



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**EL CONCEPTO DE LIBERACIÓN Y LA PRAXIS DE LA LIBERACIÓN
EN LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO
ELLACURÍA**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTOR EN HUMANIDADES:
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

ERNESTO HÉCTOR MONROY YURRIETA

DOCTOR MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ
DIRECTOR DE TESIS



JUNIO DEL 2013

El lugar donde nacen los niños y mueren los hombres, donde la libertad y el amor florecen, no es una oficina ni un comercio ni una fábrica. Ahí veo yo la importancia de la familia.

Gilbert K Chesterton

Dedicatoria

A mi esposa Mercedes, a mis hijos Ernesto Héctor, Mercedes y María José. Con todo mi amor. Son la esencia de mi vida.

Agradecimientos

Al Doctor Miguel Ángel Sobrino Ordóñez, por su apoyo incondicional, pero sobre todo por su amistad.

En memoria de la Doctora María Alicia Puente Lutteroth.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 1 |
| 1. Una vida, una historia, un proyecto: Ignacio Ellacuría | 14 |
| 1.1. Los primeros pasos de Ignacio Ellacuría Beascochea | 16 |
| 1.2. El primer contacto con América Latina | 17 |
| 1.3. Estudios Superiores en Europa | 20 |
| 1.4. De regreso a El Salvador | 23 |
| 1.5. Los asesinatos | 28 |
| 1.6. El artí «A sus órdenes, mi capital» | 35 |
| 1.7. El Rector de la UCA | 39 |
| 1.8. El asesinato de Ellacuría | 44 |
| 2. El contexto de El Salvador, la recepción y análisis de la realidad | 51 |
| 2.1. El análisis social de la realidad | 51 |
| 2.2. La teoría socio-analítica de la dependencia | 65 |
| 2.3. El método marxista en la filosofía de la liberación | 67 |
| 2.4. El contexto histórico de El Salvador de la segunda mitad del siglo XX | 79 |
| 3. De la Filosofía teórica a la praxis filosófica | 93 |
| 3.1. Filosofía y Praxis | 96 |
| 3.2. La praxis de liberación. Ocho lecturas | 111 |
| 3.2.1. Antonio González | 112 |
| 3.2.2. Héctor Samour | 115 |
| 3.2.3. José Víctor Flores García | 122 |

| | | |
|--------|--|-----|
| 3.2.4. | Jordi Corominas | 127 |
| 3.2.5. | José Mora Galiana | 130 |
| 3.2.6. | Luis Alvarenga | 134 |
| 3.2.7. | José Sols Lucia | 137 |
| 3.2.8. | Jon Sobrino | 140 |
| 3.3. | Sentido, función y estructura de la praxis de liberación | 142 |
| 4. | La filosofía de la praxis como filosofía de la «realidad histórica» | 157 |
| 4.1. | El objeto de la filosofía de la realidad histórica | 157 |
| 4.2. | La formalidad del objeto de la filosofía | 161 |
| 4.3. | La praxis histórica, el verdadero objeto de la filosofía | 177 |
| 4.4. | La función liberadora de la filosofía | 185 |
| | Conclusiones | 190 |
| | Referencias Bibliográficas | 209 |
| | Anexo | 220 |
| | Publicaciones relativas a la «Filosofía de la Realidad Histórica» de Ignacio Ellacuría 1990-2013. El diálogo en relación con la propuesta filosófica ellacuriana | |

SIGLAS UTILIZADAS

EP I Estudios políticos I

EP II Estudios políticos II

EP III Estudios políticos III

EF I, Estudios filosóficos I

EF II Estudios filosóficos II

EF III Estudios filosóficos III

ET I Estudios teológicos I

ET II Estudios teológicos II

ET III Estudios teológicos III

ET IV Estudios teológicos IV

EU Escritos universitarios

ML I *Mysterium liberationis* I

ML II *Mysterium liberationis* II

FRH Filosofía de la Realidad Histórica

Introducción

Uno de los pensadores que con mayor profundidad y sensibilidad ha desarrollado la idea de la función liberadora de la filosofía ha sido Ignacio Ellacuría Beascochea. Él sostiene que, de diversas maneras,

la filosofía ha estado íntimamente vinculada con la libertad. Esta consideración implica que es obra de hombres libres, en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; pero, por otra parte, admitimos también (...) que la filosofía ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos¹.

En el breve artículo *Filosofía, ¿para qué?*², el filósofo vasco discute la forma en que Sócrates cambia la idea que los presocráticos tenían del filosofar como interés por la realidad de las cosas y el origen de las mismas; al objeto de su reflexión filosófica que está orientada al hombre, situado en la polis, en respectividad con sus conciudadanos, como responsables de los problemas de la comunidad, de la sociedad toda, del devenir del espacio común del que todos eran parte.

El objeto de la filosofía socrática fueron los problemas de los hombres como ciudadanos dentro del contexto de su comunidad, en el dinamismo del quehacer diario para hacer de la polis un mejor espacio común.

Las similitudes que tiene Ellacuría con Sócrates no se agotan en la preocupación de ambos pensadores por la función liberadora de la filosofía, y por la respectividad y

¹ Ignacio ELLACURÍA, «La función liberadora de la filosofía», en EP I, 62.

² Ignacio ELLACURÍA, «Filosofía, ¿para qué?», en EF III, 115-132.

responsabilidad que los seres humanos deben tener por sus iguales. A la larga comparten también destino y causa final. Como Sócrates, él fue un incisivo pensador que pagó con su vida su vocación de filosofar y hacer de su reflexión una praxis de liberación. La muerte de Sócrates aparece, en la interpretación ellacuriana, como el rasgo que más revela lo que fue su vida.

Sócrates era un personaje incómodo para sus contemporáneos, los ponía contra la pared, cuestionaba sus seguridades, sus formas y sus saberes, y por esa incomodidad terminó bebiendo la cicuta. Aún y cuando le ofrecieron que salvara su vida a cambio de abandonar la ciudad y dejar de hablar, él volvió a dar muestras de coherencia y rechazó ser indultado.

La filosofía socrática se interesa por los problemas de la sociedad en el marco de la ciudad, de la polis. Sócrates cambió la orientación de la filosofía. Fue filósofo porque fue ciudadano, esto es, porque era parte de la polis, porque se interesaba hasta el fondo de los problemas de la ciudad, de su estado. Veía todas las cosas «sub luce civitatis», a la luz del estado, pero de un estado hecho por seres humanos y en el que éstos podían dar lo mejor de sus capacidades.

Abrevando de Sócrates, el objeto de la filosofía de la liberación ellacuriana es la realidad histórica, constituida por las personas y constituyendo a las personas, situadas en la respectividad de lo social y en el dinamismo de la praxis. El verdadero problema de la filosofía está en el hombre mismo, en el conocimiento que el hombre debe tener de sí mismo en respectividad con los demás y de todas las demás cosas sin las que el hombre no es ni puede ser sí mismo y con las cuales debe, a través de la actividad de liberación, hacer más y mejor realidad histórica para todos.

Ignacio Ellacuría está profundamente comprometido con el desarrollo de una filosofía liberadora del hombre que se hace cargo de sus pares; y considera, como señala

Nietzsche, que “no sólo filosofamos porque queremos salir de nuestra ignorancia, sino – y sobre todo-, porque no queremos ser esclavos”³.

Continuamente se preguntaba cuánto debe soportar el mundo regido bajo la limitada dinámica de la acumulación de riqueza y poder; y la respuesta que propone es la de crear un lenguaje nuevo que sea liberador y que considere un diferente orden de experiencias, como apuntaba Nietzsche. Dice Dostoievsky en un crudo retrato de la condición humana de marginación y pobreza en *Crimen y Castigo*:

¡Hay que ver! Un hombre lo tiene todo en sus manos y, sólo por cobardía, permite que le pase todo por delante de las narices ... Esto es un axioma ... ¡Qué es lo que más teme la gente, vamos a ver! Lo que más teme la gente es dar un paso nuevo, pronunciar una palabra nueva.⁴

Y continua expresando más adelante:

-Caballero- empezó casi solemnemente-, la pobreza no es un vacío. Cierto. Y sé todavía mejor que la afición a la bebida no es una virtud. Pero la miseria, caballero, la miseria sí es un vicio. En la pobreza conserva uno todavía la dignidad de sus sentimientos congénitos; en la miseria, jamás la conserva nadie. A un hombre en la miseria, ni siquiera le echan a palos de la sociedad humana, sino que le barren a escobazos, para que sea más humillante aún. Y bien hecho, pues en la miseria, uno es el primero en humillarse. ¡Y de ahí la bebida!⁵

Ésta es la condición histórica que hay que revertir a través de la filosofía de la liberación, propone el vasco salvadoreño. Éste es el compromiso intelectual que su filosofía hecha acción asume, y que lo acompañará durante toda su vida, incluso en su trágica muerte.

³ Mazzino MONTINARI, Enrique LINCH (Traductor), *Lo que dijo Nietzsche*. Salamandra, Barcelona 2003, 190.

⁴ Fiódor DOSTOIEVSKI, *Crimen y Castigo*. Cátedra, Madrid 2009, 66.

⁵ IBÍD., 78.

El 16 de noviembre de 1989 era ultimado en San Salvador, capital de El Salvador, el intelectual, filósofo y teólogo español naturalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría Beascochea. Muerte que compartió con cinco de sus compañeros jesuitas y universitarios: Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, y Joaquín López y López y dos sencillas mujeres salvadoreñas: Elba Julia Ramos, que trabaja en la comunidad, y su hija Celina Marichet Ramos. Para ubicar el hecho, recordemos que desde mediados de los años setenta los jesuitas de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA por sus siglas) se convierten en otro de los blancos de la represión política de El Salvador, que pretende asfixiar cualquier voluntad de transformación del orden establecido. Los jesuitas recibieron constantes amenazas secretas y públicas y fueron objeto de agresiones de toda clase. En 1976 estallaba la primera de las muchas bombas que sería puesta en el campus universitario –16 hasta 1989-. La guerra tácita contra la religión subversiva comenzaría con el estímulo de las críticas de la universidad a la anulación del proyecto de Transformación Agraria, presentado y abortado en 1976.

Rutilio Grande, un jesuita de la Universidad Centroamericana que años atrás se había embarcado en un experimento pastoral en la localidad rural de Aguilares, era asesinado en 1977 como castigo a su influencia en la aparición en aquella región del país de nuevas organizaciones campesinas que reivindicaban sus derechos. Monseñor Romero, incorporado precisamente al círculo de la UCA tras la muerte de Rutilio, es asesinado en 1980; también en ese mismo año son eliminados cuatro sacerdotes diocesanos, cuatro monjas estadounidenses y un seminarista.

Ellacuría tuvo que salir del país en noviembre de ese año bajo protección de la embajada española por haber aparecido en una lista negra del ejército, una lista de «bandidos,

delincuentes y terroristas, pro-soviéticos y extremistas cubanos responsables del terrorismo en El Salvador»⁶.

Su exilio duraría casi un año y medio. Las amenazas y los atentados no cesarían hasta el triste crimen del 16 de noviembre de 1989. Moría donde había vivido: en el campus de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» de El Salvador, de donde era rector desde 1979.

Intelectual, filósofo y teólogo; mediador y negociador en el proceso político salvadoreño; su muy amplio proyecto intelectual abarcó temas de la filosofía, la teología, la sociología y la ética política. Uno de los rasgos más característicos de su personalidad intelectual lo constituye el hecho de haber realizado una seria labor espectral de largo aliento, -como filósofo, cientista social y teólogo- profundamente enraizada en la realidad salvadoreña, centroamericana y latinoamericana. Su reflexión posee un punto nodal: la idea de la liberación, particularmente la praxis de liberación que su «realidad histórica» exigía. Su muerte, dejó inacabado un desarrollo intelectual riguroso y de largo alcance; inclusive su obra más destacada *Filosofía de la Realidad Histórica*, es editada y publicada posteriormente a su muerte trágica a partir de sus cuadernos de clase.

La profundidad y riqueza de su reflexión, particularmente filosófica, ha dado pauta a un debate intelectual amplio, profundo y rico que convoca al análisis de temas particulares. Para el pensador vasco el objetivo de una filosofía latinoamericana no debe radicar tanto en la búsqueda de una estricta originalidad mediante la vuelta a valores culturales latinoamericanos, sino en la búsqueda de una cabal eficacia respecto de la situación del pueblo latinoamericano. Lo que debe buscarse no es primariamente originalidad teórica, sino eficacia histórica; lo que es posible sólo entendiendo la filosofía como «praxis de liberación».

⁶ Cf. T. WHITFIELD, *Paying the Price. Ignacio Ellacuría and Murdered Jesuist of El Salvador*. Temple University Press, Filadelfia 1995 (traducción al español: Teresa WHITFIELD, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuita en El Salvador*. UCA Editores, San Salvador 1998).

En los años transcurridos después de su asesinato, se ha logrado sistematizar su pensamiento, sobre todo a partir de la publicación de sus principales obras, muchas de las cuales han tenido que ser editadas y publicadas a partir de notas personales o de apuntes de sus clases y no en pocas ocasiones, con ayuda de sus colaboradores, amigos, compañeros y alumnos.

La profundidad de su pensamiento y la condición que enfrenta en Centroamérica en los años setentas y ochentas, establecen las bases para su contribución a la filosofía de la liberación. En sus primeras publicaciones, deja ver una fuerte influencia del pensamiento zubiriano. Su obra *Filosofía de la Realidad Histórica*, es una reelaboración del pensamiento de su maestro Xavier Zubiri desde una perspectiva centroamericana, muestra de originalidad, profundidad y rigurosidad de su propuesta. Partir de la realidad, actualizada en la inteligencia como estructuralmente dinámica y compleja, y volver a la realidad para transformarla históricamente es el sentido primordial de la función liberadora de la filosofía de Ellacuría. Por eso, precisamente, praxis no se contrapone a teoría, pues la praxis comprende dos momentos del actuar humano: el acto intelectual, el pensamiento; y la acción transformadora, ética, política y práctica. La importancia de la Filosofía de la Realidad Histórica no se entiende sin las implicaciones entre filosofía y política, universidad y política.

A partir de la publicación *post mortem* de su obra, se ha generado un debate intelectual muy amplio, del que quiere dar cuenta este trabajo. Muchos temas se han abordado, muchas opiniones se han vertido y muchas interpretaciones y análisis se han desarrollado. Como se puede advertir en los comentarios críticos al debate intelectual que ha generado su propuesta de la praxis de liberación en el entorno de la Filosofía de la Realidad Histórica, ha surgido un *corpus* filosófico muy amplio relativo a su propuesta y a los posteriores desarrollos. De este debate intelectual se pueden obtener algunas conclusiones y, lo más importante, nuevas líneas para el debate filosófico posterior.

Con relación al concepto de «realidad histórica», existe el consenso que para Ellacuría la realidad no es ni estática ni acrítica; que el ser no está instalado en una realidad sin mayor capacidad de actuación, sino que está dinámicamente en ella y que, en ese dinamismo histórico tiene una posibilidad de acción, entendida como la manera de incidir en la historia.

Además esta praxis histórica, al estar instalada en la realidad forma parte de la misma y por lo tanto es objeto de la filosofía. De hecho la realidad histórica es, según se concluye del estado de la cuestión, una actividad histórica; y ésta actualiza la realidad. Entendiendo por actualización la realización real de aquellas posibilidades o potencialidades que el ser humano tiene para optar y así intervenir en la naturaleza y en la historia.

Ahora bien, el proceso de actualización de la realidad se hace en diferentes niveles, hay actividades que no actualizan de la misma manera; para él la praxis que más y mejor actualiza la realidad histórica es la de liberación. Además, la realidad histórica es no solamente lo que ha sido y está siendo, sino también aquello que puede ser, como posibilidades que tiene el ser humano para optar, lo que aparece como proyecto “esperanza”. A este poder ser, a estas opciones de lo que puede ser, de aquello en lo que puede devenir la actualidad, se le identifica con lo trascendente. Y en la realidad histórica ellacuriana el ser humano está abierto a lo trascendente, porque tiene la capacidad de optar y no solamente de reaccionar ante un estímulo de la naturaleza. Más aún, este trascendente es parte constitutiva de la realidad histórica. El hombre está así frente a lo trascendente desde la realidad y no en lo trascendente.

Lo que en esta investigación doctoral se propone desarrollar, es la idea ellacuriana de que el hombre está instalado en la realidad, y desde esta realidad está frente a lo trascendente y que al optar, tenderá a que este trascendente se desarrolle por medio de la acción de liberación. Esta investigación se ha propuesto demostrar que la praxis de

liberación es un puente entre la actualidad y lo trascendente, de la realidad histórica. El ser humano realiza actividades transformadoras de la realidad, es actuante en su realidad frente a lo trascendente, y la praxis de liberación como actuar transformador que genera un “dar más de sí” de la realidad histórica es la praxis histórica que más y mejor realidad genera, y en este sentido el ser humano es actuante y responsable de este proceso de transformación frente a las posibilidades de lo trascendente. La discusión de la centralidad de esta praxis de liberación entendida como el vínculo más eficiente entre la realidad y lo trascendente, y como objeto de la filosofía, representa un tema en la agenda filosófica relativa a la propuesta en comento.

Por otro lado, en el debate intelectual sobre la propuesta ellacuriana de la actividad histórica como factor de transformación, hay una importante relación con la idea marxista que acentúa de un modo especial lo social de la praxis. Si bien es correcto señalar que algunos intelectuales han advertido de la influencia del pensamiento marxista en Ellacuría, es necesario abundar en relación con las coincidencias y divergencias que existe entre la propuesta social marxista y la de liberación que él propone. La amplitud e importancia de este aspecto, requiere de una profunda investigación particular; sin embargo en el presente trabajo abordaremos la relación e influencia que tiene el marxismo en la propuesta filosófica ellacuriana, particularmente en la aportación metodológica para la mediación social, y en lo relativo a la praxis como factor que dinamiza la realidad, que la hace devenir en la realidad histórica.

