, se da la posibilidad de liberación personal y social. Sin olvidar que es a través de tales formas como la poderosidad de la realidad se hace presente para el ser humano, sin ellas, no nos daríamos cuenta de su poderosidad. Tampoco podemos hacer un lado la primariedad de la poderosidad sobre sus formas de manifestación.

La salida de una dominación deshumanizadora no está en negar la dominación, ella es un hecho, (y suceso), sino en el ejercicio de la apertura personal, que va mas allá de las formas en que se presenta la realidad, para liberarse desde la realidad misma de sus formas dominantes. La dominancia de la realidad no ha de asumirse ni confundirse con miedo, ni con angustia, ni con la sumisión pasiva, (actitud tomada por una sección de la corriente filosófica existencialista). La realidad impone, no miedo, sino respeto, y exige acatamiento, pero un acatamiento que serenamente es conciente de que se tiene cierto poder sobre ella, que reconoce los límites de acción sobre ella y con ella, porque el ser humano es poderoso, es cuasi creador, y puede recrear la realidad a través de la realidad histórica.

El dinamismo de la historia es creador de posibilidades y capacidades. El conjunto de los dinamismos de la realidad, Ellacuría lo entendía como la praxis histórica.¹⁵² La dinamicidad de la realidad es tan trascendental como la realidad misma. Aristóteles contraponía *praxis* de *poiesis*. La *poiesis* era una actividad que el hombre ejecuta sobre las cosas y sobre sí mismo. La *praxis* era una actividad que no tenía más fin que ella misma. ¿Por qué se ha hecho predominar la *praxis* sobre la *poiesis*?, considero porque la *poiesis* ya tiene una intencionalidad en la cosa que hace tal actividad, en el objeto hecho, y en cambio, la *praxis*, al ser una actividad que no tiene sentido más que en ella misma, se puede hacer *praxis*. De aquí podemos concluir que el ser humano puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro que sí, que puede crearse sin crear, “realiza” formalmente aquello que hace y lo realiza realizándose, de modo que no todo hacer es una *praxis*, sino tan solo aquel hacer que es un hacer real de realidad, un hacer que va mas allá de un mero hacer natural, porque la “historia”, que ciertamente es un hecho, es siempre más que eso, un suceso, y este “mas” es el *novum* que el ser humano añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella, trascendiéndola. Es la *praxis* pues, la intromisión de la actividad humana, como

¹⁵² Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 594.

creación de capacidades y apropiándose de posibilidades en el curso dinámico de la historia, es el hombre entero, que al asumirse como actor y autor de esa realidad, la hace suya, no se coloca fuera de ella, sino Ellacuría señala que es parte de la realidad misma. Es pues la persona concreta quien toma sobre sus hombros a la realidad (su realidad, la realidad de aquellos a los que tiene a su cargo), esa es su tarea fundamental: el hacerse cargo de la realidad, como realidad deveniente, como realidad sufriente, como realidad inhumana para transformarla.

La filosofía, que deberás intente ofrecer una palabra y una praxis desde la realidad en que viven los pueblos de esta región, será una filosofía de la realidad histórica, una filosofía de la liberación de esta realidad de opresión. Estudia la totalidad de esta realidad en su unidad más englobante y manifiesta, en contraposición de aquella pretensión de la filosofía clásica de tratar acerca de todas las cosas y sus causas últimas en cuanto todas ellas forman una unidad, hoy está desfasada. Esta unidad de todas las cosas se ha buscado por distintos caminos. Zubiri y Ellacuría proponen en primer lugar que hay una unidad real de todas las cosas reales, que no es una unidad de semejanza o de cosas parecidas, sino una unidad física y dinámica, porque todas las cosas vienen unas de otras, en segundo lugar, analizan esta unidad no desde sus orígenes, que no son puros (porque lo originado ha revertido sobre lo originante de múltiples formas), sino desde su última etapa, que muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad, conozcamos o no, como es en realidad la realidad. Esta etapa no es una idea o ideal; es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando, y se está transformando.

Si queremos que la filosofía sea pertinente para las sociedades actuales (no solamente en los modelos educativos, sino en otros campos del saber humano), y más en las condiciones en que se vive, debe de buscar decir lo que es la realidad última, lo que es la realidad como un todo. Deber abrir grandes discusiones en todos lados sobre nuevos contenidos categoriales ante situaciones inéditas contemporáneas, debe experimentar nuevos métodos, y no quedarse en la veneración de antiguos tratados y sus santones. Hemos de comprender que en las propias historicidades de nuestros pueblos, caben diversas formas de filosofar, creando diversas filosofías específicas por las distintas etapas y situaciones históricas. De

manera que la realidad histórica como objeto de la filosofía deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas.

Finalmente, ante la embestida de los medios de comunicación cibernéticos, el internet y sus redes sociales, ante los mecanismos de explotación globalizantes, ante las dependencias económicas y políticas, el planeta y sus habitantes parece que viven una misma historia. Esta “unidad” histórica es dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. El mundo es único, aunque haya mundos culturales de despilfarro e insensibilidad; el mundo histórico es único, aunque con contradicciones, en el cual ha llegado la hora de hacer de esta única historia, historia de una humanidad postrada en carencias, por un lado, el objeto de las diferentes filosofías¹⁵³, en función principalmente de liberarnos de aquello que nos hace inhumanos, e infelices.

5.-La filosofía de la realidad histórica como filosofía de la liberación.

Al finalizar este capítulo, recapitulamos el proceso llevado a cabo. En el capítulo uno se detallo la realidad histórica del pueblo salvadoreño de 1979 a 1989, fueron años donde se sufrió más agudamente las consecuencias de unas estructuras políticas-económicas neoliberales, reconvertidas en pobreza extrema y la represión cívico-militar patrocinada por el gobierno estadounidense, y que arrojó al país a la guerra civil, confrontando y lastimando dolorosamente a los salvadoreños. De manera que los elementos más significativos de esta realidad histórica eran la pobreza generada y generadora de más violencia, más represión al pueblo, y más guerra civil.

El capítulo dos se expresa en el esfuerzo sostenido de Ignacio Ellacuría de plantear una reflexión filosófica desde esta realidad, haciéndola objeto de la filosofía, retomando materiales metodológicos, hermenéuticos, éticos y metafísicos de la larga tradición filosófica, especialmente de filósofo español Xavier Zubiri, cuyas características ya fueron analizadas. La propuesta ellacuriana de que la realidad histórica ha de ser el objeto de la filosofía no se ha quedado en una reflexión teórica y con rasgos de profundización de una metafísica de tal realidad (intramundana diría Zubiri), sino arranca a Ellacuría una palabra

¹⁵³ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, tomado de *Filosofía de la realidad histórica*, editores UCA, San Salvador, 2007, p. 46.

y una praxis que regrese a esa situación inhumana en que viven la mayoría de los pueblos centroamericanos.

De este modo, no se puede quedar esta investigación en tal nivel, sino regresar al capítulo uno como experiencia de análisis y reflexión de la economía política, y cerrarlo con propuestas prácticas de la filosofía de la liberación muy particular elaborada por Ellacuría, respaldada por su trabajo pastoral y político, de anuncio y denuncia, a nivel internacional, de las condiciones sociales y la cínica represión que costó la vida a más de 70 mil salvadoreños, miles más de desaparecidos, lisiados físicos y psicológicos, y una estructura después de la guerra que dejó intacto el sistema económico. Entre los asesinados están incluidos sacerdotes, jesuitas y diocesanos, obispos, religiosas. Así como campesinos, obreros, estudiantes, profesionistas, y un doloroso etcétera.

Ya mencionamos al final del segundo capítulo que quien vive al margen de la historia, vive al margen de la filosofía. Que el *logos* adecuado para profundizar, en lo más real de la realidad, es a través del *logos* histórico, a través de los hombres y mujeres concretos, en nuestro caso, de los pueblos centroamericanos, pero no por eso, deja de ser referente a los demás pueblos de toda Latinoamérica y otras regiones del mundo mantenidas al margen de sus derechos humanos.

Ellacuría, a fines de la década de los 80, asumió la interpretación de la realidad histórica de El Salvador, y explicado el llamado socialismo latinoamericano, que así era conocido el pensamiento socio-político generado por una pléyade de grandes intelectuales y activistas influidos tanto por la teoría de la dependencia como del análisis marxista de la sociedad y la historia¹⁵⁴, caracterizado por un intento de superar el individualismo liberal dando prioridad a lo colectivo, admitiendo la complejidad de la situación histórica-estructural en la que lo económico ciertamente tiene un gran peso, pero que habría de considerarse otras variables. Pues una atención exclusivamente político-revolucionario de la historia simplifica el problema de las potencialidades personales en el cambio socio histórico, que supondría que la historia es siempre problema de intereses económicos, concluyendo que son las condiciones sociales las que configuran la conciencia social o el planeamiento

¹⁵⁴ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 166.

idealista que afirma lo contrario, de que es la conciencia la que configura y dirige la realidad social.

Ellacuría enfatizó siempre que era el análisis de la realidad lo que ha de dirigir la teoría, y no viceversa, tal como es la arquitectónica de la presente investigación, así como un escepticismo de que el solo cambio de las estructuras sociales (a través por ejemplo de un movimiento revolucionario) cambiaría automáticamente a las personas y sus relaciones, que debían también sufrir procesos de concientización, de educación, desde lo rescatable de modelos como, el ofrecido por Paulo Freire, en la transmisión tradente de modos de estar en la realidad, hacia una plena liberación.

Para el análisis de la función liberadora de la filosofía he conservado la división originaria realizada por Ellacuría en dos partes: la función crítica y la función creadora, y finalmente, la propuesta contra esta (llamada) civilización del capital y el consumo, por una civilización del trabajo o de la pobreza.

5.1.-Función liberadora de la filosofía.

El hacer y el quehacer del filósofo no es una mera praxis teórica, sino una cuestión vital y urgente que responda eficazmente a la situación. Esta filosofía además de ser producto de una inteligencia vital, desde la subjetividad ha de involucrarse con la realización de posibilidades hacia la superación de la mentira, la injusticia, el hambre, el dolor, la muerte, hacia una plena realización de todos y cada uno de los seres humanos. Esta tarea liberadora es ineludible porque “lo que el hombre y la historia han de ser pende de lo que se haga y el hacer en el hombre y en la historia tiene muy precisas exigencias”¹⁵⁵, y aunque se diga que la filosofía no le corresponde tradicionalmente el papel de alumbrar una esperanza activa y realista, en América Latina, dada las circunstancias desde donde se filosofa, este debe ser una de sus más importantes características. Tener una función liberadora, acompañadora en la ruptura eficaz del presente.