En el trabajo filosófico del vasco naturalizado salvadoreño, hay una constante e importante referencia a la necesidad de hacer de la filosofía un instrumento crítico que oriente la acción en el quehacer diario. En este orden de ideas, el sentido en torno al contenido ético y político de la praxis de liberación, en su dimensión social, se debe de investigar a mayor profundidad, para demostrar su principalidad. La actividad histórica de liberación tiene como característica principal la generación de más y mejor realidad en un contexto social; y en estas circunstancias la acción política tiene una vinculación con ésta.

La praxis de liberación tiene necesariamente vinculaciones de carácter ético, político, cultural y social; por ello es importante estimular el debate en relación con este contenido de filosofía política de la reflexión ellacuriana. Ésta actividad de liberación en la propuesta ellacuriana es objeto central del quehacer filosófico.

Ahora bien, la praxis de liberación entendida como la creación de más y mejor realidad, no es un concepto unitario y rígido que se aplique a toda realidad de la misma forma, aspecto en que coinciden los principales estudiosos del tema ellacuriano. Para el filósofo naturalizado salvadoreño la praxis de liberación está inscrita en la misma realidad histórica que le corresponde, por lo mismo está necesariamente relacionada con esta realidad. La propuesta filosófica es que ésta siempre es un contenido de la realidad histórica, y su condición específica depende de la misma realidad histórica, cualquiera que ésta sea.

Estos elementos del pensamiento ellacuriano serán abordados más adelante; de manera puntual la noción fundamental de «praxis de liberación». Se busca describir y sistematizar la actualidad de la realidad histórica y cuestionar la aplicación de la acción de liberación, y de la filosofía de la realidad histórica ellacuriana como filosofía de liberación, en el contexto actual y en las circunstancias que se viven en el siglo XXI. Partiendo del hecho de que en la actualidad la realidad social y política es débil en el sentido de no estar orientada a la expansión de la realidad histórica para toda la comunidad humana, y sólo favorece a una elite minoritaria que antepone sus intereses a los de las mayorías. En suma, la presente investigación quiere dar cuenta y aportar al *corpus* filosófico en torno a la praxis de liberación en la filosofía de la realidad histórica. La reflexión ellacuriana de la filosofía de la realidad histórica considera al ser humano como actuante en la realidad histórica que le corresponde; realidad dinámica y en constante devenir que lo coloca frente a lo trascendente, considerando a este trascendente no como una condición estática sino como una condición de posibilidad posibilitante que hay que hacer realidad; y que este trascendente, como posibilidad de

hacer que la realidad histórica de «de sí», que se haga más y mejor realidad histórica, se desarrolla a través de la praxis histórica cuya mejor expresión es la de liberación. En el desarrollo se hará patente el contenido social de la praxis de liberación y, por lo tanto, sus contenidos éticos y políticos, como condición de orientación a la comunidad total de seres humanos.

La presente investigación toma como punto de partida los siguientes supuestos: i) En la propuesta filosófica del jesuita, la realidad histórica no está únicamente constituida por lo que está siendo, sino que también forma parte esencial de la misma lo que ha sido y, más aún, lo que puede ser como posibilidades que tiene el ser humano para optar; a esto en lo que puede devenir la actualidad se le identifica con lo trascendente. ii) La filosofía de la realidad histórica tiene un componente social y por tanto, representa una reflexión intelectual de profundos contenidos éticos y políticos.

El objetivo general que nos hemos propuesto alcanzar con la presente investigación es el siguiente: «Analizar la idea de la liberación y la praxis de la liberación, desde la perspectiva política y social, en las reflexiones filosóficas, teológicas y sociológicas de Ignacio Ellacuría Beascoechea, dentro del contexto de la formulación de su pensamiento y su obra de filosofía de la realidad histórica». Y como objetivos particulares proponemos los siguientes: i) Investigar y reflexionar sobre el papel que la praxis de liberación realiza al vincular lo trascendente con lo real, en el contexto de la realidad histórica, y en tal sentido es justamente ésta actividad la que expande mayormente las posibilidades de devenir del ser humano. ii) Analizar el desarrollo de la idea de liberación en la filosofía de la realidad histórica, su contenido social y político; así como su relación con lo social de la propuesta marxista. iii) Evaluar los contenidos y alcances éticos y políticos de la filosofía de la realidad histórica. iv) Mostrar el sentido actual de la praxis de liberación y la vigencia de la propuesta ellacuriana frente a las evidentes limitaciones del capitalismo y del neoliberalismo, impuestos por el orden de la globalización. v) En el concreto de la realidad histórica centroamericana, caracterizada por la opresión de amplios sectores sociales; la praxis que mayormente contribuye a la

creación de más y mejores realidades históricas, es la de liberación. Y ésta es la más importante realidad del ser humano libre que busca ampliar las posibilidades de acción propias y de su imaginario social.

Esta investigación se sustenta en el análisis e interpretación de las obras filosóficas más importantes de Ellacuría, publicadas a partir de 1990: *Filosofía de la Realidad Histórica*, 1990; *Escritos políticos*, 1991; *Escritos filosóficos*, 1996, 1999 y 2001; *Escritos universitarios*, 1999; y *Escritos teológicos*, 2000.

Es cierto que este filósofo es rico en sus aportaciones éticas, políticas y teológicas, quizás lo apremiante de la circunstancia que enfrenta en El Salvador le exige proceder así; pero ello no es impedimento, muchos reconocerían este hecho hasta después de publicada su obra, para que también su reflexión filosófica sea rigurosamente tratada. En esta investigación doctoral se analiza centralmente su aporte filosófico, pero se consideran también sus debates éticos y políticos; y se recurre al componente teológico de su pensamiento en razón de su cercana vinculación con el resto de su reflexión. Por otro lado, la filosofía ellacuriana tampoco es, como otros muchos consideraban, una sola explicación y/o aplicación de los conceptos zubirianos a la realidad centroamericana. Ciertamente, la propuesta del filósofo jesuita está fundamentada en Xavier Zubiri, quien fuera su director de tesis doctoral e interlocutor intelectual permanente, pero de suyo tiene contribuciones al *corpus* filosófico que, cumpliendo con el rigor que exige el pensamiento filosófico, son originales y profundas.

Más allá de la influencia de su maestro y de otros pensadores, la propuesta ellacuriana de la filosofía de la realidad histórica, sobre todo su dimensión de actividad liberadora, puede ser considerada como uno de sus mayores aportes, realizados desde el ámbito de América Latina, a la reflexión filosófica. Es innegable su contribución proponiendo una filosofía con una función liberadora, rigurosamente fundamentada, que no es coyuntural en el sentido de ser una mera reflexión del momento histórico que le corresponde vivir.

Como hemos señalado arriba, en esta investigación se pretende mostrar que la filosofía de la realidad histórica es una propuesta formal que reflexiona las cuestiones metafísicas y ontológicas de las que se ocupa el pensamiento occidental, y en particular que la praxis de liberación, entendida en el sentido ellacuriano, adquiere calidad de objeto y sujeto del quehacer reflexivo y por lo tanto tiene actualidad y profundidad filosófica.

Es necesario señalar que, independientemente del rigor con que el vasco naturalizado salvadoreño trata su propuesta filosófica y de la validez universal en tiempo y espacio de la misma, ésta tiene un referente de aplicación en la realidad histórica que le corresponde vivir. Además, en el contexto de la realidad actual centroamericana, mantiene vigencia la propuesta filosófica de la realidad histórica del filósofo jesuita. Lo que busca en última instancia es hacer que la filosofía se constituya en un saber operante y efectivo en la historia a través de su aporte en los procesos teóricos y prácticos de liberación. La praxis de liberación, como un componente del proceso de reflexión filosófica de la realidad histórica está presente en la propuesta ellacuriana desde una fundamentación zubiriana.

El presente documento está dividido en cuatro partes. En la primera, se presenta una breve síntesis biográfica del filósofo en comento, donde se intenta resaltar toda la presencia de personajes o de eventos que le llevaron a conformar su pensamiento. En la segunda, se aborda la metodología del análisis social para interpretar la realidad salvadoreña de la segunda mitad del siglo XX. La tercera parte aborda la transición de la filosofía teórica a la praxis filosófica entendida como acción de liberación; analizando aquí la lectura que han realizado ocho intelectuales sobre su pensamiento, centrandó nuestra atención en la categoría de actividad histórica, misma que nos permite una clave de lectura de la filosofía de la historia, desde el horizonte filosófico inaugurado por Xavier Zubiri. En la cuarta parte del trabajo, a partir de la consideración de la historia como forma de realidad, se aborda la filosofía de la praxis como filosofía de la «realidad histórica». Finalmente, se presentan unas breves reflexiones conclusivas en torno a la

condición de liberación en el ámbito de la filosofía de la realidad histórica del jesuita vasco-salvadoreño.

Sólo resta decir que se espera haber cumplido con la que se propuso realizar con la presente investigación: a través del análisis de las reflexiones de Ignacio Ellacuría Beascoechea, haber mostrado que «liberación» y «praxis de la liberación» son nociones y categorías centrales en su obra, en especial de su Filosofía de la Realidad Histórica. Estas categorías son columna vertebral, desde la cual él va ubicando todas las distinciones y formas propias de su filosofía. Y se encuentran íntimamente relacionadas con el concepto de realidad en la medida en que esta última se está completando continuamente por medio justamente de la praxis de liberación, que cumple un papel fundamental en ese proceso evolutivo de la realidad que es una y dinámica.

1. Una vida, una historia, un proyecto: Ignacio Ellacuría

«Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo», sentenciaba José Ortega y Gasset en 1914 en *Meditaciones del Quijote*;⁷ con dicha frase el filósofo español señalaba la relevancia que tiene lo que está en torno al hombre, todo lo que le rodea, no sólo lo inmediato, sino lo remoto; no sólo lo físico, sino lo histórico, lo espiritual; vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. En otros términos, la realidad circundante «forma la otra mitad de mi persona».

Para el caso de Ignacio Ellacuría, esta consideración es particularmente puntual; su vida, su historia, su proyecto e incluso su muerte moldean de manera profunda y decidida su pensamiento, y por lo tanto su propuesta intelectual. Aunque de mayor claridad y más descriptivo que su trabajo intelectual, resulta el hecho de, además de hacerse cargo de su propia circunstancia, de su propia realidad, querer y hacerse cargo, desde la acción concreta, de la circunstancia histórica de todos los seres humanos, particularmente de los pobres y marginados de su tierra por adopción, ya que intuía que para salvarse, se necesitaba salvar a todos, porque por la respectividad todos eran parte de una misma circunstancia, la de la realidad histórica.

Para conocer y entender en toda su amplitud el pensamiento de este intelectual, universitario, filósofo, político y teólogo, es fundamental estar al tanto, estudiar a detalle, comprender su biografía personal. Indudablemente, el momento histórico, la condición que le corresponde vivir y las circunstancias de su entorno, marcaron el desarrollo de su pensamiento. En su caso, el estudio del devenir histórico no es una conveniencia, sino una necesidad; su pensamiento está marcado por su trayectoria vital

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Vol. I. Editorial Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, 757.

y, por lo mismo, es poco comprensible sin ella. Precisamente porque la propuesta intelectual de este filósofo se fundamenta en la realidad histórica, elaborará una filosofía y una teología vertidas sobre la realidad en cuanto realidad; y porque quiso no sólo interpretar la historia, sino también influir en ella, se hace necesario observar cómo fue su relación personal con el tiempo vivido, con las corrientes de pensamiento y con los grandes acontecimientos históricos que le tocó vivir.

Para entender su propuesta filosófica de la realidad histórica, es necesario estudiar su biografía. Con ello se podrán considerar aquellas personas y circunstancias que influyeron en la conformación de su pensamiento. Esto es lo que se va a desarrollar brevemente en el presente capítulo. El objetivo es presentar de forma escueta algunos datos de su vida, su contexto histórico y las circunstancias que moldearon su vida, y se introdujera someramente su obra. La vida del pensador vasco ejemplifica esa poco común combinación que se da entre el hombre de pensamiento y el de acción, por cuyas ideas y realizaciones entrega la vida.

Ignacio Ellacuría vivió en una época de profundas transformaciones sociales, de coyunturas inéditas y complicadas que demandaban definiciones claras. Vivió profundamente el Concilio Vaticano II y la transición que ésto significó para la iglesia católica; también fue parte de la transformación que la Compañía de Jesús experimentó a partir de la celebración de su Congregación General 31 celebrada en Roma, que permitió a los jesuitas transitar de una actitud retrograda y cerrada, a una comprometida con su tiempo, su entorno y la condición social del ser humano, particularmente con los marginados y desposeídos que viven en Latinoamérica. Vivió la cruda y despiadada guerra civil de El Salvador, y la condición de desigualdad social de una América Latina desgarrada por la pobreza.

Hombre profundamente cultivado en la tradición escolar europea, tenía un conocimiento claro y sólido de la realidad latinoamericana. Universitario, filósofo, teólogo y luchador social, su obra intelectual está definitivamente marcada por su compromiso personal con

las causas sociales y los derechos del pueblo, de los pobres, y particularmente de los pobres de El Salvador, su tierra por elección.

Entrega su labor, desde la universidad, por aquellos que nunca pudieron pisar las aulas de la educación superior para tener acceso a mejores niveles de vida. Quizá por esta razón, la labor política, la acción en la vida diaria y la teología destacan en la vida intelectual de este filósofo; por ello también su reflexión filosófica de alto calado lo lleva a hacer de la praxis, de la realización en un contexto particular de la reflexión intelectual, el centro y objeto fundamental de su propuesta.

De formación filosófica especulativa, pero con un compromiso intelectual y ético con su realidad, fue un destacado administrador universitario y un negociador político ejemplar. Conocía a fondo el realismo de Santo Tomás de Aquino, el existencialismo del siglo XX, la filosofía de Ortega y Gasset, el marxismo y su presencia en Europa Oriental y la recepción de estas ideas en Latinoamérica. Hombre de una inteligencia preclara; el filósofo jesuita Gómez-Caffarena lo define como: «una gran cabeza, realista y tenaz, al servicio de un gran corazón cristiano»⁸.

Por su compromiso con su realidad, por su cercana vinculación con su contexto histórico, no es posible desvincular su devenir de su reflexión filosófica.

1.1.Los primeros pasos de Ignacio Ellacuría Beascoechea

Ignacio Ellacuría Beascoechea nació el domingo 9 de noviembre de 1930, en el poblado de Portugalet⁹, cerca de Bilbao, en el corazón del país Vasco, en España; es el cuarto de

⁸ José GÓMEZ CAFFARENA, «Introducción. Unas pinceladas como semblanza», en José A. GIMBERNAT - Carlos GÓMEZ (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Verbo Divino, Estrella 1994, 13.

⁹ Rodolfo CARDENAL, «De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros», en Jon SOBRINO – R. ALVARADO, *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 37-49.

una familia de cinco hermanos. Su educación primera es ciertamente rígida, marcada por la fuerte personalidad de su padre que ejerce la profesión de médico oftalmólogo; y por su hermano mayor José que se ordena como sacerdote jesuita, mismo camino que más tarde seguirá el propio Ignacio.

Sus estudios iniciales los cursa en el colegio jesuita de Tudela, en Navarra, y la influencia de sus educadores hace que ingrese al noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola el 14 de septiembre de 1947, a los diecisiete años de edad.

1.2.El primer contacto con América Latina

Solamente un año después de su ingreso es enviado a fundar, junto con un grupo de miembros de la propia Compañía de Jesús, el noviciado de Santa Tecla en El Salvador, en la Viceprovincia Centroamericana, donde tuvo por maestro al padre Miguel Elizondo, hombre abierto, avanzado para su tiempo y de profunda espiritualidad. A partir de esta corta edad, su vida queda vinculada y marcada por la realidad salvadoreña, por la realidad centroamericana, por la realidad de los pobres y marginados latinoamericanos. En Santa Tecla realiza su primera profesión de votos.

En 1949 se traslada a Quito, capital de Ecuador a realizar estudios profesionales en la Universidad Católica de Quito. De 1949 a 1951 estudia Humanidades Clásicas. Posteriormente, de 1952 a 1955, estudia filosofía y obtiene la licenciatura tanto civil como eclesiástica

Durante el tiempo que estudia en la Universidad Católica de Quito el rector es Aurelio Espinosa Polit, cuya personalidad ejerce una notable influencia en el desarrollo del pensamiento del pensador en estudio. El mismo Ignacio decía a los estudiantes de la universidad que si querían aprender, deberían de hacerlo del padre Espinosa. Es posible suponer que es bajo la tutela del rector que éste inicia su interés por la filosofía. En

ocasión de la muerte del padre Espinosa, escribe el filósofo jesuita una reflexión que pareciera ser una proyección de lo que sería su propio interés intelectual y su compromiso de vida:

El padre Aurelio Espinosa fue todo lo contrario de un superficial, que mariposea por cualquier tema, o de un intelectual desvirtuado en funciones administrativa aparentes. [...] fue desde su primera juventud un trabajador excepcional, como sólo es posible en un hombre que tome como “formas de vida” el trabajo. El trabajo era su punto de gravedad, al que venía a caer, cuando no se lo impedía obstáculos externos. Somáticamente su necesidad de descanso era mínima; síquicamente, descansaba trabajando. Esto indica, entre otras cosas, que estaba plenamente centrado en su trabajo. Podía centrarse –y encontrar su centro- en el trabajo, porque era. La palabra que corresponde a este comportamiento es autenticidad: autenticidad, más aún que moral, existencial. La efectividad y la fama tenía que dársele por añadidura¹⁰.

Reconoce en Espinosa a un intelectual entusiasmado por su trabajo, realizado con honestidad y tenacidad. Pero sobre estas características, lo que más admira de Espinosa, es su capacidad intelectual en el área de las Humanidades, que estaban poco trabajadas y desarrolladas en ese momento en Latinoamérica, pero que él utilizará posteriormente en su mediación socio-analítica para comprender la realidad de América Latina. Unas palabras del propio vasco naturalizado salvadoreño muestran la gran admiración que tuvo al padre Espinosa:

Ser una autoridad mundial en materia tan cultivada en todas partes en su caso singular y ejemplar en Hispanoamérica, supuestas la falta de tradición y recursos, por lo menos, en relación a otras partes, y la urgencia de la acción inmediata, [...] Por eso, puede verse en él el camino de solución al problema planteado al intelectual en Hispanoamérica: un trabajo intenso e indomable, planeado a la larga distancia; una circunscripción inicial al terreno en el que se puede rendir al máximo, hasta dominarlo de manera total, en cuanto es posible; y un trascender ese campo no como evasión sino como sobreabundancia, aplicación y repercusión¹¹.

Además del rector Espinosa, Ellacuría entra en contacto en la Universidad Católica de Quito con el poeta Ángel Martínez Baigorri, jesuita navarro, que vive en Nicaragua; quien también ejercerá una importante influencia en su formación intelectual, vinculada

¹⁰ Ignacio ELLACURÍA, «El P. Aurelio Espinosa Pólit, S.J.»: en *Revista ECA* 178 (1963) 21-22.

¹¹ *IBÍD.*, 22.

con los problemas de la pobreza en Centroamérica. Durante mucho tiempo mantienen correspondencia, hasta el punto en que Martínez le enviaba sus trabajos, inéditos, para que los revisara y posteriormente los publicaba. Una relación similar se establecería con el filósofo español Zubiri, muchos años después. En una carta que le escribe al padre Ángel Martínez, el vasco apunta:

Tengo sin contestar dos cartas tuyas: una escrita en prosa, otra escrita en verso, las dos de poesía y de vida, unas veces credo, otras explicando. ¡Cuánto gocé y gozo con ellas Ud. puede mejor vivirlo que yo decirlo, por aquello de que es eco vivo de ecos vivos! Y Ud. tiene mucha más vida que el pobre eco de mi vida. Es esto purísima verdad. Si Ud. viera cuántas veces en los puntos de mis meditaciones y en ellas mismas, aparecen partes de su poesía, que son también la expresión más expresivamente viva de lo que yo también vivo inefablemente, pero que no acierto a expresarlo, “sabría” bien lo que le digo¹².

Concluidos sus estudios regresa a El Salvador, una vez más y como siempre lo hará por el resto de su vida. De 1955 a 1958 es profesor de filosofía en el seminario San José de la Montaña, a partir de estos años, se convierte en un importante formador de seminaristas, lo que le permitirá hacer sentir su influencia en muchos de ellos que a la postre serán sus colaboradores en diversos proyectos a lo largo de su vida.

Ellacuría es un amplio conocedor de la filosofía escolástica, como de las nuevas corrientes filosóficas del siglo XX, entre las que destaca el marxismo que ejercerá una decisiva influencia en su propuesta intelectual. En estos años, continúa con su formación jesuita, que requiere que los futuros ordenados dejen temporalmente sus estudios y dediquen algunos años a la formación de jóvenes seminaristas, lo que se conoce como el «magisterio jesuita»¹³.

¹² Ignacio ELLACURÍA, «Carta de I. Ellacuría a A. Martínez» (Ecuador, julio de 1954), en EF I, 198.

¹³ La etapa de «magisterio» normalmente dura dos años y su fin es contribuir a alcanzar una madurez religiosa y apostólica. Es una etapa en donde se interrumpen los estudios y el jesuita se sumerge en la realidad de la vida cotidiana, trabajando en alguna de las obras de la Compañía (usualmente en alguna de carácter educativo). Es una época de preguntas, cuestionamientos y reformulaciones que sirven para confirmar su vocación y motivar el inicio de los estudios teológicos que siguen.

1.3. Estudios superiores en Europa

De 1958 a 1962 estudia teología en Innsbruck, Austria, donde destaca como líder nato entre sus compañeros. Entra por primera vez en contacto con la filosofía española del momento y comienza a estudiar sus principales postulados.

En Innsbruck, toma clases con el teólogo alemán Karl Rahner, cuya teología influiría enormemente en su pensamiento.¹⁴ Rahner considera la historicidad como algo esencial para la reflexión teológica y también para la reflexión filosófica. La revelación, en el caso de la teología, y el devenir de la reflexión filosófica, se dan en un contexto histórico determinado. No son sólo reflexiones abstraídas de una realidad histórica dada, sino que están determinadas en mucho por su historicidad. Esto impacta la reflexión del pensador jesuita y señala el rumbo que su propuesta tomará en adelante; además de que toda la teología de la liberación latinoamericana se ve influenciada por este teólogo.

Para Rahner, y en ello hereda a los pensadores e intelectuales latinoamericanos, el hombre es un ser esencialmente histórico condicionado por su tiempo y por su espacio; el hombre está instalado en una realidad específica que lo determina, por lo que la historicidad es fundamental para la reflexión teológica y filosófica.

Rahner tiene clara conciencia de la profunda influencia que su pensamiento ejerce sobre la nueva teología de la liberación, y siempre asume una pensada defensa de esta expresión teológica y de la ortodoxia de su planteamiento; aún y cuando su posición es severamente criticada por las alas más conservadoras del Vaticano. En 1984, apunta:

La Teología de la Liberación [...] es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además, es consciente y con

¹⁴ Cabe señalar que falta profundizar en el estudio y análisis de la influencia de Karl Rahner en la filosofía y teología de Ellacuría, este es un buen tema para una investigación posterior. K. Rahner ha sido sin duda uno de los teólogos más importantes del siglo XX. Fue consejero privado del cardenal König, arzobispo de Viena. Como perito del Concilio Vaticano II a partir de 1963, aportó mucho en diversos documentos conciliares en una línea de apertura.

razón, según mi convicción- de que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana. Esto quiere decir que una teología, que debe estar al servicio de la evangelización concreta, nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización para que ésta sea eficaz, en la situación en la cual vive el destinatario.

Tengo la convicción que las ciencias sociales tienen una gran importancia para la teología de hoy. Estas ciencias sociales no son la norma para la teología, ya que ella se basa en el mensaje de Jesucristo, en el Evangelio y en la enseñanza de la Iglesia católica. Pero hoy día no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias profanas.

Existen hoy diversas escuelas, y eso siempre ha sido así, también en la Edad Media y en la Teología Barroca hubo un legítimo pluralismo en la teología católica. Sería deplorable si se restringiera sobremanera a través de medidas administrativas este pluralismo legítimo¹⁵

En Rahner, encontró un teólogo que introduce la historicidad como algo esencial a la Revelación, a la experiencia de Dios y a la teología. Al final de su vida, Rahner avala las principales tesis de la teología de la liberación:

1) una teología realizada en un contexto histórico de pobreza económica de mayorías no puede hacer abstracción de este contexto; 2) las ciencias sociales son un instrumento para conocer la realidad del contexto histórico; 3) la existencia de la teología de la liberación en América Latina no resta validez a otras teologías realizadas en otros contextos: la pluralidad teológica es intrínseca a la tradición católica¹⁶.

Es evidente la influencia del pensamiento de Karl Rahner. En el homenaje realizado a este último en ocasión de la celebración de sus setenta años, Ellacuría participa con el trabajo titulado *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*; en donde señala: «Aunque el ensayo no haga referencia explícita al pensamiento teológico de Rahner, es claro que está muy presente en más de un sentido»¹⁷. La deuda del vasco con el teólogo alemán no se limita a los cursos recibidos en Innsbruck, sino a un seguimiento cercano que desde entonces haría de sus publicaciones, ideas y discursos, tal como se patentiza a lo largo de su propia producción intelectual.

¹⁵ Karl RAHNER, «Carta póstuma del P. Karl Rahner sobre la Teología de la Liberación»: en *Revista Vida Nueva* 1425-1426 (1984) 839.

¹⁶ José SOLS LUCIA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta, Madrid 1999, 27

¹⁷ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 325.

En lo que respecta a su formación como jesuita, el 26 de julio de 1961 se ordena como presbítero en Innsbruck; entre 1962 y 1963 hace su tercera probación en Dublín, Irlanda¹⁸; y el 2 de febrero de 1965 hace su profesión solemne en la Compañía de Jesús en su tierra natal, en Portugalete. De 1963 a 1967 realiza sus estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, y en 1965 los estudios de doctorado en Teología en la Universidad de Comillas. Ésta es su última etapa de estudio escolarizado.

Fuertemente atraído por la altura intelectual de Xavier Zubiri, hace su tesis doctoral a partir de la propuesta filosófica de este filósofo, bajo la dirección del profesor Adolfo Muñoz Alonso¹⁹. El título de su trabajo doctoral es *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, defendida en 1965. Desde ese tiempo, les unía una amistad extraordinariamente cercana. Este último se convierte en el más cercano colaborador del primero, y en la última opinión antes de publicar cualquier trabajo. Todas las publicaciones del Español, desde 1970 y hasta 1989, incluyendo las obras que a partir de 1983 se publican post mortem; son leídas y preparadas por Ellacuría. El encuentro con Xavier supuso para Ignacio la posibilidad de trascender tanto la filosofía tradicional en la que se había formado en el seminario jesuita de Cotacollao (Ecuador), como también sus posteriores estudios de pensadores contemporáneos, a los que pudo acercarse durante su estancia en Austria, bajo el magisterio de Karl Rahner.

¹⁸ Aproximadamente unos quince años después de haber ingresado en la Compañía, todos los jesuitas realizan la llamada «tercera probación». Se trata de una experiencia similar a la del noviciado y de una duración aproximada de seis meses, en donde se propicia una profunda experiencia de índole espiritual y se renueva la vigencia del llamado a vivir y morir en la Compañía, sirviendo al Señor en la ayuda del prójimo. Tras la tercera probación, el jesuita realiza su incorporación definitiva a la Compañía de Jesús.

¹⁹ Adolfo Muñoz Alonso (1915-1974), nació en Peñafiel, cerca de Valladolid, hizo la licenciatura y el doctorado en teología en Roma (1933-1937), Fue profesor de la universidad de Murcia, después en la de Valencia y, por último, en la de Madrid, a partir de 1961, donde fue nombrado Rector en 1972. Ejerció también el periodismo activo (bajo el pseudónimo de López Navarro) y fue un conferenciante muy elocuente. Fundó el Instituto de Altos Estudios Europeos de Bolzano, fomentó las actividades de la Universidad Internacional de Santander, en la Magdalena, colaboró en revistas (sobre todo en *Crisis*), y tomó parte en numerosos Congresos filosóficos, en los que representó oficialmente a España.

En 1965 se celebra en Roma, a la luz de las consideraciones del Concilio Vaticano II, la Congregación General 31 de la Compañía de Jesús, que da a los jesuitas una decidida apertura a la actualidad del mundo presente. Se abandonan las posiciones conservadoras de la Compañía de Jesús y se adoptan actitudes de vanguardia frente a los problemas del mundo contemporáneo, particularmente frente a la lacerante pobreza de muchos grupos sociales. Para Latinoamérica, esta nueva actitud de los jesuitas representa una alternativa para dar cabida a las expresiones de las clases marginadas. En los documentos de la citada congregación se apunta:

[La compañía de Jesús] trata pues de volver a un conocimiento más íntimo de su propia naturaleza y misión; de manera que, con entera fidelidad a su vocación, se renueva, y acomode su vida y sus actividades a las exigencias de la iglesia y a las necesidades de nuestros contemporáneos.²⁰

La misión de la Compañía de Jesús se renueva en su relación con el mundo actual, y para los jesuitas de Centroamérica, se renueva en una relación más cercana con la pobreza del subcontinente.

1.4. De regreso a El Salvador

En 1967 regresa a Centroamérica, a El Salvador, pero mantiene una relación sólida de intercambio intelectual con su maestro; tanto es el vínculo entre estos dos filósofos que el padre Arrupe, superior de la Compañía de Jesús, autoriza a que Ellacuría viva en El Salvador, pero que visite durante dos meses al año al intelectual español en Madrid, para que colabore con él en sus obras filosóficas. En estas estancias, critica las obras del filósofo español, preparadas por Carmen Castro la esposa de éste, hasta dejarlas listas para su publicación; en particular trabaja en la importante obra, en tres partes, que culmina la reflexión filosófica zubiriana: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

²⁰ Congregación General 31 de la Compañía de Jesús (1965) Decreto 1, n.1.

A partir de la propuesta filosófica zubiriana, Ellacuría asume a la filosofía como el análisis de la realidad en todos sus componentes, la realidad total en lo que será la denominación de realidad histórica. Esta filosofía está fuertemente influido por la fenomenología de Husserl y de Heidegger; y transmite al jesuita vasco esta visión filosófica; es desde esta óptica fenomenológica a partir de la cual propone el análisis de la realidad histórica. En este contexto de realidad fenomenológica, el español propone la idea de inteligencia sentiente como la única vía para percibir la realidad total, la realidad en cuanto tal. El pensador jesuita profundiza posteriormente la reflexión zubiriana en torno a la realidad y concluye que es la realidad histórica el máximo grado de realidad conocida por el hombre, y desde ese conocimiento la trascendencia queda abierta como una posibilidad.²¹

A su regreso a El Salvador, a sus 37 años, se incorpora a la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», de San Salvador. Son tiempos de intensa actividad reflexiva, de magisterio, de administración y de aproximación a la realidad histórica del pueblo salvadoreño.

El Concilio Vaticano II, fundamentado en la propuesta teológica de Rahner, y que cala hondo en la reflexión intelectual ellacuriana, tiene un impacto profundo en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en agosto de 1968 en Medellín, Colombia. Los obispos latinoamericanos toman conciencia del grave problema de la pobreza de los grupos marginados de la región y además dan cuenta de la represión política que se vive en amplias regiones de América Latina²². Tanto la realidad

²¹ Es importante señalar que mientras que en el campo de la reflexión teológica Ellacuría normalmente procedió con más libertad, en el terreno filosófico una buena parte de su obra consistió en la exposición, sistematización, aplicación e interpretación del pensamiento de Zubiri. Esto no significa, sin embargo, que su trabajo filosófico carezca de originalidad. Al contrario, propuso una lectura muy personal de la obra de su maestro, que se diferencia de manera notable de otras interpretaciones del filósofo, tanto anteriores como posteriores.

²² Si en un principio la idea del Episcopado Latinoamericano era poner al día a la Iglesia latinoamericana a la luz del Concilio Vaticano II, el evento y los textos de Medellín irían más allá, de tal modo que no solamente se pretendió ajustar la vida de las iglesias a los cambios conciliares, sino que dicho evento fue

latinoamericana como los documentos emanados de la Conferencia episcopal inciden profundamente en el pensamiento, pero sobre todo en el compromiso y la praxis de Ignacio Ellacuría.

En la Universidad Centroamericana, se desempeña como profesor de filosofía, y como titular del propio departamento de filosofía desde 1972; adicionalmente es miembro, desde 1968, de la junta de directores. Se nacionaliza salvadoreño en 1975, requisito indispensable para llegar a ser rector; cargo que ejerce desde 1979, y hasta su trágica muerte.

Ignacio Ellacuría se convierte en el alma de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», como síntesis de las expresiones de los universitarios, como interlocutor intelectual con las tendencias teológicas y filosóficas latinoamericanas y como puente de diálogo entre los actores políticos de El Salvador. Bajo su rectorado, este centro de estudios superiores alcanzó un alto nivel académico pero nunca al margen de la realidad salvadoreña, la universidad está al servicio del pueblo y por ello debe estudiar a profundidad la realidad salvadoreña. «Nadie puede saber más acerca de la realidad de El Salvador que los universitarios », decía el rector; por ello se propone estudiar esta realidad salvadoreña desde una perspectiva universitaria, sin dejar por ello de comprometerse en la transformación de la misma. Para Ellacuría la actividad derivada de la reflexión es parte fundamental de la filosofía de la realidad histórica.

también la oportunidad para esbozar el rostro concreto que debería asumir la Iglesia en América Latina para ser efectivamente «signo e instrumento» de salvación, así como para insertar a la Iglesia como pieza fundamental en los procesos de cambio social que experimentaba en esa época el continente. El título del documento conclusivo: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, pone de manifiesto las líneas de pensamiento que estuvieron presentes en su elaboración que se reflejan en todo su contenido. Las tres partes en que están divididas las conclusiones son un reflejo de la amplitud de miras con que se abordó el estudio de las tres partes de la temática propuesta: Promoción humana, Evangelización y crecimiento en la fe, Iglesia visible y sus estructuras. Se incluyen cinco temas en la primera parte: justicia, paz, familia y demografía, educación, juventud; cuatro en la segunda: pastoral popular, pastoral de élites, catequesis, liturgia; seis en la tercera: movimientos de laicos, sacerdotes, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto, medios de comunicación social.

Quiere y trabaja para que la Universidad Centroamericana tenga un nivel profesional a la altura de los grandes centros universitarios del mundo, pero también un profundo compromiso social con la realidad de El Salvador, con lo que ocurre y con la actuación de los actores políticos y sociales.

En 1969, la Universidad asume la edición de la revista ECA (Revista de Estudios Centroamericanos) con la idea de hacerla un espacio de proyección social para la reflexión universitaria. Ellacuría funge como director de la revista desde 1976, además de ser uno de sus más prolíficos colaboradores. En las páginas de la ECA da a conocer su pensamiento teológico, político y filosófico. En 1973 publica *Teología política*, y con ello alcanza notoriedad intelectual internacional. En 1974 funda y dirige el Centro de Reflexión Teológica, en cuyos jardines será asesinado.

De 1971 a 1974 se desempeña como Viceprovincial Delegado para la formación de estudiantes; y en 1975 es responsable de los estudiantes jesuitas de teología de la Provincia de Centroamérica. Esta actividad lo vincula con el padre Pedro Arrupe, superior de la Compañía de Jesús. Con Arrupe se establece un intercambio intelectual y teológico de alto nivel, que incide en los procesos de reflexión de los jesuitas. La proximidad entre los jesuitas de el Salvador y Arrupe es tal que, como señala el mismo Ignacio:

bastaba con que el Padre Arrupe pidiese algo a los jesuitas centroamericanos –por más que a éstos no les pareciera acertada la decisión, por más que supusiese grandes sacrificios- para que no sólo lo acatasen, sino que lo pusieran en práctica con verdadera obediencia de juicio y de sentimiento²³.