Ellacuría explica esta problemática en un artículo publicado en la revista ECA, en 1985, donde relaciona de manera indisoluble a la filosofía con la libertad, y más aun, de ahí, a la filosofía con la verdad y la justicia. Se ha considerado tradicionalmente que el quehacer

¹⁵⁵ Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit, p. 482.

filosófico es exclusivo de hombre y mujeres que están libres al menos de necesidades básicas, que le dé tiempo y medios para reflexionar teorías y abstracciones. Se ha dicho que no se puede hacer filosofía con la panza vacía, o después de horas de intenso trabajo físico o con la amenaza de un fusil. Sin embargo, la filosofía que surge desde un pueblo que anhela y ama la libertad, de una libertad que no tiene, es quizás más fuerte y fundamental que aquella que surge de hombre y pueblos supuestamente ya libres. Esta filosofía de pueblos que exigen respuestas de justicia ante el robo de sus vidas, va mas allá de momentos y lugares filosóficos concentrados en liberarse de errores epistemológicos, de oscurantismos y falsedades ideológicas en los pueblos.

La función de la filosofía creada en estos cantones no es contrarrestar directamente falsos ejercicios de la razón, que acallan opiniones divergentes y así apuntalan doctrinal e ideológicamente el orden del sistema social impuesto. Filosofía y filósofos, asalariados y bufones dogmáticos y tiránicos que han impedido el libre juego del pensamiento, y peor aún, la libre determinación de personas y pueblos. Esa filosofía es el reflejo del orden institucional y la estructura económica, ante la cual, es impensable una mínima autonomía o capacidad de reacción.

La filosofía, es cierto, busca la verdad, parte de ella, pero no es una búsqueda de la verdad por la verdad, sino de descubrirla en la realidad en que vivimos, en condiciones estructurales de opresión y represión con las cuales se ha contribuido, directa o indirectamente, con presentaciones filosóficas convertidas en ideologías. Hemos superado aquellas ideas de la relación de la verdad con la libertad del cristianismo, o de la interpretación con la transformación de la realidad de Marx. A ciertas filosofías le ha quedado estupendo quedarse en el nicho de la crítica ideológica, de hacer crítica de la crítica, sin pasar a ser una crítica de la realidad real. La opresión-represión de 1979 a 1989 no fue fundamentalmente ideológica, sino que real. He aquí un problema de la filosofía por lo cual no ha llegado hasta la realidad y mas, si es realidad dura.

Ellacuría considera que el principal quehacer de la filosofía latinoamericana no es fundamentarse a sí misma, como tampoco es la construcción de un aparato teórico ostentoso, y permanecer en las comodidades de las ideas y los salarios, sino en la liberación de las mayorías ya descritas anteriormente. Es esta la constitución de una nueva

filosofía, pensada desde la realidad y para la realidad latinoamericana y al servicio de tales mayorías, aquí y ahora. Ha de dejar de ser formadora de unas pocas elites ilustradas, sino de la totalidad de la cultura, de las estructuras sociales en las cuales, las personas deben autorealizarse integral y libremente¹⁵⁶. Ellacuría no visualiza una filosofía panfletaria, asumida por las masas como instrumento ideológico liberador, sino con propuesta de cambio socio-político

Hay que reconocer que la filosofía, como la religión y otros sectores de la vida humana, es expresión de un momento de la estructura socio-económica y de ideología que la representa, sin embargo, no es este el caso de lo mejor que es y tiene la filosofía. La filosofía contiene una inmensa capacidad crítica y creadora que son imprescindibles factores de liberación integral, liberación interior y subjetiva, así como liberación objetiva y estructural.

5.1.1. Función crítica de la filosofía.

La filosofía tiene implícita la tarea de criticar a la ideología imperante, que es la justificación invisible del orden económico, político, social, religioso, y de sí misma. De lo ideológico instrumentado por los aparatos teóricos e institucionales y relaciones sociales. Este es el tamaño del reto a que se enfrenta. Lo que entendemos por ideológico ha de ser esclarecido. Por un lado, es elaboración necesaria, discursiva-interpretativa en las determinaciones de la vida social y personal, pero también, tiene un sentido negativo como encubridora de la realidad social. Es común escuchar en los círculos politizados de estudiantes, campesinos, obreros, gobernantes, empresarios, hablar de ideologías, y en ellas encontramos muy diversa concepciones, algunas divergentes. Más, el jesuita nos indica que:

No basta decir que hay ideología porque una clase social, o un estamento dirigente, necesita imponer o sostener su poder social de la índole que

¹⁵⁶ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos, 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 94, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

sea; hay que preguntarse por qué se elige el campo de lo ideológico para ejercitar una imposición.¹⁵⁷

Se requiere preguntarse por qué necesitamos explicaciones y justificaciones, y por qué muchas han de aparentar ser verdaderas y buenas, de manera que recurrir a lo ideológico es útil y necesario. Esta concepción de lo ideológico esconde mucha realidad deformada y deformante, por eso, la filosofía ha de encargarse en la medida de sus capacidades a desenmascarar e iluminar esta realidad, ya que todos los campos del conocimiento, de la política tienen algo de ideológicos, incluyendo el llamado “científico”.

Por otro lado, en un sentido no peyorativo, las ideologías son necesarias cuando son explicaciones coherentes, completa y valorizadora, a través de conceptos, símbolos o imágenes que vaya más allá de una constatación parcializada de la realidad, cuando son filosofía que dan sentido político de verdad. Aunque bien sabemos que nunca lograremos saber la razón única o total de algo, porque tal razón actual puede ser sustituida o subsumida por otra. El pueblo, bombardeado todo el tiempo por los medios propagandísticos del sistema considera en su mayoría como verdadero y justo lo que realmente es falso e injusto. Cuando se impone algo con apariencia de verdad, se hace apelando a grandes principios abstractos con los que se encubren y deforman intereses inconfesables. De aquí que para los dueños de los medios de manipulación ideológica, la mejor revolución ganada es la revolución que se evita, que se aniquila antes de que nazca. Son los mejores medios contrarrevolucionarios, la educación, la religión alienante, los medios electrónicos y demás instrumentos de control y dominio psicológico.

La filosofía aquí tiene que hacer su tarea, ¿Cómo? En primer lugar ha de medir la validez general o universal de esos principios, y lo más importante, ha de descubrir la falsedad de su aplicación que busca siempre legitimarse abusando de principios y términos, que por genéricos y abstractos, dicen muchos pero no dicen nada, y han de considerarse en el dominio filosófico como la libertad, la autodeterminación, el derecho natural y/o positivo, el desarrollo (personal o de los pueblos), el bien común, la justicia, la igualdad, etc.

¹⁵⁷ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”. Revista Estudios Centroamericanos (ECA), 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 95, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

No es lo mismo ideología que ideologización. Esto último es el ejercicio negativo y dañino de una ideología dirigida a un sector de la población, y es muy peligroso porque es conectado con realidades sociales configuradoras de las conciencias colectivas e individuales. Cualquier sistema social busca legitimarse, de alguna manera, y si no lo logra abierta y objetivamente, lo conquista a través de la manipulación de la realidad, manipulación que necesita para subsistir. En un sistema económico injusto como el capitalismo, ha de echar mano a un inmenso (sutil, aunque a veces no tanto) aparato ideologizador para mantener la situación de aprovechamiento de los recursos naturales y explotación de mano de obra.

Los productos ideologizados son los de mejor calidad, si son elaborados por este aparato productor y reproductor de formas de conocimiento, pues su presentación es lógica y convincente. Los presenta como naturales. Conciente e inconscientemente se busca justificar lo malo del sistema y resaltar lo bueno, reconvirtiendo la realidad y sustituyéndola por expresiones ideales y contradictorias con respecto a los hechos y sucesos cotidianos.

Estamos sumergidos en un todo social falsificado y falseado, enmarcado en referentes constitucionales que no presentan ni reflejan la verdadera realidad, lubricado por instituciones sociales muy restringidas como el ejercito, las iglesias, los partidos políticos, los poderes facticos, etc., cuyos discursos por un lado nada dicen de la realidad que padecen los habitantes y por otro lado no se adecua a su práctica diaria de cinismo e hipocresía, presentado horadamente. El propio pueblo también produce sus discursos y practicas ideologizadoras.

La filosofía de la realidad histórica aquí tiene un gran campo de trabajo. Claro que no es la única forma de lucha ideológica, pero este es el campo que a nosotros nos corresponde, aunque ni siquiera es suficiente, pues la ideologización es muy extensa y profunda. La filosofía por su esencia es crítica, aunque no guste o duela. Toda filosofía o corriente filosófica ha nacido por la crítica que hace un filósofo de todo o algo de lo que le antecedió, de lo enseñado por sus maestros. Los grandes filósofos han sido grandes inconformes e implacables críticos de las filosofías que aprendieron y de sus maestros que se las enseñaron. El filósofo es pues intrínsecamente un crítico, preparado para descubrir

algún resquicio de error o maldad, de descubrir la mentira en un supuesto sistema verdadero, de probar lo no probado.

Sin embargo, la filosofía se ha conformado sólo en hacer crítica de meras formulaciones teóricas, ideológicas y librescas, que de analizar realidades objetivas y palpables, de manera que su discurso, en vez de ser novedoso y constructivo, se paraliza ante el plano ideológico de aquello que pretende criticar. Si la ideologización viene revestida de filosofía, la crítica filosófica, puede descubrir fisuras teóricas entre las formas demagógicas y buscar los fundamentos de tales posiciones. Criticidad y fundamentalidad le han de permitir al filósofo a su tarea desideologizante.