El padre Arrupe impulsa la transformación de los jesuitas y su profundo compromiso con las clases más necesitadas, por lo que es fuertemente criticado desde el Vaticano, que finalmente decide designar un Delegado Pontificio al frente de la Compañía, el padre Paolo Dezza, hasta que en 1983 y en ocasión de la Congregación General 33 de la

²³ Ignacio ELLACURÍA, «Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa», en VV. AA., *Pedro Arrupe. Así lo vieron*. Editorial Sal Terrae, Santander 1986, 144.

Compañía de Jesús, se elige al padre Peter Hans Kolvenbach como nuevo Superior General. A esta Congregación General asiste como delegado de Centroamérica.

Sobre el padre Arrupe, Ellacuría escribe:

puede parecer que el Padre Arrupe no sabía exigir, no sabía dar órdenes, no sabía intervenir; en definitiva: no ejercía la autoridad. Esto es absolutamente falso en el caso de Centroamérica, donde tomó medidas muy drásticas y muy eficaces; pero las tomó como corresponde a un verdadero seguidor de Jesús y no como las toman los señores de este mundo. Sólo conozco a otro hombre egregio que se le pueda comparar en el modo de ejercer la autoridad evangélica. Es otro mártir, monseñor Óscar Arnulfo Romero, tan amigo del Padre Arrupe y tan consolado por éste en sus difíciles viajes a Roma²⁴.

En 1975 se celebra en Roma la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús, por primera ocasión la representación de los jesuitas de América Latina y en general de los países denominados del Tercer Mundo tiene un peso importante, y su aportación ideológica impulsa una reformulación de las actividades de los jesuitas, conscientes de la realidad de un mundo que, argumentan ellos no sin razón, es esencialmente injusto. Al respecto los documentos de la Congregación apuntan su respuesta a esta sonora demanda de justicia y de ayuda: «la misión de la compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de ellos mismos con Dios»²⁵; al anunciar que «la injusticia debe ser atacada por nosotros en su raíz»²⁶; y en razón de esta conciencia de la realidad se establece en el Decreto 4 de la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús que «la transformación de las estructuras en busca de liberación tanto espiritual como material del hombre queda [...] para nosotros (los jesuitas) estrechamente ligada con la obra de la evangelización»²⁷.

Esta concientización de la labor de los jesuitas frente a la realidad de pobreza que se vive en Latinoamérica influye profundamente, no sólo en la reflexión filosófica y

²⁴ IDEM.

²⁵ Congregación General 32 de la Compañía de Jesús (1975) Decreto 4, n.2.

²⁶ IBÍD., n. 32.

²⁷ IBÍD., n. 40.

teológica ellacuriana, sino en su compromiso de acción en y desde los pobres. La realidad histórica que vive le demanda actuación política, compromiso teológico. Los documentos de esta Congregación General, así como los correspondientes del Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII, le dan la pauta para trabajar por los marginados desde sus comunidades, de ahí que para él la praxis sea un componente fundamental de su filosofía de la realidad histórica.

1.5. Los asesinatos

Otra personalidad que ejerce una influencia determinante en su persona es el arzobispo Óscar Arnulfo Romero a pesar de que sólo duró tres años al frente de la arquidiócesis de San Salvador. La influencia de monseñor Romero no se limitó a los pensadores jesuitas, sino a la vida eclesial, social y política del país, pues sus homilias dominicales se convirtieron en la voz de los sin voz, en la voz de la gran mayoría de la población salvadoreña. Durante los tres años en que Romero estuvo al frente del arzobispado, denunció constantemente los atropellos que se cometían en El Salvador en contra de las comunidades marginadas y de quienes se alejaban de la línea de pensamiento del gobierno. También alzó la voz para denunciar la situación económicamente precaria de la mayoría de la población.

Inicialmente asociado a los grupos conservadores y al gobierno de El Salvador, su candidatura a arzobispo fue criticada por no pocos agentes progresistas de dentro y de fuera de la Iglesia porque consideraban que acentuaría aún más el alejamiento de la Iglesia con respecto a los graves problemas que aquejaban a las comunidades pobres y marginadas. Romero era el candidato de los conservadores y de la élite política y económica del país, porque no querían a un actor que fuera contrario a sus intereses y que señalara la delicada situación social que se vivía en Latinoamérica. De la designación de Romero como titular del arzobispado de San Salvador se comenta que:

Hombres de negocio cuarentones, gobierno, líderes militares, señoras de la alta sociedad: todos estos grupos fueron consultados por el nuncio apostólico, embajador del Vaticano, para la futura elección del nuevo arzobispo, y todos se mostraron unánimemente favorables a la opción de Romero.²⁸

Jesús Delgado no es menos explícito en su biografía de Romero cuando afirma:

Los que trataban de “purgar” al país del “peligro comunista” vieron con buenos ojos la llegada al arzobispado de monseñor Romero, el amigo del presidente Molina, con quien se entendería ciertamente de maravilla para llevar a cabo conjuntamente la operación de “purga”, inclusive en el seno del clero, en donde el Gobierno ya había apuntado y señalado a algunos sacerdotes “peligrosos”.²⁹

Monseñor Romero asume el arzobispado en febrero de 1977, solamente bastarán unos cuantos días para que su posición de conservador cambiara radicalmente. Pocas semanas después en una carretera cercana a Aguilares, el 12 de marzo, era asesinado por los paramilitares que operaban en el Salvador por instrucciones del gobierno, su amigo jesuita Rutilio Grande, también salvadoreño. En el atentado murieron además, un anciano y un niño, que acompañaban a Rutilio Grande, y salvaron la vida otros muchachos que lograron huir. Romero quedó fuertemente impactado por este asesinato. Este hecho marca el inicio de una transformación en las convicciones del arzobispo Romero, a partir de las cuales se convierte en un defensor a ultranza de las clases marginadas de El Salvador, actitud que evidentemente desapruban los grupos conservadores y de poder político y económico.

La noche del 12 de Marzo, Romero celebró las exequias en la parroquia de Aguilares, lugar donde trabajaba el padre Rutilio Grande, a las que asistieron muchos compañeros jesuitas y una gran cantidad de feligreses. En el acto el Arzobispo mostró claras huellas de tristeza y de inconformidad.

²⁸ James R. BROCMAN, *Romero: A Life*. Orbis Books, Maryknoll 1989, 4.

²⁹ Jesús DELGADO ACEVEDO, *Óscar A. Romero: Biografía*. UCA Editores, San Salvador 1990, 70.

Este hecho no fue sino el inicio de una conversión imposible de predecir en las convicciones del Arzobispo Romero. Pasa de ser un conservador, receloso de todo discurso que pidiera transformaciones sociales, a ser la «voz de los sin voz».

El pueblo salvadoreño escuchaba al arzobispo Romero en sus homilias exigir «a los paramilitares que dejaran de matar y al gobierno que instaurara un orden justo». Y cuando los periodistas u otros interlocutores lo cuestionaban y argumentaban que sus formas eran intromisiones en la vida política del país, él respondía:

Quiero ratificar que mis predicaciones no son políticas: son predicaciones que naturalmente tocan la política, tocan la realidad del pueblo de El Salvador para iluminarla y para decirle a este pueblo qué es lo que Dios quiere y qué es lo que Dios no quiere.³⁰

Las homilias de los domingos del padre Romero se convierten en foro de expresión de las condiciones de represión política que se vivía en el país. Su elocuencia y su fuerza fue en aumento. En ellas comentaba las lecturas del día desde la realidad del país y enumeraba los asesinatos de la semana, hasta el punto de lograr una síntesis única entre la escucha de la palabra de Dios procedente de la Biblia y la escucha del hablar de Dios a través del clamor de las mayorías del presente histórico. Para 1980, el arzobispo Romero contaba con una gran cantidad de seguidores radioescuchas, católicos y no católicos, que hacían eco de sus palabras y tomaban conciencia de la realidad salvadoreña.

Los círculos de poder de El Salvador estaban preocupados por el activismo político del que acusaban a Romero. Los militares y políticos constituidos en la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA por sus siglas) y su fundador el mayor D'Aubuisson³¹, decidieron

³⁰ Monseñor Óscar A. ROMERO, «Homilía del 21 de enero de 1979», en *Monseñor Óscar A. Romero. Su pensamiento*, vol. VI. Publicaciones Pastorales del Arzobispado, San Salvador 2000, 133.

³¹ Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), es un partido de oposición salvadoreño, conservador en lo político, y neoliberal en lo económico; gobernó El Salvador de 1989 a 2009; fue fundado en los años de 1980 por Roberto D'Aubuisson, quien fue mayor del ejército salvadoreño, y la empresaria Mercedes Gloria Salguero Gross, su lema es «Primero El Salvador, Segundo El Salvador, Tercero El Salvador». El partido surgió como una respuesta a la insurgencia del Frente Farabundo Martí para la Liberación

eliminarlo para erradicar de una vez por todas sus ataques a las políticas oficiales. El 23 de marzo de 1980, se difundió su última homilía:

Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del Ejército, y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía, de los cuarteles. Hermanos, ustedes son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos; y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: ‘no matar’. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que [ustedes] recuperen su conciencia y de que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el Gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. ¡En nombre de Dios, pues y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios; cese la represión!³²

Al día siguiente, lunes 24 de marzo de 1980, el arzobispo Óscar Arnulfo Romero fue asesinado por los paramilitares cuando estaba presidiendo un servicio funerario. Es importante señalar que no hubo ningún proceso por este asesinato, aunque se sabe por investigaciones periodísticas serias y de fondo, y por la declaración de Amador Antonio Garay, que el autor material fue el militar Héctor Antonio Regalado y los autores intelectuales fueron Álvaro Saravia y el mayor Roberto D’Aubuisson.³³

Nacional (FMLN por sus siglas), de ideología comunista, que procuraba, a través de las armas, deponer al gobierno e instalar un régimen estatal inspirado en los gobiernos de Cuba y Nicaragua.

³² Monseñor Óscar ROMERO, «Homilía del 23 de Marzo de 1980», en *Revista Sentir con la Iglesia* 61 (1980) 20. La compilación de algunas de sus homilías, entre otros textos, se pueden encontrar en la obra: Jon SOBRINO – Ignacio MARTÍN BARÓ – Rodolfo CARDENAL (eds.), *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. UCA editores, San Salvador 1980.

³³ James R. BROCMAN, *Romero: A Life*. Orbis Books, Maryknoll 1989, 227-255. Como se ha señalado, no ha habido proceso alguno por el asesinato de Romero, lo cual no significa que no se sepa quién lo mató. Se sabe quién fue por las investigaciones privadas de periodistas, que han logrado acceder a declaraciones de algunos de los que intervinieron en la operación, como por ejemplo, el chofer que condujo al asesino hasta la capilla. Se sabe que quien disparó era un soldado del ejército, Héctor Antonio Regalado, y que los autores intelectuales del atentado fueron Álvaro Saravia y el mayor Roberto D’Aubuisson, fundador de ARENA y organizador de los Escuadrones de la Muerte. El juez encargado del caso, Atilio Ramírez, fue tiroteado tres días después del asesinato de Romero, pero salió ileso. Enseguida decidió sobreseer el caso. El chofer del asesino, que narró en 1987 lo ocurrido la tarde del 24 de marzo de 1980, es Amador Antonio Garay. De las 75,000 muertes que hubieron durante los años 80 en El Salvador, sólo ha habido juicio por la de los jesuitas de la UCA.

El asesinato del padre Rutilio Grande en 1977 es un punto de quiebre de la actividad política en El Salvador, porque antes de ello los paramilitares nunca se habían metido con los ministros de culto ni los líderes sociales y porque, como ya se mencionó, a partir de este evento se configuró la transformación de monseñor Romero.

Durante los primeros meses en que Óscar Romero fue arzobispo, Ellacuría estuvo fuera de El Salvador porque no le habían permitido el regreso de uno de sus acostumbrados viajes de trabajo a España. Mientras estaba en Madrid, los jesuitas habían sido amenazados por el grupo paramilitar denominado la Unión Guerrera Blanca, se les exigía salir de El Salvador porque no se podía garantizar su integridad física. No pudo regresar a El Salvador sino hasta agosto de 1978 y de forma clandestina a través de la frontera con Guatemala. Las condiciones políticas se habían radicalizado y el mensaje del gobierno era muy claro, no toleraría voces disidentes y la de Ellacuría era una de esas. Sin embargo, como buen vasco, no toleraría las amenazas ni acusaría recibo del mensaje; no abandonaría ni a su universidad, ni a los marginados y desposeídos de El Salvador.

De Romero se pueden rescatar diversas intervenciones que dan cuenta de la condición de represión violenta que privaba en El Salvador de finales de los setentas y que ya evidenciaban la inminente guerra civil de los ochentas. De entre muchas, hay que destacar la intervención en la III Conferencia General del episcopado Latinoamericano, celebrada en la ciudad de Puebla, en México, en 1979, a donde acudió sólo como consultor y no como delegado, porque los obispos de su Conferencia Episcopal no lo apoyaron. En su intervención enfáticamente apuntó que:

la evangelización que buscaba la Conferencia para América Latina tenía que ser una evangelización que denunciara con contundencia los arrestos arbitrarios, el exilio político, las torturas y los desaparecidos. Si la evangelización quería transmitir la esperanza en el cielo y en la transcendencia, había que trabajar por un mundo más justo, de modo que ese trabajo fuera testimonio de la transcendencia y de la espiritualidad anunciada.³⁴

³⁴ James R. BROCMAN, *Romero: A Life*. Orbis Books, Maryknoll 1989, 162.

El 2 de febrero de 1980, pocos días antes de ser asesinado, en la ceremonia en que la Universidad de Lovaina, en Bélgica, le otorgara el Doctorado Honoris Causa, Romero pronuncia un discurso en que hace una apretada síntesis de su pensamiento, con un auditorio de intelectuales y pensadores pertenecientes a un centro universitario de muy alto reconocimiento internacional. En esta intervención Romero destaca:

esta opción de la Iglesia por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe en sus raíces y rasgos más fundamentales. Porque ha optado por los pobres reales y no ficticios, porque ha optado por los realmente oprimidos, la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia también a través de lo político. No puede ser de otra manera si es que, como Jesús, se dirige a los pobres.³⁵

Días después, el 17 de febrero de 1980, ya de regreso en El Salvador, el arzobispo Romero lee en su homilía una carta que había mandado al presidente Carter de los Estados Unidos de América, en la que le solicita que detenga la ayuda económica y militar que su gobierno proporcionaba a El Salvador, ya que los recursos eran utilizados para reprimir a quienes pensaban diferente al gobierno salvadoreño y a los grupos de poder. Romero le solicitaba a Carter:

Prohíba urgentemente que se dé esta ayuda militar al Gobierno salvadoreño. Garantice que su Gobierno no intervenga ni directa ni indirectamente con presiones militares, económicas, diplomáticas, etc., en la determinación del destino del pueblo de El Salvador.³⁶

Pocos días después, en la homilía del 16 de marzo, Romero comenta la carta de respuesta que enviara Carter y en la que decía:

la mayor parte de la ayuda será en beneficio de los más necesitados, [...] en la ayuda militar, Estados Unidos reconoce desafortunadas actuaciones que ocasionalmente han tenido las Fuerzas de Seguridad en el pasado [...] nos preocupa tanto como a ustedes

³⁵ Jon SOBRINO – Ignacio MARTÍN BARÓ – Rodolfo CARDENAL (eds.), *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. UCA Editores, San Salvador 1998, 188-189.

³⁶ Monseñor Óscar ROMERO, «Carta a Jimmy Carter, Presidente de los Estados Unidos de América»: en *Revista Sentir con la Iglesia* 56 (1980) 13.

que sea usado este subsidio en forma represiva y que se trate de mantener el orden con un uso mínimo de fuerza letal.³⁷

Romero, después de la lectura, concluyo lacónicamente: «esperamos que los hechos hablen mejor que las palabras»³⁸.

Como se afirmaba anteriormente, la influencia de monseñor Romero no fue del orden de la transmisión de ideas, sino del orden de la configuración visible de una personalidad comprometida con su pueblo y con su gente, con sus ideas y con sus convicciones, Ignacio abreva de él la congruencia de su pensamiento con su palabra y con su obra, y consideraba, como también lo mencionaba, que si Romero no daba un paso para atrás, tampoco lo podrían dar ellos. Ambos personajes estaban profundamente comprometidos desde el fondo con la causa de las grandes mayorías populares que sufrían las consecuencias de una estructura social y económica injusta y de una represión política violenta y desproporcionada.

Si la influencia moral y de congruencia se produjo de Romero a Ellacuría, la influencia intelectual va más en sentido inverso. Los pensadores e intelectuales de la UCA proporcionaron siempre ideas y conceptos para la defensa que de los pobres hizo. Y el arzobispo hizo suya la reflexión intelectual de estos pensadores y fue más allá de ellos, por ello Jon Sobrino dice que «monseñor Romero ya iba por delante de nosotros» y fue para muchos «fuente de inspiración».³⁹

El trabajo intelectual ellacuriano, particularmente en lo relativo al compromiso con la liberación y en teología, tuvo un importante influjo de monseñor Romero.

En la celebración del funeral del arzobispo Romero realizada en el campus universitario de la Universidad Centroamericana, Ellacuría termina sus palabras de manera

³⁷ Monseñor Óscar ROMERO, «Homilía del 16 de Marzo de 1980»: en *Revista Sentir con la Iglesia* 60 (1980) 19.

³⁸ IDEM.

³⁹ Jon SOBRINO, *Monseñor Romero*. UCA Editores, San Salvador 1994, 37.

contundente: «Con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador».⁴⁰ Ellacuría escribió seis textos sobre monseñor Romero: «Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo» (1980), «El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero» (1984), «La UCA, ante el doctorado concedido a monseñor Romero» (1985), «Notas para una valoración de la acción pastoral de la arquidiócesis en los dos primeros años de monseñor Romero» (1979), «El quinto aniversario del martirio de monseñor Romero» (1985) y «Memoria de monseñor Romero» (1988)⁴¹. En estos escritos aparece un buen número de los grandes temas teológicos que el pensador vasco trabajó a lo largo de su vida, y surgen en forma de «teología narrativa».

1.6.El artículo: «A sus órdenes, mi capital»

Es incuestionable la actividad ético-política que desde la rectoría realiza el filósofo vasco naturalizado salvadoreño; una actividad práctica que en el contexto de la creciente tensión que se vivía en El Salvador, resultaba peligrosa; aún y cuando su intención siempre fue servir de puente para distender el conflicto. En diversos artículos evidenció su convicción de denunciar, desde la tribuna de los órganos de comunicación académicos e intelectuales, sus posiciones con respecto a las políticas gubernamentales.

Uno de los grandes temas pendientes que tenía el gobierno salvadoreño para impulsar el desarrollo equilibrado del país y generar una mejor distribución de la riqueza, era la política agraria. En 1976, el gobierno del Presidente Molina se había decidido a llevar a cabo una reforma agraria, que atendiera esta sentida demanda de la población.⁴²

⁴⁰ IBÍD., 64.

⁴¹ Además de los seis textos que acabamos de citar, Ellacuría habló de Romero en entrevistas que le hicieran diversos diarios, revistas o la televisión. Entre la entrevistas publicadas, se puede destacar: «Un hombre libre, un hombre de oración, un hombre de Dios: así era Óscar Arnulfo Romero»: en *Revista Pueblos del Tercer Mundo* 104 (1980) 28-31.

⁴² A comienzos de la década de los setenta El Salvador era un país básicamente agrario, pobre, con profundas desigualdades en la distribución de la riqueza. Su economía estaba basada en el cultivo y exportación de café, algodón y caña, y el proceso de industrialización incipiente padecía crecientes dificultades a consecuencia de la ruptura del Mercado Común Centroamericano en 1969, a raíz de la

En la universidad se había insistido en la necesidad de una reforma profunda del campo y cuando el gobierno hace este anuncio apoyó abiertamente la reforma. Pero el gobierno de Molina cedió a los intereses de la oligarquía que estaba en contra de tal reforma y la abandonó ante la presión de las grandes familias ricas del país, propietarias de la tierra.

Notoriamente molesto por esta actitud del presidente Molina y sintiéndose traicionado, escribió el artículo «A sus órdenes, mi capital»⁴³ en la revista ECA; en donde duramente señalaba:

en esta lucha ha ganado la dictadura de la burguesía. Se ha demostrado, siquiera coyunturalmente, que no es posible una ruptura, si es que la ruptura toca elementos estructurales del actual sistema. El estado ha sido vencido y ha sido vencido sin gran esfuerzo por una clase minoritaria. Y ha sido vencido en algo que había propuesto como muy bien pensado, como algo a lo cual estaba totalmente decidido y como algo plenamente respaldado por la Fuerza Armada⁴⁴.

Este comentario lo hacía porque el primero de Julio de 1976, el presidente Molina se había comprometido ante el poder legislativo que: «nada ni nadie nos hará retroceder un solo paso en la transformación agraria»⁴⁵, y había prometido tenacidad hasta el final, aún a costa de pagarlo con la muerte. Al respecto denunció que: «después de tantos aspavientos de previsión, de fuerza, de decisión, el gobierno ha acabado diciendo: a sus órdenes, mi capital»⁴⁶. Y además, notoriamente agraviado, reclamó el silencio de la Iglesia, de la clase media, incluso de las clases marginadas. Nadie quedó fuera de la

guerra contra Honduras. Así, crecimiento demográfico, vivienda, educación, salud y desempleo eran graves problemas sociales. Todo esto en el contexto de una dictadura militar que venía gobernando el país desde 1932, cuando los militares asumieron la gestión estatal después del aplastamiento de la insurrección de indígenas y campesinos, ocurrida en ese año. En esta década se da también en El Salvador la emergencia y consolidación de los grupos guerrilleros y la formación de un poderoso movimiento de masas organizado, como reacción a los continuos fraudes electorales, la represión y la exclusión social y política de las grandes mayorías pobres, en un proceso socio-político que culminará en el estallido del conflicto armado en 1981.

⁴³ Ignacio ELLACURÍA, en EP I, 649-656.

⁴⁴ Ignacio ELLACURÍA, «A sus órdenes, mi capital», en EP I, 651-652.

⁴⁵ IDEM.

⁴⁶ IBÍD., 654.

severa acusación ellacuriana, y de su demanda de unidad para enfrentar a la oligarquía salvadoreña:

Y así no puede ser. En la batalla entre el capital y el interés común, sólo una firme alianza del poder ejecutivo, de la Fuerza Armada y del pueblo puede comenzar en este país un proceso de profundos cambios sociales. Pero para esto se requiere todo lo contrario de lo que ha ocurrido: que el poder ejecutivo y la Fuerza Armada estén más cerca del pueblo que del capital⁴⁷.

Sin miramientos ni consideración alguna, el gobierno deja de apoyar a la Universidad Centroamericana, le retira el subsidio que venía otorgándole. A partir de este artículo se polarizan las posiciones del gobierno y de los universitarios. Por su parte, los paramilitares se encargan de amedrentar la actividad de difusión y detonan varias bombas en el campus universitario. Rodolfo Cardenal recuerda que «este editorial le costó a la UCA el subsidio del gobierno y cinco bombas, puestas por la llamada Unión Guerrera Blanca»⁴⁸.

Con estas acciones, el gobierno no logra nada más que darle notoriedad y tribuna nacional a las consideraciones intelectuales y políticas del rector de la Universidad Centroamericana, cuyas opiniones y editoriales se constituyeron en referente obligado de la circunstancia salvadoreña.

Además del Rector, gran parte del equipo de intelectuales de esta casa de estudios, de diversas formaciones, comenzó a hacer comentarios académicos sobre diversos temas de interés, relativos siempre a El Salvador y su problemática. Economía, política, asuntos agrícolas, reformas, cuestiones sociales, educación, perspectivas de desarrollo, rezagos; en fin, de cualquier tema de interés para los salvadoreños, la UCA manifestaba una sólida posición que se apoyaba en las investigaciones y estudios de diversos expertos colaboradores de la universidad.

⁴⁷ IBÍD., 654-655.

⁴⁸ Rodolfo CARDENAL, «Ser jesuita hoy en El Salvador»: en *Revista ECA* 493-494 (1990) 1019.

No cabe duda que desde la oficina del rector se había logrado formar un grupo interdisciplinario que tenía la capacidad de debatir casi en cualquier tema; su propuesta de hacer de la Universidad Centroamericana un centro no solamente de docencia sino también de pensamiento y crítica, y que fuera donde mayormente se conociera la condición salvadoreña, era una realidad que naturalmente incomodaba a muchos grupos de poder y al propio gobierno.

Para la década de los setenta, Ignacio Ellacuría recibe el influjo de la ideología marxista y su capacidad para analizar y entender el fenómeno social; el marxismo será un interlocutor constante de su pensamiento. El marxismo, como ideología vinculada a importantísimos movimientos sociales de izquierda que abanderaban las revoluciones proletarias, hizo que fuera severamente criticado dentro y fuera de los círculos de la iglesia, y por lo mismo tuvo la necesidad de pronunciarse al respecto. Su trabajo intelectual político, filosófico, práxico y teológico tiene diversas referencias al marxismo, pero siempre asumiendo como mayor aportación de esta ideología el método de mediación socio-analítica para entender la condición de los grupos marginados. Y comenta:

La teología de la liberación, que ha introducido tan vigorosamente en el magisterio, en la reflexión y en la práctica de la Iglesia el tema de la liberación, lo ha descubierto fuera de ella misma y fuera de la Iglesia, al menos en un primer momento. Lo ha descubierto no tanto en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas, sino en los movimientos socio-políticos de la liberación, que había recogido efectivamente ese clamor y lo habían articulado en distintas formas de lucha política. Entre esos movimientos no puede desconocerse la importancia de los movimientos de inspiración marxista. Reconocer este hecho no significa hacer depender la teología de la liberación misma de la ideología de esos movimientos. No todo origen se convierte en principio, ni todo proceso es asumido sin más en la estructura⁴⁹.

El tema del método marxista utilizado en el proceso de la mediación socio-analítica, se aborda más ampliamente en el siguiente capítulo.

⁴⁹ Ignacio ELLACURÍA, «En torno al concepto e idea de liberación», en ET I, 629-658.

1.7.El Rector de la UCA

La actividad por la que más atención reciben sus opiniones es, sin lugar a dudas la de rector. Al respecto, Víctor Codina lo recordaba en los ochentas con las siguientes expresiones:

En 1986 fui invitado a dictar unos cursos de teología en la UCA de San Salvador. Conviví cuatro meses en su comunidad con él y con la mayoría de sus compañeros hoy asesinados. Allí descubrí otra dimensión de Ellacuría: el rector de la UCA, ‘el ciudadano rector’, como le llamaban sus compañeros en broma, era toda una personalidad en el país. Rector desde 1979, había convertido a la UCA no sólo en una universidad de gran prestigio intelectual, sino en el centro al que había que acudir necesariamente para tener información fidedigna sobre El Salvador. Su idea de universidad era formar profesionales que, imbuidos de la pasión por la justicia, fuesen capaces de trabajar realmente por su pueblo y cambiar la sociedad. Con un horario de trabajo realmente agotador, sólo interrumpido por algún partido de frontón con sus compañeros hoy asesinados, Ellacuría desde el rectorado dirigía la Universidad y estaba presente en todos los acontecimientos del país⁵⁰.

Como ya se apuntó, en 1979 fue nombrado rector de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» y, simultáneamente, vicerrector de Proyección Social de la misma. Esto es, era responsable tanto de la conducción de la universidad, como de la difusión nacional e internacional de la investigación universitaria en temática económica, política, social, filosófica y teológica.

Con la responsabilidad de la difusión universitaria se presenta en diversos foros internacionales tanto de América Latina, como de Estados Unidos y Europa. Adquiere estatura y resonancia internacional, y con él también se difunde la problemática salvadoreña y el debate que ésta ha generado.

Sin embargo, la intensa actividad de comunicación social y de difusión, no limita su reflexión intelectual. Sigue impartiendo cátedra, investigando, reflexionando y filosofando. Su extraordinaria capacidad de trabajo y su creatividad son reconocidas por

⁵⁰ Víctor CODINA, «Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir»: en *Cuarto Intermedio*, 14 (1990), 40.

sus compañeros y alumnos. Parecía que su día tenía más de veinticuatro horas, y sus semanas más de siete días; acusaban sus cercanos colaboradores. Pero sobre todo esto, le distinguía una impresionante capacidad para generarle a la universidad y generarse él mismo, nuevos proyectos intelectuales de largo aliento; su inquietud no tenía límites.

Su activismo nacional e internacional ciertamente incomodó a los círculos de poder de El Salvador y, en consecuencia, es amenazada su integridad física. Tras la detonación de varias bombas en el campus universitario, se filtra información relativa a una lista de personas sujetas a ser asesinadas por los grupos de paramilitares y en ella aparece el nombre del rector Ignacio Ellacuría. Sale del país y se exilia en España, donde intensifica su trabajo filosófico con su maestro. Le apoya en la publicación de su obra cumbre: la trilogía de *Inteligencia Sentiente*.

Además, mientras que en El Salvador se desata una verdadera cacería que acaba con la vida de más de 15,000 personas por año, según estimaciones; el propio rector contabiliza:

En 1980, los muertos pueden calcularse en cerca de quince mil, de los cuales no menos de diez mil pueden considerarse muertos a manos de la Fuerza Armada, de los cuerpos de seguridad y de las bandas paramilitares, que actúan en conexión con los cuerpos policíacos⁵¹

Por su parte, la Comisión de Derechos Humanos contabilizó 28,993 muertes por asesinato entre 1981 y 1982.⁵² A partir de este dato, se estima que entre 1980 y 1982 hubo por lo menos 44,000 víctimas, más de la mitad del total de 75,000 muertes violentas que se calcula cobró la guerra civil. El inicio de la década de los ochentas, primera parte de la confrontación fue, sin lugar a dudas, el período más violento.

⁵¹ Ignacio ELLACURÍA, «Un proceso de mediación para El Salvador», en EP II, 938.

⁵² Francisco LAZO, *El sistema político salvadoreño y sus perspectivas: notas para la discusión*. CINAS, San Salvador 1992, 46.

Junto con la violencia y la matanza de inocentes, el rector de la UCA denuncia la condición generalizada de persecución y linchamiento que sufren los opositores al gobierno, en múltiples foros europeos.

La creciente actividad de los grupos de izquierda en El Salvador y su cercanía con Nicaragua, preocupan seriamente al gobierno de los Estados Unidos de América; la administración del presidente Ronald Reagan empezó a apoyar financiera y militarmente al gobierno salvadoreño del presidente Duarte y al ejército.

Para este tiempo la izquierda se aglutina en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN por sus siglas) y en el Frente Democrático Revolucionario (FDR por sus siglas). La guerrilla salvadoreña está en creciente actividad, con una amplia capacidad de movilización por todo el territorio salvadoreño, financiada por el gobierno de Nicaragua y se especula que por la Unión Soviética también. El ejército salvadoreño enfrenta a una guerrilla bien organizada, la guerra civil en El Salvador se desata y no hay visos de que alguno de los dos bandos pueda claramente someter al otro para terminar con el conflicto.

Ellacuría es sabedor de esta situación de equilibrio entre los dos bandos y se da cuenta de que el conflicto armado será prolongado y por lo mismo causará la muerte de muchos salvadoreños, particularmente de los más pobres y desprotegidos, como siempre es el caso. La vía armada no era, en su perspectiva, la solución al conflicto salvadoreño. Pactar la paz por mediación política era su propuesta y estaba dispuesto a ser mediador entre las partes. Tanto creía en la negociación política que en 1985 hizo de mediador entre la guerrilla y el gobierno para que el Frente liberara a la hija del presidente Duarte que había sido secuestrada.

Para el filósofo vasco, es evidente que ni uno ni otro bando representaban auténticamente los intereses de las mayorías populares, ni el FMLN ni el gobierno

actuaban a favor de los marginados; pero era claro que el campo de batalla eran las zonas marginales y las rurales y que los muertos sí los ponían los pobres.

En agosto de 1981, en un artículo de la revista ECA afirma:

aunque ambas partes del conflicto bélico creyesen que pueden llegar a triunfar, cada vez aparece más claro que ese triunfo no puede venir pronto y, sobre todo, que ese triunfo no puede resultar aceptable a no ser que entren en juego nuevos elementos⁵³.

E insistía en la necesidad de que ambas partes buscaran en el diálogo una mejor alternativa para poner fin al tremendo baño de sangre que cada día cobraba más víctimas y solamente retrasaba las soluciones de fondo que demandaban las clases populares para atender su subsistencia:

No es un crimen entrar en diálogo y negociación con el FDR, ni lo es siquiera hacerlo con el FMLN, que es un poder real en el país con el que inevitablemente se ha de tratar, si se quiere una solución política y no puramente militar. No sólo no es un crimen; es una necesidad. Es una obligación política. Si se fracasa en el intento o porque el diálogo ni siquiera se pudo iniciar o porque el diálogo no llevó a una negociación satisfactoria, siempre queda la posibilidad de iniciar una nueva vía. Pero el intento no puede darse por fracasado antes de emprenderlo. No es que la negociación, incluso aunque tuviera un gran éxito, sea un recurso suficiente para lograr la paz. Pero puede ser un paso muy importante no sólo para la paz, sino para que la paz lograda sea justa y responsable a las necesidades del pueblo salvadoreño, para que la paz sea el primer paso firme hacia una rápida, urgente, reconstrucción. De ahí la grave responsabilidad histórica ante la que se encuentran los sectores democráticos⁵⁴.

En este artículo de agosto de 1981 expone con claridad la propuesta de la estructuración de una tercera fuerza, que sirva de equilibrio entre el ejército y la guerrilla, basada en organizaciones sociales de convicción democrática, que puedan facilitar la solución del enfrentamiento: «es necesario que los sectores democráticos asuman activamente su responsabilidad histórica y así hagan posible una pronta solución al conflicto»⁵⁵, apunta enfáticamente.

⁵³ Ignacio, ELLACURÍA, «La responsabilidad de las ‘terceras fuerzas’»: en *Revista ECA*, 394 (1981), 742.

⁵⁴ *IBÍD.*, 751-752.

⁵⁵ *IBÍD.*, 745.

Ésta fue la postura política que asumió permanentemente: la única solución a la guerra civil salvadoreña era la vía de la negociación política. A principios de 1986 escribe en la revista ECA:

Se trata de atender al hecho real de que la mayor parte de la población y un buen grupo de fuerzas sociales importantes más o menos organizadas desean una solución distinta a la de la guerra. ¿Por qué no aprovechar esta fuerza para obligar a concluir la guerra, para determinar medidas provisionales mientras no se finalice aquella y para encontrar aquellos puntos fundamentales que permitirán resolver el ‘principio’ del conflicto⁵⁶.

Promueve con insistencia una alternativa negociadora, basada en la mayoría popular descontenta con la guerra, y que fuera la que propiciara la solución pacífica a la guerra:

La propuesta es que el pueblo recupere su protagonismo activo sin someter su fuerza y su posible organización a ninguna de las dos partes en conflicto (...). La hipótesis que aquí se avanza es que si esta tercera fuerza social se dinamiza puede conducir no sólo a la solución del conflicto social al cual los políticos debieran someterse⁵⁷.