Ellacuría refutaba a Heidegger¹⁵⁸ cuando sostiene, que en vez de preguntarse por qué hay ente que nada, debemos preguntarnos por qué hay nada, la nada mas absoluta a que ha sido reducido el ser humano, que ha sido objetivizado, instrumentalizado, explotado, aniquilado. La nada del no-ser, no-tener, no-valer, la nada de la no-realidad, la no-verdad, no-libertad, no-comer, no-vivir. ¿Por qué hay nada en vez de ente? La ideologización nos enfrenta con la nada aparentada de realidad, la realidad histórica que es deformada o negada por los ideólogos del sistema, que presentan a la falsedad como verdad, al no-ser con apariencia de ser. Todos estos tópicos son propios de la filosofía de la historia, porque en ella se presentan lo propio del ser humano, y por tanto, es objeto del filosofar.

Un filosofar desde la negativa de la existencia que nos pone ante la realidad fundamentada (expuesta someramente en el capítulo 1) más allá de esa realidad sin fundamento que nos impone el aparato ideológico. La filosofía crítica ha de negar la nada de lo ideologizado, para posibilitar descubrir y construir la realidad. Los filósofos han de destruir los argumentos de la falsa realidad que se nos impone de muchas maneras por inmensas y diversas formas de ideologización.

La actitud de la filosofía de la liberación latinoamericana, de la filosofía de la realidad histórica ellacuriana no es la angustia ante esta nada a la que nos hemos referido,

¹⁵⁸ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos (ECA), 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 100, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

reduciéndose a una angustia paralizante y pesimista. Nuestra actitud es de protesta e inconformidad ante todo lo que está a nuestro alrededor y que no es evanescente porque está por doquier que vayamos en América Latina. La pregunta de Ellacuría es entonces “¿por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero? La respuesta no puede darse solamente sociológica o psicológica, debe ser interdisciplinaria, y especialmente filosófica, por la función crítica liberadora que tiene.

5.1.2. Función creadora.

Hemos dicho que la función de la filosofía hecha en América Latina es hacer una crítica racional de esta realidad ideologizada y concreta. Que no se conforme con la crítica de la crítica, a la crítica de ideas, sino a la crítica de las condiciones en que sobreviven los pobladores de la región. Sin embargo, tal tarea no se reduce a una mera crítica negativa, porque se debe criticar algo y se critica para algo. De la denuncia de la negatividad se ha de construir un proceso afirmativo, constructivo y creador, en vez de un discurso comprado para encubrir, justificar o deformar la realidad.

Como percibimos en la primera parte del capítulo dos, la profundización de la realidad histórica nos llevó a rasgos metafísicos, ahora también, el problema de la ideología puede decantar, de un problema físico al nivel de lo metafísico, porque el problema del ser, (de la objetividad, lo absoluto, lo último, etc.) es un problema de la realidad, y más específicamente, de la realidad histórica, adicionado con un determinado modo de conocimiento, de un saber que se ha prostituido por la ideología. Esta relación entre el “pensar y el ser” es mostrada por la complejidad y la riqueza de lo histórico, y así, el problema de la ideología y la ideologización ha de plantearse como un problema filosófico-ético-metafísico.

Por este camino, la filosofía llega a formulaciones propositivas, y no meramente desde una criticidad negativa de la realidad histórica de lo último, de sus modalidades sociales y políticas. Desde este ejercicio, se mostraran nuevos planteamientos teóricos, no fijos, no dogmáticos, sino procesuales, para que respalden y justifiquen teóricamente la praxis histórica de estos pueblos que la impulsan. Con esto, la filosofía de la realidad histórica no pretende ser indispensable con sus formulaciones a tal praxis, aunque hay que aceptar que

en los análisis como en las prácticas hay supuestos ideológicos indispensables, que son operativos. Ellacuría llama la atención a mantener en la modestia a la filosofía, al trabajo filosófico y a los filósofos que en muchas ocasiones, al pretender interpretar al mundo (o creer que lo interpretan), suponen que lo manejan y transforman.

Volviendo al tema, las formulaciones teóricas (filosóficas o no) tiene un lugar importante (indispensable y necesario) para el análisis e interpretación de la valoración, justificación, transformación y acción de la realidad. La praxis incluye a la teoría, que le pide atención de sufrir descalabros, pues una praxis sin reflexión ni elaboración de marcos referenciales teóricos es ciega (la teoría es un momento de la praxis). La principal fuente de luz es la misma realidad, y no quién sabe qué apriorísticas condiciones del sujeto humano¹⁵⁹. Esa realidad es fuente de luz referida a la inteligencia, a una inteligencia que está vertida a la vez, a la realidad y la respectividad entre ambas, la cual, se presenta en diversas modalidades, por ejemplo en el campo filosófico como una forma teórica de enfrentarse con la realidad para no solo interpretarla sino transformarla, darle sentido, humanizarla.

Ellacuría insiste que se puede y debe contribuir filosóficamente a lo que necesite el ser humano en particular y a los pueblos, para que se encuentren a sí mismos, para realizarse más integralmente. Estas son 5 propuestas que nuestro autor ofrece para esto:

1.-Es tiempo de elaborar una teoría del conocimiento que retome y profundice desde los avances filosóficos de las últimas décadas o siglos, los alcances y límites del saber. Debe también aceptar que ha de mejorar sus modos de enfrentarse con la realidad, en primer lugar, tratando de comprenderla desde otros parámetros, y hacer un uso crítico de su propia inteligencia, pues los resultados de una extrema racionalización han llevado a la humanidad a descalabros dolorosos para las inmensas mayorías. El sistema socio-económico que somete a la humanidad impulsa un modelo de inteligencia y razón que poco ha ayudado a humanizar al ser humano, sino al contrario, lo ha oprimido y retenido, cuando la inteligencia ha de servir para liberar al ser humano.

¹⁵⁹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos, 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 105, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

2.-Ellacuria propone además que en este proceso de enfrentarse con la realidad, es elemental llevar a cabo un ingente trabajo interdisciplinario (claro que incluye a la filosofía) para lograr una teoría general de la realidad, no de todas o cada una de las realidades, sino de la realidad en cuanto tal, como la ha iniciado Xavier Zubiri, sabiendo que es muy problemático, que se enfrentará con muy grandes inercias de la tradición filosófica canonizada y quizás sea inalcanzable, pero debe de intentarse. Una teoría de la realidad que hemos desarrollado en el capítulo dos, que ha de tomarse en cuenta a lo natural y lo histórico, lo objetivo y lo subjetivo, lo social y lo personal, etc. de manera que no se siga despojando de realidad a lo que realmente la tiene o viceversa. Estos son dos obstáculos a la hora de comprender el mundo y de vivir en él¹⁶⁰. Será necesario repensar y crear categorías adecuadas en esta profundización de la realidad (su riqueza y complejidad), subsumiendo las categorías clásicas en ella, en una reconstrucción teórico formal-práxico.

3.-Es necesaria una teoría abierta y crítica del ser humano, de la sociedad y de la historia, vinculadas entre sí, pero manteniendo su peculiaridad.

4.-Es también necesario elaborar una teoría que fundamente, racionalmente (o diga racionalmente que no es posible) la valoración adecuada del hombre y su mundo; esclarecer el valor y sentido de las cosas, pues el problema de la ética no ha muerto, ni dejado de interesar.

5.-La reflexión filosofía ha de llegar a entender lo que es la ultimidad y la trascendencia del ser humano, de cada persona y de todo un pueblo, así como del universo, del mundo. Esto no quiere decir que tenga que volver a concepciones antiguas de lo es una realidad trascendente, ni relativa ni absolutamente trascendente. Ha llegado la hora que la humanidad se libere también de entelequias abstractas o imaginadas, y retome con seriedad si hay o no realidades trascendentales, con la dificultad de probarlo o no.

¹⁶⁰ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos, 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 106, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

La filosofía de la realidad histórica en su análisis, ha de crear y ofrecer respuestas positivas, esperanzadoras; debe reconocer a veces o muchas veces que no comprende y callar, o al menos, debe decir positivamente por que debe callar. La realidad salvadoreña y latinoamericana tiene y contiene un inmenso cumulo de preguntas, ojala que su preguntar sea el inicio de las respuestas y soluciones, que se las merece.

La situación de El Salvador en los años que van de 1979 a 1989 exigió una reflexión no solo filosófica, (aunque también filosófica), y de ello se ocupó con todos los riesgos el equipo dirigente de la Universidad Centroamericana, en especial su máximo representante, el rector, Ignacio Ellacuría. De ahí que su filosofía relativizó su función liberadora ajustándola al momento histórico, ya que la filosofía se crea o emerge en distintos lugares y momentos, la liberación también ha de surgir así, no como constructo, sino en su ejercicio práctico, pues la función liberadora de la filosofía siempre es un trabajo concreto, en un pueblo concreto, en un tiempo concreto,

Porque bien sabían, Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Amado López, Joaquín López, Elba Ramos y Celina Ramos de lo que tenía que liberarse, y del modo para llevar a cabo la liberación, hasta la muerte.

Los modos que plantea la función liberadora son distintos, (por lo indicado en el párrafo anterior), y así, reivindica su universalidad. No hay función liberadora abstracta o ahistórica de la filosofía, como tampoco hay liberaciones abstractas o ahistóricas. No hay liberaciones con héroes del pasado. Ya es pasado la revuelta de 1932, la revolución cubana, Fidel Castro, el Che Guevara, la revolución sandinista. Ellos seguramente gritarían que hemos de hacer nuestras propias liberaciones, concretas, no teóricas, en la praxis y no en salones. Donde se use la criticidad y creatividad que la filosofía ofrece, determinando de qué y cómo de la liberación, el modo y el adónde de la liberación. La filosofía de la liberación ha de planear lo más claramente posible (de acuerdo al momento, posibilidades y capacidades históricas) los pasos de lo previo a lo nuevo en construcción, de la anticipación a la comprobación, y no quedarse en revueltas de liberación catárticas, en slogans y panfletos y al otro día, continuar la cotidianidad, tomando coca cola. Los pueblos latinoamericanos necesitan, exigen procesos auténticos de liberación

Sin embargo, el error es que algunos filósofos se consideran liberadores, y creen que con dar conferencias magistrales sobre algún tema desde las categorías de la filosofía de la liberación, la liberación ya está hecha. Se creen capaces de contribuir por si solos a la liberación. ¿Liberación de qué? ¿Liberación de quien? Creen que la filosofía de la liberación es liberadora en sí y por sí, independientemente de alguna praxis liberadora, sin asumirse en una lucha concreta de alguna región, pueblo o movimiento. ¡Pobre filosofía y filósofos! Es desprestigio e insulto a los pueblos y su necesidad de una autentica liberación. De lo primero que hemos de liberarnos es de estas filosofías y de estos filósofos.