Y apoyaba una organización social distinta al gobierno y a la guerrilla, porque consideraba que en El Salvador lo político anulaba la verdadera representatividad social, con lo cual las mayorías quedaban al margen de la determinación de su futuro; al respecto señalaba:

no es el pueblo, como fuerza social, el sujeto real de su propio destino político, sino que lo son sus presuntos representantes, quienes miran más por los intereses propios, derivados de estar o no estar en el poder que por los intereses reales de la población⁵⁸.

La propuesta ellacuriana de esta tercera fuerza social no tiene el objetivo de formar un bloque nuevo, adicional a los en conflicto, mucho menos ser un nuevo grupo que busque el poder por ningún medio. Es evidente que para él, la tercera fuerza social hace las veces de síntesis en el proceso dialéctico entre las dos fuerzas en conflicto, la expresión

⁵⁶ Ignacio, ELLACURÍA, «Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador»: en EP II, 1126-1127.

⁵⁷ IDEM.

⁵⁸ IBÍD., 1128.

social deberá ser una solución sintética que supere la dialéctica en que está inmerso El Salvador:

El objeto fundamental de esta tercera fuerza social debe ser la superación del conflicto actual. El objetivo no puede ser tomar ella misma el poder político, para lo cual no está capacitado, ni tampoco el que una u otra de las partes en conflicto llegue al poder, sino la superación del conflicto. La 'superación' dialéctica del conflicto implica, tras el enfrentamiento de ambas partes con la consiguiente negación de las mismas, propia de toda confrontación dialéctica, la conquista de una nueva solución superadora, que sintetice lo razonable de cada una de las partes en oposición en algo que no es simplemente un término medio o un conjunto de coincidencias, sino en algo realmente nuevo que, de otra forma y en otra unidad estructural, recoja lo que de positivo hay en los proyectos contrarios⁵⁹.

Ni la guerrilla, ni el ejército, hicieron eco de la propuesta ellacuriana. Unos y otros lo consultaban, lo buscaban, lo escuchaban; pero no hacían caso de su propuesta de solución sintética. No obstante ello, mantiene interlocución tanto con el gobierno, como con la guerrilla.

Al final, el tiempo se encargaría de darle la razón, la solución se daría por conducto de la negociación política; pero para ello, lamentablemente tuvo que mediar su propia muerte.

1.8.El asesinato de Ellacuría

Como se señaló en la «Introducción», el 16 de noviembre de 1989 era ultimado en la residencia universitaria, en San Salvador, capital de El Salvador, el intelectual, filósofo y teólogo español naturalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría Beascochea. Muerte que compartió con cinco de sus compañeros jesuitas y universitarios: Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, y Joaquín López y López y dos mujeres salvadoreñas: Elba Julia Ramos, que trabaja en la comunidad, y su hija Celina.

⁵⁹ IBÍD., 1129.

Este hecho llama la atención del Congreso Norteamericano, de mayoría Demócrata; y a pesar de los intentos de continuar apoyando al gobierno salvadoreño que realiza el presidente George Bush padre, los diputados forzaron al gobierno de El Salvador a entrar en diálogo con la guerrilla y a pactar una solución negociada del conflicto, que finalmente se acuerda en 1992. Con la firma del acuerdo de paz, se pone fin a un conflicto que costaría a la postre más de 75,000 vidas según calculan los expertos.

Cabe destacar, por otro lado, que antes de su asesinato, en 1983, fue elegido delegado de la Provincia Centroamericana para la XXXIII Congregación General de la Compañía de Jesús, celebrada en Roma. En esta Congregación los jesuitas confirmaron su opción preferencial por los pobres y ratificaron que la fe debiera estar comprometida con la justicia. La representación de los delegados de Latinoamérica fue destacada en el señalamiento de esta alternativa a favor de los marginados:

Contemplando el mundo, vemos la situación cada día más hostil al progreso del Reino de Dios. Los sistemas políticos, económicos, sociales y culturales y las ideologías imperantes dificultan frecuentemente, tanto en el ámbito nacional como internacional, que se satisfagan las necesidades esenciales de los hombres. Un materialismo que lo impregna todo y un culto exclusivo de la autonomía humana obscurecen y ciegan las mentes para lo divino, que al fin cae en el olvido, dejando frío y vacío el corazón de muchos. Se sigue de un debilitamiento progresivo de la fe, de manera que el ateísmo teológico, práctico e institucional aparece por todas partes. Al despreciar los hombres el conocimiento del amor Creador rechazan también la dignidad de la persona humana y destruyen la misma naturaleza creada. Pobreza y hambre en las mayorías, violenta y cruel opresión y discriminación, amenazante multiplicación de armamentos y peligro nuclear, todo esto demuestra hasta dónde el pecado invade los corazones de los hombres y de la sociedad actual⁶⁰.

No cabe duda de que se trata de una mirada teologal de la realidad que encontraremos en los próximos capítulos, en sus escritos. Pero la Congregación no sólo constataba el materialismo, la pobreza y sus consecuencias, sino también la presencia de signos que hacen nacer la esperanza:

⁶⁰ Congregación General 33 de la Compañía de Jesús, Decreto 1, n. 35.

Sin embargo, al considerar estas urgencias descubrimos también signos de los tiempos que nos llevan a la esperanza y a la confianza. Crece en todo el mundo el sentido de solidaridad entre los hombres. Muchos, especialmente los jóvenes no se pueden seguir aceptando⁶¹.

En los años anteriores a su muerte, el pensador naturalizado salvadoreño ya se mostraba cansado por la intensa y tensa actividad que siempre había desarrollado, particularmente los últimos años. Rodolfo Cardenal refería:

La opción universitaria al servicio de los pobres estaba haciendo serios estragos en el padre Ellacuría. Llevaba tres años muy cansado. Atendía a todas las responsabilidades administrativas que había asumido en la UCA, daba clases, atendía los visitantes y las invitaciones del exterior y, además, encontraba tiempo para escribir. Se había encerrado mucho en sí mismo. Se volvió callado y serio, casi hosco. Cuando se le pedía que descansara, respondía que el pueblo no descansaba de la guerra ni de la crisis económica⁶².

En noviembre de 1989 viajó a Barcelona para recibir el Premio Internacional Alfonso Comín otorgado a la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» y a su rector Ignacio Ellacuría Beascechea por la decisiva aportación cultural a su país, a pesar de las difíciles circunstancias por las que atraviesa y especialmente, por su compromiso con la justicia a favor de los oprimidos y desposeídos de América Central y de todo el continente latinoamericano»⁶³. Pronunció la que sería su última conferencia el 6 de noviembre en el Saló de Cent del Ayuntamiento de Barcelona. Expuso las grandes líneas de su pensamiento político y de los objetivos de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas».

En los últimos meses el diálogo entre el gobierno y la guerrilla avanzaba a buen ritmo, pero grupos de extrema derecha, interesados en romper esa vía pacífica, asesinaron a nueve dirigentes sindicales de la Federación Nacional Sindical de Trabajadores

⁶¹ IBÍD., n. 36

⁶² Rodolfo CARDENAL, «Ser jesuita hoy en El Salvador»: en *Revista ECA*, 493-494 (1990), 1021.

⁶³ Fundació Alfons Comín, Premio Internacional Alfonso Comín, 1989, 3.

Salvadoreños (FENASTRAS por sus siglas)⁶⁴ el 31 de octubre de 1989. Esta masacre, unida a ciertas declaraciones de dirigentes políticos conservadores en el sentido de que la guerrilla pedía la negociación porque ya no tenía fuerza militar operativa, provocó la cólera en el movimiento guerrillero, que desencadenó la mayor ofensiva de la guerra: la toma de buena parte de San Salvador, la capital del país, tras un lamentable baño de sangre.

La ofensiva guerrillera, que provocó pánico en el gobierno, ocurrió mientras el rector estaba en Barcelona. Sin embargo, consideraba un error esta ofensiva, ya que echaba por los suelos el proceso de paz. Por lo mismo adelantó su regreso a El Salvador, contra el parecer de muchos de sus amigos y colaboradores, tanto de España como de Centroamérica. No hizo caso.

El lunes, 13 de noviembre, llegó a San Salvador, ciudad en guerra y con toque de queda. El campus universitario estaba rodeado por el ejército. Al llegar su vehículo a la Universidad, tuvo que identificarse. Los soldados tomaron nota de su llegada. Al cabo de media hora, un grupo de soldados entró en la residencia universitaria de los jesuitas y realizó una inspección, el rector protestó, pero finalmente se quedó tranquilo, ya que interpretó que, al no haber encontrado los soldados nada ilegal, los jesuitas podrían estar seguros durante los días siguientes. La comunidad mostró división de pareceres. La mayoría hizo caso a Ellacuría y por ello optaron por quedarse en la residencia y sólo el joven jesuita Rodolfo Cardenal, que sospechó que ese cateo presagiaba algo malo, optó por abandonar la casa al día siguiente y marchar a Santa Tecla, al ver que no convencía a

⁶⁴ La Federación Nacional Sindical de Trabajadores Salvadoreños (FENASTRAS), se fundó el 17 de noviembre de 1972 con un grupo de 11 sindicatos de distintas industrias quienes a lo largo de dos años lucharon por su personería jurídica. Desde sus inicios nace como una alternativa para los trabajadores con pensamiento progresista influenciados por la izquierda revolucionaria en El Salvador; surge en el marco de la agudización de la crisis económica a raíz del fracaso del Mercado Común Centroamericano. Los espacios para el surgimiento de organizaciones sindicales eran muy limitados, debido a la actitud represiva de un régimen militar que dominaba el poder del Estado en esos años. Surge también como una alternativa de los trabajadores para expresar su problemática y luchar por sus intereses; que eran violentados en esa época.

los demás. Él y Jon Sobrino, éste de viaje en Tailandia, fueron los únicos supervivientes de la comunidad.

La madrugada del jueves 16 de noviembre, soldados del batallón Atlacatl forzaron la entrada en la residencia de los jesuitas en la Universidad Centroamericana y, tras un breve intercambio de palabras, mataron al rector Ignacio Ellacuría y a sus colaboradores; y también masacraron a la mujer que les apoyaba y a su hija porque los oficiales habían ordenado que no hubiera testigos, para hacer creer que había sido la guerrilla quien había cometido el asesinato.

Sin embargo, en un edificio cercano a la residencia de los jesuitas, se encontraba Lucía Barrera, que observó por la ventana a soldados uniformados que realizaban la masacre y que posteriormente le prendían fuego a una parte de las instalaciones del Centro de Reflexión Teológica de la UCA.

El testimonio de Lucía Barrera y el hecho de que la Universidad estuviera rodeada por elementos militares, evidenció que los autores de la masacre eran soldados actuando por órdenes del ejército y de los paramilitares. El Gobierno emitió sendos desmentidos que no encontraron eco en ninguna parte.⁶⁵

La reacción internacional fue de gran magnitud, tanto en América Latina, como en Europa, y en los Estados Unidos. Cesó la ayuda norteamericana incondicional al gobierno. Se puso como condición el proceso de paz, que culminó sólo dos años después, en 1992. Senadores norteamericanos llevaron a cabo una concienzuda investigación acerca del asesinato. La responsabilidad apuntaba a altos dirigentes

⁶⁵ Para una información detallada acerca del asesinato de los jesuitas y del proceso judicial, es interesante la obra de Martha DOGGET, *Dead fortold. The Jesuit Muders in El Salvador*, Georgetown University Press, Georgetown 1993; traducida al castellano con algunas variantes (traducción y adaptación elaboradas por Pedro Armada): *Una muerte anunciada en El Salvador: el asesinato de los jesuitas*. UCA Editores, San Salvador 1994. Publicada en España como Pedro Armada y Marta Doggett, *Una muerte anunciada en El Salvador. El asesinato de los jesuitas*. PPC, Madrid 1995), que facilita el acceso a la información obtenida por la «Comisión de la Verdad».

políticos, pero sólo fueron juzgados los soldados y sus inmediatos superiores militares. Fueron condenados a cárcel, pero se les pondría en libertad poco después a petición de la Compañía de Jesús, que exigía el juicio de «todos los responsables», y no sólo de los soldados que habían sido los autores materiales.

En diferentes foros internacionales y en El Salvador mismo, La Compañía de Jesús había pedido tres cosas en el esclarecimiento del fatal atentado: «verdad, justicia, perdón». Que se supiera quienes habían sido los autores intelectuales y materiales; que se condenara a los responsables en juicio, por el delito de asesinato; y que una vez que culminara el juicio y se dictara la condena correspondiente, se les perdonara jurídicamente a los condenados. Los autores intelectuales nunca fueron ni evidenciados ni juzgados, solamente se persiguió a los autores materiales. Por esta razón, los jesuitas pidieron que fueran puestos en libertad.

El juicio del «Caso Jesuitas» es el único realizado en El Salvador en tiempo de guerra, tras 75,000 muertes violentas, siendo la mayoría civiles indefensos, asesinados a sangre fría, sin combate alguno. Ni siquiera había habido investigación del asesinato del arzobispo Romero.

Para concluir la breve semblanza de su persona, quizá no existan mejores palabras que las suyas, pronunciadas diez días antes de su asesinato en Barcelona en ocasión de la entrega del premio de la fundación Alfonso Comín a la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas»:

Lo que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección. Esta civilización está gravemente enferma y para evitar un desenlace fatídico y fatal, es necesario intentar cambiarla desde dentro de sí misma. Ayudar profética y utópicamente a alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales es ya de por sí un primer gran paso. Queda otro también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo esto es, los

teóricos críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergables. No basta con la crítica y la destrucción sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real. Mucho de esto se ve en los estados socialistas sometidos a una profunda crisis de reconversión que sólo una lamentable miopía histórica podría interpretar como un mero cambio del capitalismo de estado con sus correspondientes estructuras políticas, sociales e ideológicas a un capitalismo privado de clase.⁶⁶

En este discurso Ellacuría Beascoechea vuelve a reiterar la tarea liberadora de los intelectuales en general, en el marco de su crítica radical a la «civilización del capital» y de su propuesta alternativa de una civilización del trabajo o de la pobreza; pero hacer esto requiere «revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección».

⁶⁶ Ignacio ELLACURÍA, «El desafío de las mayorías populares», en *EU*, 301-302.

2. El contexto de El Salvador, la recepción y análisis de la realidad

2.1.El análisis social de la realidad

Las ciencias sociales, juegan un papel relevante y significativo en la nueva manera de hacer filosofía y teología en América Latina, y en la reflexión de Ellacuría este análisis social de la realidad es fundamental. Sin embargo, no es exclusivo ni de la filosofía ni de la teología de la liberación latinoamericanas este modo de estudio; el materialismo dialéctico de Marx ya incorpora esta mediación socio-analítica para la interpretación de la realidad material y económica. Pero además, aunque no se analiza en esta investigación la teología ellacuriana, sí se debe destacar la importancia que el Concilio Vaticano II ejerce en la consideración filosófica del mismo, y en este sentido, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual (*Gaudium et Spes*) emanada del Concilio que introduce y estimula el uso del análisis sociológico de la realidad y recomienda su empleo para la reflexión⁶⁷.

Ellacuría incorpora esta mediación socio-analítica en su trabajo intelectual y evidentemente tiene un papel fundamental en su propuesta filosófica. Esta mediación socio-analítica considera e interpreta las condiciones materiales de la realidad que vive

⁶⁷ Recordemos el texto en el que el concilio Vaticano II introdujo el análisis sociológico y recomendó su empleo en la reflexión teológica: «Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe -o sea, sus verdades- y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trato pastoral no sólo los principios teológicos, sino los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe», Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* núm. 62; ver también al respecto, los núms. 4 y 44 de la misma constitución

en El Salvador y, de manera particular, las condiciones de limitación de las clases marginadas.

Tanto Karl Rahner, que tanta influencia ejerce sobre él, como el Padre Arrupe, destacan la importancia de las ciencias sociales en el quehacer reflexivo e incluso teológico latinoamericano. Al respecto el padre Arrupe señala en su carta sobre el marxismo, lo siguiente:

Pero no cabe duda de que la teología de la liberación y el magisterio episcopal latinoamericano en sus Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) han sido las dos instancias eclesiales del posconcilio que han prestado una atención preferente a las ciencias sociales y han recurrido a ellas de manera más sistemática para un conocimiento más profundo de la realidad latinoamericana tendente a su transformación y a una presencia liberadora en medio de los pobres. Su originalidad en la aproximación de dichas ciencias radica quizás en su intencionalidad práxica liberadora. No se trata del conocer por el conocer, como puede suceder en determinadas tendencias teológicas del Primer Mundo.⁶⁸

Para este filósofo la reflexión se realiza en condiciones históricas particulares y concretas, por ello su Filosofía de la Realidad Histórica, y es justamente la praxis de liberación, como componente central de su propuesta, la que parte de una condición particular para hacer que esta realidad «dé de sí». La realidad histórica, estructura de lo real en cuanto que unidad procesual y física de todas las cosas, «es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas»⁶⁹. Ese «dar de sí» de la realidad, que da origen a formas superiores, es más pleno en la unidad más englobante y suprema de realidad: la realidad histórica, la cual es la «totalidad de la realidad en su forma cualitativa más alta» y, además, «la realidad abierta e innovadora por antonomasia»⁷⁰. Por lo tanto, para la reflexión filosófica de la realidad, es necesario partir de un conocimiento de la condición social de esta realidad, y es en esta necesidad del conocimiento de la realidad social en

⁶⁸ *Carta sobre los cristianos y el análisis marxista*. La carta, del 8 de diciembre de 1981, iba dirigida a los Provinciales de la Compañía de Jesús en América Latina; cf. Un estudio de la misma en E. MARTÍN CLEMENS, *Pedro Arrupe, [testigo creíble de la justicia]*. Patronato San Francisco Javier, Puerto Rico s/f.

⁶⁹ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 36.

⁷⁰ *IBÍD.*, 39

donde interviene de manera determinante la mediación socio-analítica como método de las ciencias sociales para interpretar la condición latinoamericana y particularmente la de El Salvador. La reflexión se realiza en unas condiciones históricas concretas.