Ellacuría nos alerta de que la filosofía no ha de prestar mucha atención a las personas de manera individual, sino a las personas en su contexto social, comunitario¹⁶¹. La realidad histórica-social centroamericana exige a la filosofía colaborar con su función crítica y creadora en favor de una praxis de liberación eficaz, situándose adecuadamente y comprometidamente dentro de esa praxis liberadora, aunque independiente de ella, pues tener una rectitud de pensamiento o la elaboración de un instrumental teórico para acercarse a esa realidad no surgen necesariamente ni inmediatamente de una praxis determinada. Hay una serie de recursos intelectuales que tiene mayor conexión con la rectitud o justeza metodológica, que con la verdad y validez de los contenidos. Se dieron y se sigan dando procesos y grupos sociales con una gran carga de verdad, es cierto, pero atrapados en una serie de marañas intelectuales que desfiguran, y obstaculizan tanto su expresión como su práctica.

La filosofía depende de la realidad histórica del pueblo donde surge, de los intereses que dominan su horizonte, sus preocupaciones, anhelos, de la experiencia cultural acumulada, de la presión social que limita y potencian sus preguntas y orientan sus respuestas. La crítica de la razón centroamericana tiene un carácter concreto, no idealista, pues tiene una serie de condicionamientos.

Ellacuría precisa que:

¹⁶¹ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos (ECA), 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 109, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

Un tipo de pensar filosófico es más utilizable y utilizado por unos que por otros, en la confrontación social que lleva consigo la praxis histórica; es evidente, por ejemplo, que filosofías de tipo liberal apoyan más al capitalismo reinante mientras que las filosofías de tipo social lo contradicen. Y cuando se busca conscientemente la total separación, es que se teme la presencia crítica de la filosofía, porque se supone lograda una determinada dominación ideológica¹⁶².

En este esclarecimiento no puede negarse que la verdad nos lleva a más libertad, sin embargo, en estos pueblos, sin libertad es muy difícil alcanzar la verdad, pues no se regala, sino es buscada dificultosamente y por ella muchas veces se padeció torturas y muertes. Sin libertad es muy difícil crear y actualizar las posibilidades a través de la praxis, que es la totalidad de un proceso de transformación social. Los muchos y extendidos casos de opresión tienen un carácter estructural, por tanto, los procesos de liberación han de ser por igual, estructurales. Las ideas solas no cambian las estructuras sociales; las buenas intenciones tampoco, son las fuerzas sociales las que contrarrestan las fuerzas opresivas.

La filosofía, para Ellacuría, desempeñara su función liberadora cuando recupere y sostenga su papel como momento teórico de una praxis histórica de liberación, por ejemplo, si ella no trata de los problemas cotidianos que sufre la población como la violación de los derechos humanos, los aumentos de precios, etc., contribuye por omisión a su más fácil violación, y se mantendría ocultos tales delitos por conveniencia de alguna clase social dominante. (las 14 familias dueñas del país). La filosofía ganaría al encarnarse en esa praxis liberadora, que le abonaría a una corrección ética y a la creatividad por plantear cuestiones vitales, ya que la praxis histórica es el principio de realidad y de verdad, en ella se da el *súmmum* de realidad, que da más sentido al ejercicio filosófico. Buscar la verdad no basta, sino hay que procurar realizarla para hacer justicia y libertad.

Aun así, el filósofo ha de mantener una distancia crítica a los proyectos de liberación, no ha de convertirse en un mero funcionario de un aparato de gobierno. Esta distancia crítica

¹⁶² ELLACURIA, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". Revista Estudios Centroamericanos, 1985, 435-436: 45-64. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p. 110, UCA editores, segunda edición, 1993, San Salvador, El Salvador.

no es distanciamiento ni separación, no ha de interpretarse como falta de compromiso, ya que ni las mejores acciones alcanzan de una vez por todas sus propios fines, ni las vanguardias de cualquier índole adecuan al pueblo, ni los proyectos políticos corrigen plenamente la realidad o la conquista y mantenimiento del poder sea garantía de no corromper los principios libertarios, en función siempre del mejoramiento concreto de las mayorías populares.

La filosofía no puede ser liberadora si no es asumida por el sujeto real de la liberación. La filosofía de la liberación se reduce a ideología cuando el filósofo no asume una coherencia entre lo que piensa, escribe y hace, pues su testimonio es parte de su praxis libertaria o solo un trabajo como profesional o técnico doctrinario. Es aquí donde una auténtica *metanoia*, pues muchas veces se cae en la tentación de pensar o creer que un cambio de ideas es ya un cambio de la realidad (preguntémosle a los salvadoreños), o que un cambio de intención (por muy pura y edificante que sea) basta para llegar “hasta la victoria final”. Hemos de ser realistas en cuanto que ni la refutación ideológica, ni la construcción de una nueva ideología son suficientes para cambiar un supuesto orden social.

Es necesaria la labor científica, técnica y social, para apoyar a las fuerzas sociales que son los sujetos de la realidad histórica. Hay que situarse en el lugar de la verdad histórica (en nuestro caso, en El Salvador, pero puede ser en cualquier otro lugar de América Latina o África), para ser efectiva la verdadera liberación. En la determinación de ese lugar-que-da-verdad se realiza un ejercicio de opción y decisión, el movimiento teórico así surgido implica reconocer de donde surgió, o sea, de su lugar histórico, y ser un momento crítico de su liberación, que ha de estudiar, asumir y delimitar fuerzas y acciones, tanto las que mantienen la opresión, como las alternativas y posibles para la liberación.

Se dice que la historia es maestra de la vida, sin embargo Ellacuría modifica un poco esta aseveración, expresando que la historia es maestra de la verdad, la verdad de vida de una gran parte de la humanidad, la verdad de la no-justicia, de la no-libertad mostradas por doquier, de esa injusticia que reprime la verdad.

La tesis fundacional de la filosofía de la liberación no es su discurso teórico y abstracto sobre categorías metafísicas o ética sobre la relación geométrica opresión-liberación, sino

el situarse en un lugar a la hora de hacer lo suyo propio, su filosofar. El mundo que imaginamos, y por el cual se lucha día a día en miles de trincheras por hacerlo más justo, la realidad que queremos hacer no se hace de la nada, hay que hacerla aunque sea de la nada, de esa nada que se nos presenta como negación ha de ser posible con la colaboración pequeña y modesta de la filosofía y los filósofos cuando su pensar y su actuar busque una verdad que realmente libere de todo aquello que oprime y reprime, cuando se ponga al servicio de fuerzas sociales que propugnan esta nueva realidad histórica, cuando comprenda que lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación integral, entonces tendrá sentido la filosofía. Considero que si en América Latina se hace así filosofía, en relación con una praxis histórica de liberación, desde y con los oprimidos, entonces será una filosofía universal.

5.2. Civilización de la pobreza o del trabajo.

Desde el capítulo uno, constatamos que Ellacuría ha partido de la realidad histórica colmada de injusticia, plena de males que padecen las mayorías, escribiendo que:

Es evidente que no partimos de una situación neutra, sino de una situación fundamentalmente deshumanizadora del hombre. La presencia del mal en el mundo es tan masiva y de tal implicación con la vida personal de los hombres, que, abstracción hecha de culpabilidad, no se puede negar la realidad objetiva del mal y la presencia de la voluntad histórica del hombre en la realización de ese mal¹⁶³.

Ellacuría muestra así, la verdad real del ordenamiento histórico de la década de 1969-1989, en el cual, no es posible la mundialización o generalización de las condiciones de vida de los países industrializados, por cuanto que los recursos del planeta son limitados. El problema se agudiza porque el modelo de humanidad que promueve el capitalismo adquiere características culturales e ideológicas que imponen los países ricos a los pobres, que no es sino otra forma de la continuación de la presente distribución injusta y depredadora de los recursos en beneficio de una minoría despilfarradora. Fenómenos como el consumismo de cualquier producto, desde drogas, bebidas, televisión, religiones, etc.

¹⁶³ Cfr. ELLACURIA, Ignacio. "Ética fundamental", lección del curso de Ética, en *Cursos universitarios*, UCA editores, San Salvador, El Salvador, 1977, p. 254-255.

estilo de vida movidas por el miedo y la inseguridad, por la necesidad de dominar y no ser dominado, la exigencia de presumir lo que se tiene y hasta lo que no se tiene, ante la impotencia de comunicar lo que se es, se extienden a los países dominados.

Situación cuyas causas hay que buscarlas en los procesos imperialistas y colonialistas llevada a cabo por algunos países europeos desde el siglo XVI. Para Ellacuría, (cediendo para el dialogo con sectores conservadores, que) podría discutible hasta que punto hay ricos porque hay pobres, pero lo que no puede negarse es que hay fenómenos sociales en los que la relación o la respectividad es de causalidad, dándose pues evidentemente la correlación entre el crecimiento de unos y el estancamiento de otros, y que tal diferencia crece y crece en lugar de disminuir.

Samour comenta, fiel a la visión zubiriana, que aunque la relación no fuera causal, definitivamente es estructural, de modo que se está incidiendo en la configuración mundial de dependencia y dominación¹⁶⁴. Para Ellacuría no es suficiente condenar por razones o criterios apriorísticos esta *civilización del capital*, ni la propuesta de la necesidad de su transformación significa desconocer o destruir los logros importantes que ha traído para la historia de la humanidad, aunque aun no haya sido toda ella beneficiada.

En el orden político, esta civilización ha conducido no solo a la ampliación del abismo que hay entre ricos y pobres (personas y pueblos), no solo se han endurecido los procesos de explotación y opresión con formas más sofisticadas (¡y legales!), no solo se concretan en la destrucción ecológica del planeta, sino a la deshumanización evidente de quienes han preferido abandonar la dura tarea de construir conciencia y solidaridad, de construir su estar en la realidad haciéndola otra, de construir su ser humano sin ser reducido solo a ser productor o ser consumidor, de construir una forma de estar en la realidad sin criterios de acumulación de riqueza, de poder, de hastío.