Por lo que el estudio, interpretación y análisis de esas condiciones sociales particulares no es algo lateral a la tarea filosófica, sino que es un momento fundamental del mismo proceso sin el que no tendría sentido ni la propuesta de la realidad histórica ni la praxis de liberación.

El filósofo jesuita parte de una interpretación concreta de la realidad histórica social que le toca vivir, por ello recurre a la mediación de las ciencias sociales para tener una idea clara de las condiciones sociales desde las cuales desarrolla su propuesta filosófica. En este sentido apunta:

La unidad histórica de la realidad social y del cuerpo social al que ambas se dirigen; el carácter práxico con que se presentan hoy en América Latina tanto la sociología; [...] la ideologización a la que están sometidas [...] la interpretación de la realidad histórica.⁷¹

La mediación socio-analítica tiene como función considerar y explicar las condiciones materiales de existencia de la condición social, mismas que la filosofía de la realidad histórica no excluye. Es consciente de que no basta con la reflexión, ni tampoco solamente con la referencia a la actividad histórica, aun cuando estos elementos son centrales en su propuesta: comprende que la aislada referencia a la acción puede terminar en un activismo sin sentido de orientación. Para la propuesta ellacuriana, es necesario contar con una adecuada interpretación de la condición social y material de la realidad para que, basada en la reflexión, la praxis histórica de liberación pueda realizarse adecuadamente.

⁷¹ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 338

Comprende que la realidad es compleja, dinámica y actuante; que en ella operan mecanismos, relaciones, y circunstancias que dependen de las condiciones sociales y que éstas deben ser estudiadas, entendidas e interpretadas adecuadamente por medio de la mediación de las ciencias sociales y que esto es un prerrequisito para una reflexión filosófica y práxica adecuadas. El punto de arranque de su pensamiento es la realidad histórica y su praxis de liberación, basada en la interpretación de la condición social de la realidad que «es mediada críticamente por un determinado análisis sociológico, dentro de un marco interpretativo general.»⁷²

La filosofía de la realidad histórica asume entonces la realidad latinoamericana como un elemento de su proceso de reflexión; esto es, se propone hacer filosofía desde la realidad, no al margen de ésta, con sus dimensiones sociales y materiales, inclusive hasta con sus aristas políticas y culturales. La propuesta ellacuriana parte de su realidad, mediada por el análisis socio-analítico para proponer una actividad de liberación coherente con esa condición histórica de la que parte. Por ello, la realidad histórica, con todos sus componentes, es el lugar desde donde se reflexiona filosóficamente. Y la realidad a la que se refiere él es la realidad concreta del entorno salvadoreño con sus actores, sus componentes, sus dinamismos, sus limitaciones y, en general, con toda su complejidad.

Para entender esa realidad compleja hace uso de las ciencias sociales, de ahí que la mediación socio-analítica constituye un momento interno indispensable de la tarea filosófica. Realidad social y reflexión filosófica interactúan; y esta interacción constituye un factor metodológico fundamental de la filosofía de la realidad histórica. Y esta interacción, más bien su correcta interpretación, requiere necesariamente de la aportación metodológica de la sociología.

La mediación socio-analítica ofrece a la filosofía un diagnóstico de la realidad en donde se desarrolla, pero también una interpretación de los dinamismos que en esta realidad se

⁷² IDEM.

dan. Particularmente para el caso de El Salvador de los setentas y los ochentas, también la mediación de las ciencias sociales le proporciona una interpretación de las causas de las condiciones de pobreza y opresión en que viven las mayorías, le descubren los procesos y dinamismos estructurales de la sociedad latinoamericana. Pero las ciencias sociales también, y quizá fundamentalmente, evidencian los funcionamientos y las tendencias del fenómeno social y las alternativas de desarrollo del mismo, y de igual manera muestran los cauces organizativos con que cuentan las sociedades para, a través de la acción, hacer más y mejor realidad histórica.

Pero aunque la incorporación, por parte de los pensadores latinoamericanos y particularmente de los vinculados con la filosofía y la teología de la liberación, de las ciencias sociales como mediación para analizar y comprender la realidad histórica es importante, ésta no se hace de manera acrítica. La filosofía ellacuriana asume, como ya se ha argumentado anteriormente, la mediación socio-analítica en el proceso de reflexión filosófica; pero esto lo hace consciente de los límites que este método de las ciencias sociales tiene y de que la filosofía se apoya en esta mediación pero no se somete a la misma. La filosofía de la realidad histórica considera las aportaciones de las ciencias sociales, sin embargo, esto no significa que la reflexión filosófica haya de someterse ciegamente a los datos, a las interpretaciones y a los resultados de esas ciencias.

Introducir la racionalidad científica en la filosofía es importante y necesario; reconocer la legitimidad científica del análisis sociológico es algo que no se pone en duda; pero él no se queda ahí. La filosofía de la realidad histórica se apoya en los resultados de la mediación de las ciencias sociales, pero tiene su propia aportación en la reflexión; marca claramente una distancia crítica del análisis social y se orienta a una propuesta filosófica y, más directamente, a una praxis de liberación que incide en la trascendencia.

El método propuesto para abordar la realidad histórica, actualizar la verdad de su realidad y humanizarla más, es el análisis socio-económico, socio-histórico y político.

Si bien Ellacuría incorpora el análisis social, en lo que tiene de científico y precisamente por sus pretensiones de científicidad, no lo toma como condición *sine qua non* que se deba aceptar sin discusión; y por el contrario lo somete a un examen crítico y una confrontación permanente. La reflexión filosófica realiza un proceso de discernimiento de los resultados de la mediación socio-analítica de la realidad, y también de la metodología para alcanzar estos resultados. Para entender claramente la realidad e incorporarla en el proceso de análisis, Ellacuría como muchos otros pensadores latinoamericanos de la época requieren que el análisis social describa con claridad y certeza, sin dogmatismos ni ideologizaciones, los mecanismos de dominación y limitación de libertades que ha establecido la condición cultural que se vive en el sub continente latinoamericano.

Según José María Mardones,⁷³ Ellacuría sigue la tesis fundamental de Xavier Zubiri que afirma que los dinamismos de la materia, de la vida, de la persona y de la sociedad están organizados, se apoyan en otros como en su sustrato, en constitutiva respectividad haciéndose todos ellos presentes en la historia⁷⁴. La historia aparece así, como lo último de la realidad, como el lugar teofánico privilegiado si se la entiende no como mera ciencia histórica, sino como un proceso consecutivo respecto a la actividad sentiente y práctica de los hombres que hacen la historia⁷⁵.

Si para la filosofía clásica el concepto de lo último de la realidad era el ente natural, y para la filosofía moderna la subjetividad, en la actualidad se ha llegado a ver «la necesidad de ampliar aún más ese concepto de lo último, de modo que en él entre con

⁷³ J. M. MARDONES, «La historización de los conceptos teológicos», en J. A. GIMBERNAT y C. GÓMEZ, *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Estella, Navarra 1994, 198.

⁷⁴ Lo que significa en palabras de Zubiri que «el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. La historia no es simplemente un acontecimiento que les pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal». Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995 (2ª.ed.), 272

⁷⁵ Ignacio. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Trotta, Madrid 1990, 323-372.

plena vigencia la realidad de lo histórico»⁷⁶. En palabras del propio filósofo naturalizado salvadoreño, la realidad histórica es, de este modo, la unidad de la realidad:

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.⁷⁷

En continuidad con ello se comprende que la inteligencia humana quede afectada por la historicidad⁷⁸. Es una inteligencia histórica y por ello hay que entender que su estructura formal, su función, no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido, sino «aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella»⁷⁹. Una realidad que es histórica implica que el conocimiento humano de la misma ha de tener un carácter necesariamente práxico:

En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto que reales, que sólo por su esencial respectividad con el hombre pueden tener para éste uno u otro sentido⁸⁰

⁷⁶ Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía»: en *Revista ECA* 435-436 (1985) 52. Véase también Ignacio ELLACURÍA, FRH, 38.

⁷⁷ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 39-40.

⁷⁸ La historicidad de la inteligencia humana pertenece a su propia estructura esencial y el carácter histórico del conocer en tanto que actividad implica un preciso carácter histórico de los mismos contenidos cognoscitivos. I. Ellacuría, apunta tres aspectos de esa historicidad especialmente importantes para determinar las características del método teológico. En primer lugar, el carácter históricamente situado de todo conocimiento; en segundo lugar, el conocer humano que, como función objetiva y social, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práxica, que viene de y se dirige a la configuración de una determinada estructura social; y, en tercer lugar, la referencia a la realidad que posee la inteligencia indica también el carácter activo (*poético*) que tiene el conocimiento en el sentido que, lejos de entenderse de un modo intencional o idealista, tiende a objetivarse en realidades exteriores, más allá de la inmanencia activa de la propia interioridad y de la intencionalidad subjetiva. Véase, Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano»: en *Revista ECA* 322-323 (1975) 420. Este último rasgo es particularmente importante para la teología, ya que en cuanto encarna un momento activo de la inteligencia, quiere ver objetivado lo que expresa. Hay, pues, en el discurso teológico un impulso de transformación de la realidad personal, social

⁷⁹ Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ET I, 197.

⁸⁰ *Ibíd.*, 419.

Por tanto, desde esta perspectiva podemos decir que la función de la inteligencia no consiste en la comprensión del ser o en la captación de sentido, sino en un enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales. Enfrentamiento que tiene una triple dimensión:

El **hacerse cargo de la realidad**, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas -y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas-, un estar “real” en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; el **cargar con la realidad**, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el **encargarse de la realidad**, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real.⁸¹

La referencia a la realidad como principio y fundamento de toda actividad, cobra un carácter especial, si se atiende al necesario carácter dinámico de la propia realidad cognoscente y de la realidad en la que estamos: «Hay que estar activamente en la realidad y el conocer obtenido debe medirse y comprobarse con una presencia asimismo activa en la realidad»,⁸² dirá. En definitiva, una de las características del método utilizado por los teólogos y filósofos de la liberación es su referencia a la historia, pero entendiéndola no como un recorrido por los hechos históricos con el propósito de entenderlos o interpretarlos correctamente, sino como adecuación «a lo que es historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal, y estructuralmente considerada»⁸³. Por ello, con Antonio González, afirmamos que para una buena comprensión del método se ha de tener presente su sentido realista, el cual constituye

⁸¹ IDEM. Dicho de otra manera, se conoce mejor la realidad cuando se actúa sobre ella: «cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)». J. SOBRINO, «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”», en su *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Editorial Sal Terrae, Santander 1992, 47-80, 68. Esto es, «todo conocimiento (todo ‘hacerse cargo’ de la realidad) está profundamente implicado con una responsabilidad (‘encargarse’ de la realidad) y con una pasión o sufrimiento (‘cargar’ con la realidad)». J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Mi deuda con Ignacio Ellacuría», en su *El factor cristiano*. Estella, Navarra 1994, 329.

⁸² Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ET I, 202.

⁸³ IBÍD., 197.

una opción epistemológica que no es tan obvia y que tiene profundas consecuencias para el desarrollo de los temas filosóficos y teológicos.⁸⁴

El aporte de la praxis como categoría fundamental del conocimiento moderno corresponde a Karl Marx, aunque algunos consideran que A. V. Cieszkowski fue el primero en acuñar el término, hacia 1840⁸⁵. Ante el materialismo abstracto de L. Feuerbach y el idealismo de G. W. F. Hegel, la reflexión de K. Marx adopta este concepto, entendido como acción o actividad práctica económico-social con un efecto de transformación. De tal manera que el marxismo llegó a ser definido como «filosofía de la praxis»⁸⁶. Esta acción no se explica por la idea, sino que las ideas surgen de la propia actividad material. En realidad, la crítica teórica propia del pensamiento tradicional no transforma nada, sino que todo cambia, según el pensamiento marxiano, por la praxis material, a saber, por la revolución económico-social, prevaleciendo, de esta manera, la acción sobre la teoría. Se alcanza, así, una comprensión marxista de la verdad.

Después de Karl Marx, la praxis se entiende como «práctica social» o actividad humana transformadora del mundo. Algunos teólogos de la liberación, como Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, utilizan un concepto de ésta sin que «la asimilación de esa palabra suponga una apropiación indiscriminada e inconsciente de la visión global marxista

⁸⁴ Antonio GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. UCA Editores, San Salvador 1994, 51. El autor señala que esto no constituye una mera apelación al realismo precrítico, pues lo que se afirma es la prioridad de la realidad sobre la verdad en la intelección. Intelección que no se concibe primariamente como logos o como razón, sino como inteligencia sentiente. Según esta tesis, la inteligencia correcta no está en los conceptos, sino en el sentir humano mismo en cuanto que en él las cosas se dan como realidades. Véase, *IBÍD.* 52. Según Antonio González, la tesis filosófica del primado de la realidad sobre el sentido conduce a la afirmación teológica de que el significado de las proposiciones de la teología se funda en la realidad de Dios manifestada en sus actuaciones históricas y no en la vivencia de un sentido; de la misma manera, la afirmación filosófica de la prioridad de la realidad sobre la verdad lleva a la teología a asumir como tema la realidad misma de Dios y no la verdad de su revelación. Este autor se apoya en X. Zubiri para el primado de la realidad sobre el sentido cita: *Sobre la esencia*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998, 290-292; y acerca de la anterioridad de la realidad sobre la verdad: *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991, 230-238.

⁸⁵ R. J. BERNSTEIN, *Praxis y Acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1979, 11.

⁸⁶ Cf. A. GRAMSCI, *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península, Barcelona 1970.

sobre la historia, el hombre y Dios»⁸⁷. Así, en el ámbito de la filosofía y de la teología de la liberación latinoamericana se entiende por *praxis* la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica⁸⁸. Este término es frecuente en las teologías relacionadas con la acción transformadora de la sociedad: la teología política y la teología de la liberación. Aún más, la teología de la liberación se entiende a sí misma como «reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la palabra»⁸⁹; siendo los oprimidos el sujeto de la acción histórica y su objeto la liberación.

En efecto, es el compromiso con el sufrimiento humano el punto de partida y tema central para los filósofos y teólogos de la liberación; de los cuales forma parte Ignacio Ellacuría: «El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para una teología; para un lenguaje sobre Dios. A ese reto intenta responder la teología de la liberación»⁹⁰. De ahí la primacía de la praxis entendida ahora como ortopraxis. La ortopraxis plantea, entonces, un verdadero desafío al concepto clásico de verdad, de ahí que haya que plantearse de un modo distinto al griego el acceso a la realidad, a la verdad. Ortopraxis quiere indicar que el pensamiento no se inicia a partir de la experiencia sin más como sería el caso de la acción, sino que se trata de «pensar a partir de una experiencia determinada, a partir de una praxis que no sólo se siente influenciada por la miseria, sino a partir de la transformación de esa miseria, que es sentida no sólo como la destrucción del sentido de la realidad para el sujeto, sino como la destrucción del sentido social, de la convivencia entre hombres»⁹¹. Desde esta perspectiva, la realidad se presenta primariamente como un obrar, como una realidad dinámica. Por ello, de lo que se trata es de aprehender las realidades en su dinamismo, aceptando las limitaciones de los conceptos.

⁸⁷ Xosé MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Herder, Barcelona 1979, 39.

⁸⁸ Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en EP I, 57.

⁸⁹ Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1972, 70

⁹⁰ Gustavo GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del pobre. Una reflexión sobre el libro de Job*. Sígueme, Salamanca 1986, 20.

⁹¹ Jon SOBRINO, «El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana»: en *Resurrección de la Verdadera Iglesia* (1975) 435.

En definitiva, para este pensador hacer filosofía o teología es tomar la praxis histórica – en todos sus aspectos posibles- como el punto de partida consciente para filosofar o teologizar. La acción transformadora en América Latina, especialmente el compromiso con la lucha histórica para la liberación de los pobres y oprimidos no es sólo una elección ética, sino la perspectiva, «el desde donde» el filósofo o el teólogo piensa y actúa; es un «filosofar o teologizar desde la situación de marginación».

La praxis se convierte así tanto en el punto de partida como el objetivo de los filósofos de la liberación. Y de la que se habla entonces es la actividad histórica liberadora. La existencia de millones de pobres y oprimidos es un hecho, pero este hecho como tal no es el que la conforma. Es sobretodo la lucha por la liberación de esta gente, el compromiso para la transformación de las estructuras sociales opresivas que la conforman. Por tanto, la primacía de la acción práctica se transforma en clave hermenéutica y llega a configurar la comprensión del conocimiento y del método en el ámbito de la filosofía y teología de la liberación. Por esa razón se puede afirmar que la filosofía de la realidad histórica es una filosofía de la praxis de liberación.

Si con Ellacuría entendemos que -en teología- el método es «la dirección fundamental y totalizante con la cual y desde la cual debe ejercerse la actividad teológica»⁹², no creemos que pueda confundirse la cuestión del método con la cuestión de qué métodos en concreto pueden y deben utilizarse para la reflexión.

El método desde la perspectiva ellacuriana incluye una serie de “métodos” parciales o instrumentales. Esta distinción entre método y métodos es obvia: pueden y deben ser utilizados métodos, que son en sí más o menos neutros y universales. Lo cual no significa que haya un único modo de hacer teología o filosofía, ni menos aún que la unidad de modo -de método fundamental- implique coincidencia de análisis y de respuesta; pero sí insinúa que hay un modo nuevo de hacer teología o filosofía -surgido en Latinoamérica- que tiene características propias válidas, que para algunos parecen

⁹² Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ET I, 210.

ofrecer una respuesta a las necesidades de las personas en las regiones periféricas y oprimidas.

Si la función de la inteligencia no consiste, como hemos visto, en la comprensión del ser o en la captación de sentido, sino en un enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales, en captar la realidad, entonces se necesitan las mediaciones. De ahí que podamos afirmar que en la raíz del método que emplea se encuentra el nexo con la práctica concreta. Al referirnos al método empleado por Ellacuría en su reflexión, ya teológica, ya filosófica, aludimos a la estructura misma del conocimiento filosófico o teológico, y debido al carácter salvífico e histórico de la liberación, ésta necesita de las mediaciones. No obstante esta unidad, la liberación, por su carácter técnico y material, tiene unas determinadas exigencias que desbordan la capacidad de las instituciones.