La derrota de la revolución salvadoreña ha llevado a la mayoría de su población a una bajísima autoestima, a la ruptura de la solidaridad, a asumir valores que son propios de sociedades no solo industrializadas sino bursatilizadas donde se ha absolutizado el individualismo o la clase social por encima de los otros que están fuera de su totalidad.

¹⁶⁴ SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 352.

(Características presentes en otros países incluyendo México). Ellacuría reflexiona que “de poco sirve ser hombre para poder contar con lo necesario para sobrevivir, para tener una vivienda digna, para que los niños y ancianos tengan servicio médico y medicinas, etc. es necesario ser estadounidense, europeo o japonés para poder contar con los recursos suficientes para sobrevivir y disfrutarlos”¹⁶⁵. Por eso, la sangría de la migración de la población de la región centroamericana hacia el norte, porque es más importante ser ciudadano (o no ciudadano, sino indocumentado) de un país rico que ser humano en el propio, porque el ser ciudadano de tal país le da más derechos y posibilidades reales. Hoy atraviesan las fronteras de tales países, fronteras que han sido amuralladas, electrificadas, vigiladas satelitalmente para que estos seres humanos calificados sin formación laboral, sin ciudadanía, sin nombre, sin humanidad no entren en su reino.

Un mundo capitalizado, (parásito del trabajo realizado por los considerados parias históricos) supone que la cantidad de bienes materiales, de dinero (*money o pisto*), en un sistema de propiedad privada, es esencial para la plenitud humana, para la realización de sus posibilidades de independencia y libertad. Sin embargo, esta visión ha concluido en un estrepitoso fracaso histórico aun en proceso, ya que la acumulación y desigual distribución no ha llevado a desarrollar plenamente a las personas o pueblos favorecidos, y que sobreviven en el sobresalto de su neurosis colectiva, llevando su miedo a través de armas en guerras exterminadoras de enemigos que solo existen en su obesa y esquizofrénica cabeza.

Por este camino, está pasando en marcha fúnebre (disfrazada de marcha triunfal) hacia formas de egoísmo y ambición, hacia un desesperado consumismo confrontándose con otro desarrollo casi nulificado, el desarrollo de la justicia, la armonía, la libertad y la felicidad. Libertad que se ha convertido solo en una palabra utilizada en los discursos de los norteamericanos o los oligarcas locales, sin embargo, la libertad de todos para todos no se logra por la vía de la liberalización, sino como ya lo hemos dicho, por la vía de la liberación. La liberalización, que afirma la competencia entre individuos y pueblos, es la vía de los pocos fuertes, de los que tienen recursos de sobra, de los que tienen las armas

¹⁶⁵ SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 355.

como los medios de comunicación, de los que están bien preparados en universidades extranjeras para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades que da el esplendoroso libre comercio. La liberación en cambio es el camino difícil, tortuoso y doloroso de las mayorías, o al menos de los sectores que han tomado conciencia de su realidad, que acceden así a la verdadera libertad cuando alcanzan un mundo (o micromundo) sin opresiones.

Ellacuría subraya que la liberalización es la manifestación de una libertad subjetiva e individual, como categoría fundamental del sistema-mundo neoliberal, que en los países ricos significa más el preservar su comodidad y seguridad que la libertad en sí, en cambio, para los países empobrecidos, significa a aquellos que han logrado la liberación de ciertas opresiones y dominaciones, procurar que no lo consigan los demás. La liberalización es un problema de las elites, y la liberación es un proceso (no una simple utopía anacrónica) histórico de las mayorías populares, para las cuales, tal concepto se traduce en cubrir sus necesidades básicas y construir condiciones de posibilidad de mejora a sus vidas, solo así se entienden las libertades sociales y políticas¹⁶⁶.

La liberación se entiende como *liberación-de*, toda forma de opresión y como *liberación-para* una libertad compartida que no vaya a llevarnos a nuevas formas de dominación y opresión. No se puede hablar de libertad en un espacio donde el silencio del hambre es más elocuente. No puede aceptarse (y es intolerante) la libertad de unos pocos, soportada en los lomos y vidas de los demás, de los muchos, no es posible una libertad sustentada en la no-libertad de las mayorías. La libertad solo es posible en la historia de un pueblo, pues son las mayorías las que han de ser libres y no solo unos cuantos privilegiados individuos o grupos.

Ellacuría propone otro modelo de civilización, un modelo que sea universable, de un modo enriquecedor, no reductor. ¿En qué consiste este proyecto? En que la riqueza de los pueblos sea respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del

¹⁶⁶ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 357, de ELLACURIA, Ignacio “Utopía y profetismo desde América Latina”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA editores, San Salvador, El Salvador, p. 233.

conjunto y no como inercias sociales. Hay que comenzar de nuevo, pero no de cero, pues no supone un rechazo total al pasado, así lo presenta:

La civilización de la pobreza (...) rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio de desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización (...). La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición de la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida¹⁶⁷.

El jesuita vasco-salvadoreño, propone entonces el predominio del trabajo sobre el capital, por eso se le puede llamar igualmente *civilización del trabajo*, pues sin el trabajo, el capital es nada, el capital es un parasito del trabajo, sin el cual no se reproduce. Los países, los pueblos, al optar por el capital, por la consecución de la riqueza en sí, se han empobrecido, y lo que se intenta es que al optar por la pobreza, la humanidad se enriquezca en todos los órdenes. Construir una nueva sociedad no estructurada por las leyes del mercado o el capital, sino que le dé, primicia al dictamen del trabajo humanizador¹⁶⁸. Que parta de abajo, de las pequeñas comunidades tanto urbanas como rurales, y que garantice de modo estable sus necesidades básicas, y haga posible fuentes comunes de desarrollo personal y comunitario, y así, sean sujetos de su propia realidad histórica, en una libertad creativa y un gobierno participante y participativo.

Un modelo que supere el individualismo como al estatismo, que supere la apatía social y la irresponsabilidad por los asuntos de la cosa pública, que supere los gremialismos y corporativismos. La civilización de la pobreza, lejos de ser una cultura consumista y compulsiva, ha de tender a ser naturalista y con actitudes contemplativas y comunicativas. Es la búsqueda y puesta en praxis real y efectiva de alternativas viables y concretas desde los excluidos y marginados por la globalización del capitalismo, a través de organización

¹⁶⁷ ELLACURIA, Ignacio “Utopía y profetismo desde América Latina”, en *Escritos teológicos*, tomo II, UCA editores, San Salvador, El Salvador, p. 275.

¹⁶⁸ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 362.

de redes de colaboración solidaria, que practique la producción y consumo solidario, que priorice el trabajo sobre la ganancia y el lucro. Redes de solidaridad económica, política y cultural, con conciencia de no destruir los ecosistemas naturales, unir mejor a las familias y grupos sociales mayores, sacándolos de la anonimato e instrumentalidad, aprovechando en este mismo propósito a los medios de comunicación electrónicos, y recuperando uno que ha sido marginado, siendo el más barato y antiguo: la conversación directa y amena y el mantener empleos. Es cierto que esto pueda entenderse como algo utópico, ¡muy utópico! Sin embargo, o implementamos una organización semejante, o a todos nos llevara el desastre al que nos conduce el “desarrollo” capitalista, o los paradigmas de desarrollo actuales.

Una revolución en muchos aspectos, entre los cuales, la formación de redes humanas, redes sociales, solidarias, que descubran lo mejor del ser humano, que construyan una sociedad pos capitalista, que no debe confundirse con algún cooperativismo capitalista, o una variación anarquista, o un socialismo estatal¹⁶⁹. Sino, de una comunidad que contiene elementos de las muchas propuestas emancipadoras, gestadas por la historia de los oprimidos.

Ha de tener un equilibrio en el uso de los medios de comunicación, y valorar también los estados calificados como atrasados o primitivos por no contar con tales avances electrónicos, pero que a veces son más ricos y sanos, que los estadios supuestamente más elevados por modernizados pero más sofisticados y decadentes. Ha de cuidarse de una cultura impuesta que le importa más el envoltorio con que se presentan los productos que por el fondo en qué consisten.

La civilización de la pobreza ha de buscar el beneficio para las mayorías, y no para la misma minoría elitista, pues la vida ha de ser abundante y para todos, y no media vida (que es otra forma de decir media muerte) Debe ser continuamente liberadora de hambres e ignorancias, de enfermedades y temores, en la construcción de una realidad más plenificante.

¹⁶⁹Cfr. ANDRE, Euclides Mance, *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa poscapitalista a la globalización actual*. Editorial Vozes, 2ª. Edición. Petropolis, 2001, p. 14.

La civilización de la pobreza solo será posible con la puesta en marcha de procesos de liberación, procesos de cambios revolucionarios en El Salvador, en México, y en muchos otros países o regiones, (incluyendo a los ahora llamados países industrializados) cuyos principales sujetos son las mayorías populares y los pueblos oprimidos del planeta. La revolución que necesiten será aquella que persiga la libertad desde y para la justicia, así como para la justicia desde y para la libertad. La libertad desde la liberación y no desde la liberalización, está al alcance de nuestro coraje e inteligencia.

Finalmente, la filosofía de la realidad histórica, como filosofía de la liberación ha de ser crítica porque fomente y provoque la conciencia colectiva de cambios sustanciales (sino revolucionarios), ha de ser creadora para proponer nuevos modelos económicos, políticos y culturales. No basta una actitud “crítica” y pesimista, sino una postura colaboracionista en la construcción de alternativas reales y eficientes. Para esto, todos hemos de situarnos en el lugar social adecuado para encontrar la verdad y la realidad histórica. Este lugar es ahí donde están las mayorías populares porque no hay otra alternativa en América Latina. Después de todo esto, seguimos preguntándonos ¿qué función le corresponde a la filosofía aquí y ahora para convertirse en una filosofía de la liberación, sin dejar de ser filosofía? Una filosofía que sea realmente eficaz a la hora de liberar no a las elites ilustradas, sino a la totalidad de la cultura y de las estructuras sociales.

La filosofía de la realidad histórica, de Ellacuría, concebida como un rostro de la filosofía de la liberación latinoamericana no se centra en el problema de la identidad cultural o del sentido de la historia latinoamericana, sino desde y para la realidad histórica, es en esto donde se mostrara su originalidad y efectividad, en cuanto contribuya a la praxis liberadora

El aporte de Ignacio Ellacuría no es haber propuesto un sistema teórico-explicativo de la realidad y/o de la historia, que para algunos, también lo hizo. Tampoco es una aplicación para Centroamérica de la filosofía de Xavier Zubiri sobre teoría de la realidad, la inteligencia y el conocimiento, que también lo hizo; sino haber mostrado el ejercicio de la inteligencia en su propia vida, en medio de la realidad concreta de su pueblo martirizado, relacionando así, inteligencia y liberación, haciéndose cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad, lo cual supone estar en la realidad de las cosas y no

ante la idea de las cosas o el sentido de ellas. Coherente en el ejercicio ético de la inteligencia que tiene todo ser humano no para evadirse de sus compromisos.

Ellacuría compagino inteligencia, solidaridad y servicio, convirtiendo a la filosofía como forma de vida, como una adopción radical del filosofar mismo que no es un ejercicio intelectual de abstracciones extrínsecas a la vida y los problemas cotidianos. La liberación comprendida desde El Salvador como prototipo de la situación de postración histórica de toda América Latina ya no es un mero tema de reflexión filosófica o temas de investigación de tesis de maestrías (como la presente) y doctorados, sino es vivir filosóficamente la realidad histórica. Ellacuría optó por vivir en el mundo de los desposeídos¹⁷⁰, se ubicó conscientemente en este lugar donde aparentemente no había más posibilidades que la opresión, y en ella, construyó las condiciones de posibilidad de liberación, en ese lugar de más de 70 mil víctimas de la guerra, y millones víctimas de la pobreza estructural, despojadas de toda figura humana.

Esta es la contribución de la filosofía de la realidad histórica testimoniada luminosamente hasta la muerte por Ignacio Ellacuría y sus compañeros en la oscuridad del 16 de noviembre de 1989, y por sus mismas razones permanece la exhortación a continuar actuando en el hacer lo último de la realidad histórica de nuestros pueblos: la justicia, la vida.

¹⁷⁰ Cfr. SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, Editores UCA, San Salvador, 2002, p. 357

Conclusión

La presente investigación se ha hecho con varios propósitos, uno de los cuales es mostrar, principalmente **la realidad**, como realidad histórica en que viven millones de personas de los países y pueblos centroamericanos. Su situación de represión social y carencia económica no deseada sino impuesta por las fuerzas del mercado y los “gobiernos títeres” locales dependientes del exterior, específicamente, del capitalismo norteamericano es una llamada de atención a todos nosotros.

También mostrar los esfuerzos de miles de mujeres y hombres que desde muchas trincheras, han construido inéditas organizaciones no solo de resistencia y protesta, sino de elaboración de nuevas forma de ser pueblo, de construir su historia, y de hacer de esta inhumana realidad histórica, un lugar y tiempo para vivir mejor.

Finalmente, mostrar, (casi con rubor), que en este caminar, muchas mujeres y hombres, desde la academia, desde el ámbito universitario han acompañado procesos populares, contribuido en el esclarecimiento de la conciencia (aunque la mayoría de las veces ha sido a la inversa), en la búsqueda y realización de posibilidades de liberación, y en la liberación misma, actualizada en la libertad.

En este sentido, se estudió en particular, el pensamiento y acción de Ignacio Ellacuría, cuyos aportes no quedan reducidos a una visión temática y teórica de la filosofía en sí, sino que él fue más que un autor filosófico, fue mas allá que un pensador político, y cuya obra fue mas allá de su vida; obra de su vida que fue un saber construirse y construir una humanidad más justa. Una vida así, tiene su mayor enseñanza no en su muerte, sino en la continua reelaboración de sus aportes hoy

Concluimos que entre los aportes dados por Ignacio Ellacuría en el campo académico fue la profundización y aplicación del pensamiento de Xavier Zubiri en cuanto a una concepción distinta de lo que es la inteligencia y de ahí sobre lo que es la realidad, retomando sus tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas. Es una aportación de otra metafísica, y otra epistemología. Ante esto, no se ha hallado en sus escritos alguna actitud de arrogancia y vanidad en cuanto a pensar que todos los siglos de la tradición filosófica han sido inútiles y

que la filosofía ha comenzado verdaderamente a partir de ellos. Muy lejos de su auténtica intención. Este un camino en que aún hay mucho que machetear, y que dará muchas luces para entender mejor el universo, y la condición del ser humano, en su interrelación de cuidado y servicio. Nuestro autor, en su obra “*Filosofía de la realidad histórica*” revela la coherencia y sistematización de un pensamiento maduro en la contribución y construcción de una filosofía de la liberación, desde la realidad salvadoreña, con visión centro y latinoamericana.

Su aporte se acrecienta y desarrolla a través de múltiples escritos publicados por él mismo, desde la vida cotidiana con el pueblo salvadoreño, entre 1979 y 1989, así como por obras póstumas editadas por sus colaboradores. Aportes que los investigadores irán sacando a luz desde los archivos que resguarda la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, y la realidad salvadoreña actual.

Así mismo, otro de los aportes de Ellacuría es la visión sobre la educación universitaria unida totalmente a las necesidades de la sociedad, especialmente de los más necesitados, no solo en programas sociales, sino en una mayor igualdad a través de un mayor ingreso de ellos a sus aulas. Lamentablemente la universidad ahora esta tan supeditada a “las ordenes del capital”, al consumismo y al clientelismo académico. La educación como un producto más, vendido a quien pueda pagarla, así como la relación con los estudiantes como clientes que creen poder pagar una formación teórica, pero sin valores solidarios.

Sus aportes de filosofía política son esenciales. Por un lado su densa obra teórica *Escritos políticos* (tres tomos), que fue un ir palpando día a día la realidad socio-política, haciendo penetrantes, agudos y molestos análisis de su acontecer, y por otra parte, su participación directa en las instituciones políticas, como el ejercito, los empresarios, la Iglesia, las organizaciones populares, el FMNL, etc. La crítica fundamental de Ellacuría va a la visión y ejercicio neoliberal de la historia.

Los aportes en la ética, en la que decantaba todo su pensamiento teórico y su actividad como sacerdote y actor social. Su compromiso incondicional con el ser humano concreto, con el que sufre, con el humillado y explotado, pero no quedando solo en buenos deseos, sino en la construcción de instituciones eficaces con ellos.

Este es uno de los propósitos de la tesis. Rescatar el pensamiento y testimonio de vida de Ignacio Ellacuría, a 23 años de su asesinato; revelar la importancia, aún vigente y con mayor fuerza, de su propuesta, dado el empeoramiento de las condiciones materiales en que se encuentra ahora las mayorías populares como él acostumbraba decir.

Nuestra intención no fue sólo recordar la vida y obra de un gran pensador y actor social como Ignacio Ellacuría, sino de conmemorarlo, hacerlo presente, y seguir promoviendo una vida filosofada, cuyo espíritu continúe siendo crítico y creador, revelador de esperanzas y posibilidades de cambios; para ser realmente participe (junto con muchos otros campos de la actividad humana), en los presentes procesos de liberación, por muy utópicos o incipiente que se les califiquen. Mientras continúen las condiciones socio-históricas que dieron origen a una filosofía que tomó a la realidad histórica (mostrada estadísticamente en el capítulo uno, pero que es dramáticamente representativa de la situación de toda América Latina), como su objeto de reflexión, la filosofía Latinoamérica seguirá profundizándose y volviendo una y otra vez a su fuente.

Como se explicó en el capítulo 1, la tierra es el epicentro de la crisis¹⁷¹, que como recurso natural, casi exclusivo de este pequeño país, condicionaba no solo su economía, sino toda su realidad social y política. La amplitud del referido capítulo confirma la conclusión de que, las soluciones dadas al problema no fueron (o no quisieron que fueran) suficientes. Las grandes desigualdades derivadas de la exclusión a la tierra, de la mayor parte de la población, ha llevado hasta hoy, a rebeliones populares periódicas y cotidianas, pero también a represiones sistemáticas y estructurales. El análisis de la guerra civil de 1979 a 1992, mostró la agudización de la situación y el medio para impedir una reforma agraria adecuada en este país tan densamente poblado, el más pequeño de América Continental.

En este periodo continuó en el país la dependencia del campo y este factor de la tierra siguió siendo fundamental en su historia, paralizando el desarrollo productivo, industrial y de servicios. Así mismo continuó la resistencia por parte de la clase política-empresarial dominante a llevar a cabo urgentes reformas profundas encaminadas a la transformación de las estructuras económicas y políticas, (entre ellas, la agraria). Y como consecuencia de

¹⁷¹ MONTES, Segundo. *La tierra, epicentro de la crisis*, UCA, editores, El Salvador, C.A. 1986.

todo esto, la dependencia externa del país se profundizó aun más, como nunca en la historia de El Salvador, retrocediendo a niveles de décadas anteriores, de inicio del siglo XX.

El encargo exigido por nuestra hipótesis de que la filosofía ha de realizar su ejercicio del filosofar desde una realidad concreta y para esa realidad concreta; y de que su materia de reflexión filosófica es lo no-filosófico me llevó a enfatizar quizás bastante el capítulo uno. Pues esa era la realidad de la cual la filosofía debía reflexionar, servididamente crítica y decir al menos una palabra, de cooperar en algo en su esclarecimiento y proponer algunas bases para superarla. No habría de quedarse en hacer una investigación de “filosofía de la historia”, sino llevarla más allá. Tampoco quedarme con un pensamiento, (ya avanzado de por sí), de Xavier Zubiri, que ofrece luces muy claras sobre una nueva concepción de la realidad y de la inteligencia.

Debía llegar hasta lo más real de lo real. La situación concreta de vida cotidiana de los seres humanos en esa época y la nuestra. Pensando e iluminando una adecuada praxis histórica de liberación latinoamericana

El capítulo dos nos expone este proceso interdisciplinario y complejo de Ellacuría, desde la filosofía en general, del naturalismo escolástico esencialista, pasando por el vitalismo y existencialismo, a la filosofía de la historia, de ahí al realismo metafísico de la filosofía de la realidad (Zubiri).

En el capítulo tres retomamos algunos de los contenidos más importantes de la “filosofía de la realidad histórica”, desarrollada por Ignacio Ellacuría, terminado con una filosofía de la liberación histórica. La primera nos muestra a la realidad considerada como dinámica y praxica. Praxis que nos lleva a la verdad tanto de la realidad como de su interpretación, que no confunde y distingue fuertemente el *verum* y el *factum*, del *verum* y el *faciendum*. De modo que la verdad de la realidad no es lo ya hecho, (eso solo es una parte de la realidad), sino que debemos volvernos hacia lo que se está haciendo, al igual que a lo que está por hacerse, ya que si no es así, se nos escapa la verdad de la realidad. De aquí deducimos que no hay que hacer meramente lo que ya se sabe o repetir lo que ya hay, en todos los campos del la praxis humana, sino que hay que realizar aquella realidad que se muestre como verdadera. Aunque la verdad y la realidad, la verdad de la realidad, la realidad de la verdad

hay que hacerlas, hay que descubrirlas en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad, de una humanidad negada de humanidad como la centroamericana, y es en esa tarea, donde constatamos que la realidad histórica es el objeto de la filosofía ellacuriana, que da el siguiente paso hacia la construcción de una filosofía de la liberación.

La realidad histórica es el lugar más adecuado de la revelación de la realidad, envuelve toda la realidad. De aquí que la historia se convierte en el único acceso concreto y último para llegar a lo último de la realidad. Todo el despliegue de la realidad solo alcanza su momento último en la historia; es el discurrir histórico donde se vela y se va revelando y desvelando la verdad de la realidad. Realidad que desde el capítulo uno constatamos que es un escándalo a la razón ahistórica, porque a lo largo de los siglos, parece ser el mismo sufrir, el mismo desesperar, el mismo morir que se encarnan en distintos hombres y mujeres de diferentes épocas. Es en esta realidad en donde quisiéramos que fueran irreales muchas de sus estructuras y muchos de los sucesos que acabaron con una gran cantidad de pueblos y sus futuros. Y es a través de una praxis histórica que force a esta realidad a transformarse y a que se manifieste una civilización de veras llena de humanidad. Una civilización que priorice al trabajador (y su trabajo), en vez del capital, y que busque la austeridad en vez del consumismo.

Si bien es cierto, en los años de la guerra civil, la praxis política y económica tuvo mayor eficacia en la transformación de la sociedad, no significa que siempre sea así, y que agoten todas las otras posibilidades de transformaciones reales. No hemos de olvidar la dimensión personal de cualquier praxis, en cuanto que puede ser alienada y convertida en simple manipuladora de objetos, y peor aún, ella misma convertida en un objeto. En la praxis histórica, es la mujer y el hombre concreto y entero quien siendo parte de la realidad, se ha de hacer cargo de su propia realidad, de la realidad de su pueblo, de su familia, de una realidad deviniente, y este debe ser el criterio último que libere de toda mitificación¹⁷², y a la vez puede ser principio de revoluciones sociales necesarias presentes y... futuras.

La filosofía de Ellacuría no se queda en un proceso intelectual, sino es producto de una inteligencia comprometida vital y existencialmente con la búsqueda de la verdad hacia la

¹⁷² ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 2007, p. 596.

justicia en la realidad social e histórica. Su filosofía ha de ser una expresión teórica de una forma de vida

Es de Ignacio Ellacuría, la actualidad de su ausencia presente; es de nosotros la urgencia y gravedad de seguir haciendo a la realidad, mas realidad, quedando como una tarea interminable, progresiva y liberadora; las mayorías populares lo ameritan y demandan.

Apéndice Conceptual

- Concilio Vaticano II. Reunión de los obispos católicos y protestantes, así como líderes de otras religiones, convocado por el Papa Juan XXIII, en 1959, iniciado en 1962, y finalizado en 1965. Con el propósito de desarrollar la fe católica, renovando la moral católica de acuerdo con las realidades del mundo contemporáneo y lograr una mejor relación con las demás religiones.
- CELAM. Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Reunión de los obispos de las conferencias episcopales de América Latina, sus sesiones han sido: 1968, Medellín, Col., 1979, Puebla, Mex., 1992, Santo Domingo, República Dominicana, y 2007, Aparecida, Brasil.
- Cosa. Momento procesual de un todo en pleno dinamismo.
- Historia. Es lo que pasa a la realidad cuando entra en contacto con el hombre y su sociedad. P. 43.
- Innsbruck. Ciudad austriaca, donde vivió y estudió teología, Ignacio Ellacuría.
- Metafísico. Es lo físico considerado en tanto que real. 28
- Mundanidad. Condición de acercamiento real, no puramente conceptual a la realidad, incluso a la realidad en cuanto tal.
- Negación. Para Hegel es fuerza creativa porque crea su opuesto.
- Personeidad: Conciencia de la posesión que el hombre tiene de sí mismo.
- Portugalete. Ciudad y puerto español, en el país Vasco, provincia de Bilbao, donde nació Ignacio Ellacuría,
- Posibilitación. Actualización de lo real en su condición de posibilidad.
- Real. De “suyo” que es una formalidad. Formalidad real. ¿.
- Realidad extramundana. Hipótesis de algo que no tenga referencia, relación, que no pueda ser comparado con algo de la realidad conocida, cósmica.
- Realidad histórica. La totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta, en su forma específica que es la historia, donde se dan las máximas posibilidades de lo real. (SAMOUR, Héctor. *Libertad de liberación*, p. 408).

- Realidad intramundana. Es la que de por sí y de suyo constituye un tipo propio de unidad, un tipo de unidad física. P. 26.
- Realidad. Es un todo sistemático, dinámico, es verdadera (no puramente apariencial) de cada una de las cosas.
- Realización. Proceso en el cual la realidad va dando de sí, van apareciendo formas superiores a partir de las inferiores de realidad.
- Respectividad. Es la relación de las cosas con las demás, directa o indirectamente, mediata o inmediatamente.
- Revertir. Volver una cosa al estado en que tuvo antes.
- Sistema. Conjunto cuyos componentes se relaciona entre sí, material y conceptualmente. Interacción.
- Substancialidad: Suficiencia en el orden constitucional (de la unidad de estructuras y funciones).
- Sustantividad: Se refiere al carácter de una realidad, por el cual brotan propiedades que le son inherentes.
- Talitativa. En cuanto las cosas son tales o cuales.
- Tradente. Es la acción de una persona de transmitir por la tradición el dominio de una cosa a otra persona.
- Trascendental. Lo real en tanto que real.
- Trascendentalidad de la unidad. Es la realidad misma de cada cosa real, que por ser real es intrínseca y constitutivamente respectiva a cualquier otra cosa real.

BIBLIOGRAFIA

- ADELMAN, Irma. “Falacias en la teoría del desarrollo y sus implicaciones de política”, en Meier Gerald M. y Joseph E. Stiglitz. *Fronteras de la economía del desarrollo*, Banco Mundial-Alfaomega, Colombia, 2002. Págs. 91-124.
- Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID).
- AGUIRRE, Teresa. “América Latina en la Economía mundial. Una mirada de mediano plazo”, en *América Latina: Historias, realidades y desafíos*. Norma de los Ríos e Irene Sánchez Ramos (coordinadoras). UNAM-Posgrado, México, 2006, Págs. 217-262.
- AGUIRRE, Teresa. “Crisis y reestructuración del sistema mundial (1990-2008)” en *Ola Financiera*, N° 3 mayo-agosto, 2009, Revista electrónica de la Facultad de Economía de la UNAM y el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.
- AMARTYA, Sen ¿Cuál es el camino del desarrollo?”, en *Comercio Exterior*, Vol. 35, N° 10, pp. 939-949, oct. 1985.
- ANDRÉ, Mance Euclides. *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa poscapitalista a la globalización actual*. Editorial Vozes, Petropolis, 2001.
- ARISTOTELES. *Tratados de Lógica (El organón)*, Editorial Porrúa, México, 1981.
- BEORLEGUI, Carlos y SAMOUR, Héctor. “Ignacio Ellacuría Beascochea”, en *Cultura 101*, (Revista de la Secretaria de Cultura de El Salvador), mar-dic-2009, pp. 39-62.
- BID, *Progreso económico y social en América Latina. Informe 1985*, p. 429.
- BOFF, Leonardo. *Águia e a galinha*. Editorial Vozes, Petropolis, 1997.
- BRUGGER, Walter. *Diccionario de filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 1978.
- CENTRO DE PROMOCION DE LOS DERECHOS HUMANOS “MADELEINE LAGADEC” (CPDH). “Masacres”. *Trazos de la historia salvadoreña contada por las víctimas*. Editorial CPDH, El Salvador, 2007.
- CEPAL, *La distribución del ingreso en América Latina*, Nueva York: Naciones Unidas, 1970. Unidad perceptora PEA.
- CEPAL; *Balance preliminar de la economía latinoamericana 1985*, Notas sobre la economía y desarrollo.
- COHEN J y ROGERS, J. *Inequity and intervention, the federal budget and Central America*, Boston, 1986.
- CUEVA, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América latina*. Siglo XXI, México, edición aumentada 1990.

- DE SEBASTIAN, Luis. “El modelo económico centroamericano: equilibrios inestable y represión”, discurso dado en la excelentísima Diputación Provincial de Córdoba, España, *Centroamérica en la encrucijada internacional de nuestro tiempo*, Córdoba, 1985, 29-42
- DE SEBASTIAN, Luis. “Una crítica a los aspectos económicos del Informe Kissinger”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 1984, 432-433: 789-802
- ELLACURIA, Ignacio y SCANNONE, Juan Carlos (Comps), “*Para una filosofía desde América Latina*”, Universidad Javeriana, Bogotá, 1992.
- ELLACURIA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Misterium liberationis, conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. UCA Editores, 2 tomos. San Salvador, El Salvador, tercera reimpresión, 2008.
- ELLACURIA, Ignacio, ZENTENO, Arnando y ARROYO, Alberto. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Edit., Desclée de Brouwer, Bilbao 1980.
- ELLACURIA, Ignacio. “A sus ordenes mi capital”, *Revista Centroamericana, (ECA)*, 1976, 337, pp. 637-643. Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 649-656.
- ELLACURÍA, Ignacio. “Análisis global de la intervención norteamericana actual en El Salvador”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 415-416; 543-556, 1983. Bajo el seudónimo de “Ernesto Cruz Alfaro”. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 208-230.
- ELLACURIA, Ignacio. “Centroamérica como problema”, en *Revista Centroamericana, (ECA)*, 1986, 456, pp. 821-833. Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 123-136.
- ELLACURÍA, Ignacio. “*Cursos universitarios*”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2009.
- ELLACURIA, Ignacio. “El compromiso político de la filosofía en América Latina”, Editorial El Búho, Bogotá, 1994.
- ELLACURIA, Ignacio. “El desafío de las mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1999.
- ELLACURIA, Ignacio. “El despertar de la filosofía”, en *Revista Cultura* 13, 1959, pp. 148-167, Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos*, tomo 1, San Salvador, El Salvador, UCA, Editores, 1996, PP. 215-222.
- ELLACURIA, Ignacio. “El objeto de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 396-397, 1981, pp. 963-980. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 63-92.

- ELLACURIA, Ignacio. “En torno al concepto y a la idea de liberación”, en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Instituto de Filosofía, Madrid, 1985, pp. 97-109.
- ELLACURIA, Ignacio. “Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales”, en *Revista Centroamericana, (ECA)*, 1986, 456, pp. 856-878. Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 137-172.
- ELLACURIA, Ignacio. “Filosofía en Centroamérica”, *Revista de humanidades 2-3*, 1961, Universidad de El SALVADOR, Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Escritos filosóficos*, tomo 1, San Salvador, El Salvador, UCA Editores, 1996, PP. 397-412.
- ELLACURIA, Ignacio. “Filosofía y política”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 284, 1972, pp. 373-386, Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 47-61.
- ELLACURIA, Ignacio. “Filosofía, ¿para qué?”, en *Escritos filosóficos, t. 3*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 115-132.
- ELLACURÍA, Ignacio. “FMLN, el limite insuperable”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 446, 8790-897, 1985. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 197-208.
- ELLACURIA, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 435-436, 1985, pp. 45-64. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 93-121.
- ELLACURIA, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Estudios centroamericanos (ECA)*, 502, 1990, pp. 589-596. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Escritos filosóficos III*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2001, pp. 433-446.
- ELLACURIA, Ignacio. “Historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, *Estudios centroamericanos*, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 335-336, 1976, pp. 425-450. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 587-627.
- ELLACURIA, Ignacio. “Introducción a la filosofía”, *Escritos filosóficos*, tomo 1, San Salvador, El Salvador, UCA, Editores, 1996, PP. 597-624.
- ELLACURIA, Ignacio. “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Estudios de Deusto*, vol. 40, 14, y 15, 1966, pp. 245-285 y 523-547.
- ELLACURIA, Ignacio. “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, en *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1974, pp. 71-139.

- ELLACURIA, Ignacio. “Marco teórico-valorativo de la reforma agraria”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 297-298, 1973, pp. 443-457, Reimpreso en Ellacuría, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 567-586.
- ELLACURÍA, Ignacio. “Por qué no avanza El Salvador”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 461, 167-189, 1985. Reimpreso en Ellacuría Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, tomo 1, San Salvador, UCA Editores, 1991, pp. 175-196.
- ELLACURIA, Ignacio. “Teología de la revolución y Evangelio”, en *Estudios centroamericanos (ECA)*, 266, 1970, pp. 581-584.
- ELLACURIA, Ignacio. “Teología y política”, Secretaria Social Interdiocesano, San Salvador, 1973; Orbis Book, Nueva York, 1976.
- ELLACURIA, Ignacio. “Theologie der Befreiung und Marxisms”, *Orientierung*, 15 de junio de 1986, 127-131.
- ELLACURIA, Ignacio. “Utopía y profetismo desde América latina: un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos teológicos, t. II*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2000, pp. 233-294.
- ELLACURIA, Ignacio. *El problema del sujeto de la historia*, (esquemas de clases), Departamento de Filosofía de la UCA, San Salvador, 1987.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos*, 4 tomos, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1999.
- ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1990.
- ELLACURÍA, Ignacio. *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, 3 volúmenes, Tesis doctoral en la Universidad Complutense, Madrid, 1965.
- ELLACURIA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos*. 3 tomos, Editores UCA. San Salvador, 1993.
- FAJNZYLBBER, Fernando. “La industrialización en América Latina. De la caja negra al casillero vacío”. En *Revista Internacional de Ciencias sociales*, Dic. 1988, Págs. 495- 501.
- FERNANDEZ. David, S.J. “Ignacio Ellacuría y su impacto en la universidad contemporánea”, en *Cultura 101*, (Revista de la Secretaria de Cultura de El Salvador), mar-dic-2009, pp. 67-72..
- FLORES, García Víctor. *El lugar que da verdad, la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Universidad Iberoamericana, México, 1997.

- FRENCH-Davis, Ricardo. “Políticas nacionales y crisis financieras” en Ocampo, José Antonio (editor). *El Desarrollo Económico en los albores del siglo XXI*, Cepal-Alfaomega, Colombia, 2004, Pags.125-149.
- GIMBERNAT, José y GOMEZ, Carlos. Editores. *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1994.
- HARVEY, David, “El neoliberalismo como destrucción creativa”, en *Memoria – CEMOS*, N°232 agosto-septiembre, 2008.
- HIRSCHMAN, Albert (1984),”Orto y ocaso de la economía del desarrollo” en *De la economía a la política y más allá*, Fondo de Cultura Económica, México.
- http://www.olafinanciera.unam.mx/new_web/pdfs/03/50-79-AguirreTeresa.pdf.
- <http://www.youtube.com/watch?v=9hR0-0VGrlU&feature=related>
- <http://www.youtube.com/watch?v=knSLLWOUYNs>
- <http://www.youtube.com/watch?v=teTgCApKhxo>
- <http://www.youtube.com/watch?v=teTgCApKhxo>
- Informe “Ayuda norteamericana a El Salvador: una evaluación del pasado, una propuesta al futuro”, presentado en febrero de 1985 ante el Grupo de Control de Armamento y Política del Congreso norteamericano, por los representantes Jim Leach (republicano de Iowa) y George Miller (demócrata de California), así como el senador Mark O. Hartfild (republicano de Oregón, USA).
- Informe KISSINGER, Traducción Eduardo Rossi, 1974.
- KLEIN, Naomi. *La doctrina del Shock*, Paidós, Barcelona, 2010.
- LICHTENSZTEJN, Samuel. “De las políticas de estabilización a las políticas de ajuste”, revista *Economía de América Latina*, CIDE, México, 1er Semestre, 1984.
- MARDONES, José María. *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Edit. Sal Terrae, Santander, 1981.
- MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. México, editorial Era. 1974
- MARTIN-BARO, Ignacio y ORELLANA, Víctor Antonio. *El pueblo salvadoreño ante el dialogo. Una encuesta de opinión público*, Instituto de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, 4 de septiembre de 1986.
- MAYORGA, Ramón. “Recuerdo de diez quijotes”, en *Cultura 101*, (Revista de la Secretaria de Cultura de El Salvador), mar-dic-2009, pp. 15-34.
- Ministerio de Hacienda, “*Estadística del impuesto de vialidad, DGCD*”, San Salvador, 1980. Documentos de circulación restringida.
- MONTES, Segundo, *Desplazados y refugiados*, Instituto de Investigaciones de la Universidad Centroamericana de El Salvador, “José Simeón Cañas” (UCA), San Salvador, El Salvador, 1985.

- MONTES, Segundo. “*El Salvador: la tierra epicentro de la crisis*”, Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema*, colección: “Los grandes pensadores”, editorial Sarpe, España, 1984.
- Programa regional de empleo para América Latina (PREALC). *Situación y perspectiva de empleo en El Salvador, tomo II, cuadro 18, 1976(únicamente comprende el área metropolitana y la población económicamente activa)*
- ROSENTHAL, Gert. “Principales rasgos de la evolución de las economías centroamericanas desde la posguerra” (1945-1978), en CECADE CIDE, *Centroamérica: crisis y política internacional*, México, 1982, pp. 19-38.
- SALAZAR, Valiente Mario. *El Salvador: Crisis, dictadura, lucha...(1920-1980)* en *América Latina: Historia de medio siglo*. Tomo 2, México, Centroamérica y el Caribe. Coordinador: Pablo González Casanova, Instituto de investigaciones sociales de la UNAM, Siglo XXI editores, México, 1981.
- SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación*, UCA editores, San Salvador, 2002.
- Secretaria de información económica centroamericana, SIECA sobre la base del Instituto de nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP), “Información básica de la encuesta sociocultural, 1965” (citado por Jan de Wrisa en *La distribución del ingreso en los países centroamericanos, San Salvador: GAFICA, 1976*)
- SEVILLA, Manuel. *Visión global sobre la concentración económica en El Salvador*. Boletín de Ciencias Económicas y Sociales, 1984, 3: 155-190.
- SOBRINO, JON y ALVARADO, Rolando. Editores. *Ignacio Ellacuría “aquella libertad esclarecida”*. Editorial Sal Terrae, Santander, 1999.
- STIGLITZ, Joseph E. *El malestar en la globalización*, Taurus, México, 2002
- STOGA, Alan, “La crisis en Centroamérica: problemas económicos, perspectivas y propuestas” en *Revista de la integración y del desarrollo de Centroamérica*, 1986, 33: 35-64. (tomado de *Foreign policy and defense review*, Vol. 5, No. 1).
- SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro. *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, siglo XXI, México 1970.
- TAMAYO, Ayestarán Alfredo. “Ellacuría, la universidad, instrumento de cambio”, en *Cultura*, revista de la Secretaria de cultura de El Salvador, n. 101, 2009.
- TAMAYO, Ayestarán Alfredo. “Ellacuría: La universidad, instrumento de cambio”, en *Cultura 101*, (Revista de la Secretaria de Cultura de El Salvador), mar-dic-2009, pp. 63-66.
- THOME, 1984: 238, PERA, 107, 109, 110, 159.
- US-AID. *Overseas loans and grants and assistance from international organizations*. Washington, D.C.: Oficina de Planificación y Presupuesto, AID, 1981.

- VELAZQUEZ, Carrillo Carlos. ¿Existe aun oligarquía, existen las 14 familias?”, en *Envío digital*, revista de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, numero 328, julio 2009.
- WHITE, Alastair. *El Salvador*, Editores UCA, San Salvador, El Salvador. 2011.