De aquí se desprende que la liberación necesite de *mediaciones*. Mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones de ella y para proponer soluciones conducentes a su superación; mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación.⁹³ Lo cual nos lleva a afirmar que las mediaciones, tanto teóricas como prácticas, son necesarias para interpretar y transformar el mundo.

Así pues, el esquema básico de la epistemología ellacuriana de corte zubiriano se desarrolla en tres momentos fundamentales que se concretan en tres mediaciones principales: la mediación socio-analítica, la hermenéutica y la mediación práctica. Estas mediaciones provienen de los tres tiempos del método utilizado en América Latina: ver, juzgar y actuar.

A través de la mediación *socio-analítica* se contempla el mundo desde el oprimido, se procura conocer la causa y la situación de las personas oprimidas y se intenta descubrir cuáles son las líneas operativas idóneas para superar la opresión; con la mediación

⁹³ Ignacio ELLACURÍA, «Liberación», en C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Trotta, Madrid 1993, 704.

hermenéutica se considera el mundo como una totalidad, como realidad histórica; y por la mediación *práctica*, se proponen las líneas operativas para superar la opresión y transformar la realidad socio-cultural que la produce.

Se puede considerar que el recurso a las ciencias humanas, y especialmente a las sociales es una aportación específica de la reflexión teológica de liberación latinoamericana, en el sentido que ha concretado la advertencia conciliar en la práctica desde las víctimas. A partir de esta recomendación, las ciencias sociales han sido incorporadas a la teología de la liberación. El uso de las ciencias sociales se justifica porque la fe se realiza en unas condiciones históricas concretas, de modo que la determinación y el estudio de esas condiciones no es algo lateral al quehacer teológico, sino que es uno de los momentos intrínsecos del mismo. Por ello, tanto los significados que sólo la fe descubre en la historia y la sociedad como la dimensión teológica de la praxis (dimensión de gracia y/o de pecado, que sólo se conoce a la luz de la fe), no se dan “en el aire”, sino encarnados en la realidad histórica.

De ahí que, en el orden gnoseológico y epistemológico, el conocimiento teológico de la misma no se dé “en el aire”, sino mediado por los otros niveles de conocimiento. Si desea ser científico, ha de usar la mediación del análisis científico social. Ésa es la razón por la cual la teología de la liberación, que necesariamente es contextualizada (nace de la práctica -como acto primero- y desea volver a la práctica), no puede prescindir de la mediación socio-analítica. Las ciencias humanas -especialmente las sociales- ofrecen a la teología un diagnóstico de la realidad, revelando las causas y orígenes de la situación de opresión, descubriendo los procesos y dinamismos estructurales, manifestando el funcionamiento y la tendencia del sistema y las alternativas al mismo, y mostrando los cauces organizativos con que cuentan las mayorías populares para hacer realidad sus aspiraciones.

Se trata de la función diagnóstica del análisis social por la que se escruta la realidad social para comprenderla científicamente, a fin de determinar con exactitud el objeto de

análisis sobre el que pretende hacer caer la luz. Lo que se busca es un examen de la realidad social para comprender mejor, los desafíos y las posibilidades que presenta a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se trata, pues, de recurrir al análisis social en función del conocimiento de una situación y no para el estudio de asuntos considerados más estrictamente teológicos.

Conocer el mundo real del pobre forma parte del proceso reflexivo filosófico y teológico latinoamericano. Se trata de un momento o mediación indispensable para un entendimiento más profundo del saber propio de la fe. La utilización de la mediación socio-analítica está en relación con una opción previa en favor de los oprimidos, en la que se privilegia aquel análisis social que conduce a una acción de liberación. Es preciso partir de esa opresión para analizar el mundo de los pobres, y también tener en cuenta su historia y sus prácticas liberadoras, por incipientes que sean. A pesar de que no le toca al filósofo o al teólogo proponer soluciones estratégicas ni alternativas políticas propias, sí se le puede exigir un lenguaje concreto, una operatividad, no perder de vista la globalidad de un proceso histórico ni reducirlo a su nivel político.

Las ciencias sociales elaboran el momento de mediación histórica de la praxis y, por eso, pueden servir como mediación analítica; pero la materia por ésta, el objeto material, es la historia real concreta y la actividad liberadora, y no exclusivamente el resultado o producto teórico elaborado por las ciencias históricas y/o sociales.

A partir de aquí, se posibilita y exige la crítica desde la fe de los presupuestos antropológicos que pueda tener la mediación socio-analítica antes de asumirla en el discurso teológico. Tal crítica corresponde a cada uno de los momentos del método teológico de modo que debe darse tanto en el plano teórico como en el práctico. La crítica teórica se dirige a los presupuestos metateóricos de las ciencias sociales en cuanto implican una comprensión del hombre, la sociedad y la historia, la cual puede oponerse a la revelación.

En el plano práctico, la crítica trata del discernimiento que, además de ser racionalmente crítico, ha de ser también ético y salvífico.

En síntesis, podemos afirmar que la novedad reside básicamente en la utilización, en la reflexión, de la mediación socio-analítica; la cual comporta una reestructuración de la mediación hermenéutica.

2.2.La teoría socio-analítica de la dependencia

Ahora bien, de entre las metodologías de análisis social, los pensadores latinoamericanos de la época se aproximan de manera importante a la teoría de la dependencia. Teoría que explica desde una óptica novedosa la dependencia de las grandes mayorías y de los países no desarrollados, de las potencias que justificaban estos desequilibrios sociales como parte del proceso de desarrollo y que el modelo social del desarrollismo justificaba.

Al respecto Hugo Assmann apunta que la dependencia tiene que ser entendida como «situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente.»⁹⁴

Para la metodología de la dependencia, la expansión económica de los países desarrollados y el subdesarrollo de los países latinoamericanos no son dos procesos independientes o paralelos; más bien, son parte de una misma lógica y por lo mismo de una misma historia.

El desarrollo de los países más ricos tiene lugar a expensas del subdesarrollo de los países dominados de la periferia. Para esta metodología de análisis social de la

⁹⁴ Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde América Latina dependiente*. Sígueme, Salamanca 1973, 109.

dependencia, la liberación es el correlativo político del lenguaje socio-analítico de la dependencia. Esta manera de mediar o interpretar la realidad histórica, junto con su lenguaje de liberación, impregnan la propuesta filosófica ellacuriana.

La liberación pasa necesariamente por el rompimiento con el desarrollo, con la teoría del desarrollo que justifica la condición de marginación en que viven las grandes mayorías y los países pobres que dependen del mundo globalizado y con disposición de más riqueza.

En la propuesta filosófica que se estudia hay un rechazo categórico y explícito a las metodologías sociológicas que solamente describen, pero que en el fondo así justifican, la condición de subdesarrollo de las mayorías, porque con ello logran impedir la liberación de las condiciones de opresión en que viven estas mayorías que constituyen los marginados.

En contraste con lo anteriormente descrito, la teoría social de la dependencia busca alternativas para encontrar los factores sociales que han derivado en la condición de realidad histórica de los marginados y, a partir de la reflexión correspondiente, incorporar acciones históricas de liberación. Por lo antes señalado, la teoría de la dependencia está muy presente entre los pensadores latinoamericanos, incluidos los de la liberación, y Ellacuría no es la excepción. Acude a la metodología social de la dependencia para analizar y entender la realidad latinoamericana; pero además, la urgencia de contribuir a resolver la situación política que se vive en El Salvador, hace que pase de la filosofía a la actividad política, de la reflexión a la acción política de liberación. Asume la teoría de la dependencia porque, a su juicio, es la que mejor describe los mecanismos que generan la situación de pobreza estructural de América Latina, cuya causa determinante se encuentra en otras latitudes fuera del sub continente. Pero asume esta teoría socio-analítica no de manera acrítica ni como fin en sí misma; sino acotando sus interpretaciones y como punto de partida para su propuesta filosófica de la realidad histórica.

La filosofía ellacuriana de la realidad histórica y su praxis de liberación no son producto de la teoría social de la dependencia. Lo que hace esta teoría es posibilitarle a la reflexión filosófica el conocimiento de la situación de dependencia de Latinoamérica y proporcionarle un lenguaje científico sobre la realidad. Además, la teoría de la dependencia proporciona pautas valiosas para entender la realidad y facilitar la actividad política de liberación.

2.3.El método marxista en la filosofía de la liberación

El recurso a las ciencias sociales y la asunción de sus aportaciones más relevantes tampoco significa que la reflexión teológica haya de someterse a los datos y a las interpretaciones de esas ciencias. Introducir la racionalidad científica en teología es importante y necesario, pero la teología no va a remolque de las conquistas de las ciencias sociales pues posee sus propias fuentes y su propia orientación. Como dice Ignacio Ellacuría: «La fe entonces no juzga la legitimidad científica del análisis sociológico; lo que juzga directamente es la situación real hecha presente en el análisis, lo cual permite una cierta distancia crítica del análisis mismo»⁹⁵.

En este contexto, hemos de señalar que el uso de la mediación socio-analítica comporta generalmente valerse de los instrumentos conceptuales elaborados por la tradición marxista que se han mostrado fecundos para la comprensión del mundo de los oprimidos: la importancia de los factores económicos, la atención a la lucha de clases, el poder mistificador de las ideologías incluidas las religiosas, etc. Tal utilización nos conduce a la cuestión de la introducción del marxismo en la teología de la liberación realizada por el vasco naturalizado salvadoreño, que ahora vamos a analizar.

⁹⁵ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 349.

Si tenemos presente que la teología de la liberación en sus diversas expresiones surgió de la experiencia del desastre humano que ha supuesto la vigencia de distintas formas de capitalismo en América Latina, es fácil entender que esa experiencia encuentre en el marxismo una teoría que explica científicamente los mecanismos de explotación del capitalismo, que propone un sistema económico distinto con su correspondiente sistema político y que arbitra una praxis revolucionaria capaz de derrocar el sistema capitalista y de implantar el sistema marxista.

De ahí que en un primer momento, la Teología de la Liberación, en su afán de ponerse al servicio de la liberación de las mayorías populares, defendiera una posición anticapitalista coincidente con posiciones marxistas. Pasando así de una posición anticapitalista a una posición prosocialista⁹⁶. Sin embargo, la Teología de la Liberación utiliza el marxismo como mediación socio-analítica en cuanto método científico para analizar la realidad sociohistórica, separándolo de la ideología atea, sea ésta constitutiva o no del marxismo.

Los teólogos de la liberación destacan la importancia del marxismo para el análisis social ya que ayuda a conocer mejor la realidad social, sus conflictos, sus mecanismos de opresión, a descubrir las intencionalidades estructurales que están más allá de las voluntades individuales; se trata de un «instrumento útil para combatir la presión ideológica y económica que el capitalismo induce de modo salvaje sobre una gran parte de la población mundial»⁹⁷.

Plantear el problema del marxismo en la Teología de la Liberación al margen de las ciencias sociales no se corresponde con la realidad ya que el marxismo es utilizado por muchos filósofos de la liberación, y por teólogos también, y en este caso así sucede, sólo como mediación o instrumento.

⁹⁶ Cf., Ignacio ELLACURÍA, «La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina»: en *Revista Latinoamericana de Teología*, 12 (1987), 254.

⁹⁷ Ignacio ELLACURÍA, «Estudio teológico-pastoral de la Instrucción Romana»: en *Revista Misión Abierta* 1 (1985) 97.

Ellacuría considera necesario separar en el marxismo los aspectos filosófico-ideológicos de los científicos. Para ello se apoya en la propia tradición marxista, pero reinterpretado a partir de la propuesta filosófica zubiriana. El materialismo histórico como teoría no trata de presentar conocimientos concretos, sino instrumentos mediante los cuales producirlos y su objeto son las formaciones sociohistóricas y sus coyunturas.

Por otro lado, el marxismo era la *única* ciencia social hecha para los pobres, desde sus intereses, y de esto, de que fuera la única, son –somos- responsables los propios cristianos al no desarrollar ninguna ciencia social que observara la realidad desde el punto de vista de los oprimidos. El marxismo aclara teóricamente que los pobres constituyen el auténtico lugar social de la reflexión, fundamenta y activa la opción histórica por los pobres, promueve prácticas liberadoras en consonancia con las necesidades de las mayorías oprimidas y refuerza la actitud de ver y construir la sociedad y la historia desde los olvidados del sistema.

Sin los análisis marxistas sería improbable plantear determinadas preguntas al mensaje cristiano y a la acción concreta, pues el marxismo remite a la teología a la realidad de un pueblo en marcha y le ayuda a historizar la salvación. «No puede hacerse hoy teología al margen de la teoría marxista. Y esto no sólo como principio crítico sino también como principio iluminador»⁹⁸. Por tanto, el marxismo juega un papel puramente instrumental en la reflexión teológica y en el ámbito de la fe. La fe recurre al método de análisis marxista para conocer mejor la realidad y para conseguir una eficacia liberadora en los planos sociopolítico y económico, pero no está ligada a dicho método, sino que se mueve en un horizonte más amplio. En definitiva, el marxismo como teoría científica de las realidades socio-históricas no ayuda a entender a Dios, la gracia o el Reino, sino la formación, los conflictos y el desarrollo de las sociedades humanas. La fe, en cuanto tal, no está ligada a este método; se limita a hacer uso de él cuando requiere lucidez en su relación con la sociedad; la fe se siente vinculada a Dios y a su palabra reveladora; no

⁹⁸ Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ET I, 224.

pierde su identidad cuando intenta ver más claramente aquello en lo que cree y aquello con lo que se relaciona. Lo que se propone no es una teología dentro del marxismo, sino la utilización del marxismo por la teología.

Otro de los momentos centrales de la metodología de la teología de la liberación, junto con la mediación socio-analítica, lo constituye la mediación hermenéutica ya que como indica:

El trabajo hermenéutico es indispensable para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación. (...) No se toma el decir escriturístico como algo terminado y concluso, sino como respuesta a una situación, sólo desde la cual se entiende y se alcanza la clave para referir lo ya dicho a lo por decir en nuestra distinta situación.⁹⁹

La lectura de la Biblia se hace tanto desde la situación en que se recogió literariamente la experiencia originaria y fundadora de la revelación, como desde la propia situación presente. Ello exige dos requisitos complementarios: por una parte, un conocimiento crítico de la Escritura, al que se accede a través de las ciencias exegéticas, y un conocimiento crítico de la situación real y de los mecanismos que operan en la realidad, para lo que se recurre preferentemente -como hemos visto- a las ciencias sociales; se trata tanto de una vivencia profunda del mensaje cristiano en toda su radicalidad, como de una vivencia profunda y operativa de la propia realidad. Tanto el punto de partida hermenéutico de la teología de la liberación, como la perspectiva que adopta al leer la Biblia, son las mayorías oprimidas, la opción real y efectiva por los oprimidos y la liberación integral de los pobres. Ello implica una interpretación no neutral, partidaria y comprometida, como sucede en el uso de las ciencias sociales. La hermenéutica ellacuriana es una hermenéutica hecha desde la óptica de la liberación:

Este trabajo hermenéutico tiende a privilegiar elementos que, desde otras perspectivas, quedaban relegados a un segundo plano. Aspectos históricos y antropológicos propios de

⁹⁹ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 346.

América Latina; aspectos socioeconómicos, políticos y culturales. Tiende a ser más crítica que dogmática, más global y procesual que formalista; más social que personalista, más popular que elitista; más definida y concreta, que abarque en su horizonte el pasado y el futuro en la consistencia del presente, y que dé más importancia a la “ortopraxia” que a la “ortodoxia”.¹⁰⁰

Los teólogos de la liberación fundamentan la necesidad de la hermenéutica en el carácter histórico de la palabra de Dios y del logos de la fe de la siguiente forma:

Hay así un *logos* de la fe que supera el planteamiento de la teología bíblica, porque implica un *logos* estrictamente histórico. El *verum* de la Biblia no es un *factum* dado, una vez por todas, sino un *faciendum*. De ahí que la reflexión teológica, ejercitada desde un *logos* histórico, no intenta tan sólo determinar la realidad y el sentido de ya hecho, sino que desde esa determinación y en dirección a lo por hacer, debe veri-ficar, hacer verdadero y real lo que ya en sí es principio de verdad. Por este carácter futuro y práxico no basta con la mera aceptación e intelección de la Biblia; o, si se prefiere, la intelección de la Biblia implica desde sí misma el ejercicio de una determinada inteligencia, la del *logos* histórico.¹⁰¹

Además de justificar aquí la necesidad de la hermenéutica teológica apelando a la dimensión histórica de la revelación y de la fe, se subraya la imposibilidad de definir de una vez por todas; al margen de los contextos históricos de cada época, la esencia de la fe y del cristianismo, y se insiste en las dimensiones práxica (verificar) y escatológica (mirada hacia el futuro) de la verdad bíblica. La hermenéutica teológica latinoamericana, hecha a partir de los pobres y de su proyecto liberador, da prioridad a la aplicación sobre la explicación, en la línea de la hermenéutica patrística. Al leer la Biblia como un libro de vida, la búsqueda del sentido textual se hace en función del sentido actual. El sentido del texto ya escrito lleva a la actualización de dicho sentido hoy. La Teología de la liberación por tanto, se mueve en la circularidad hermenéutica que se da, por una parte, entre el análisis de la situación latinoamericana y la praxis histórica de los creyentes a la luz de la palabra de Dios y por otra parte, el análisis o relectura de la palabra de Dios desde la situación concreta y la actividad liberadora. Recordemos que la teología se

¹⁰⁰ Raúl VIDALES, «Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación», en R. GIBELLINI (ed.), *La nueva frontera de la teología en América latina*. Sígueme, Salamanca 1977, 55.

¹⁰¹ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 346.

deriva de la praxis de liberación y se remite a esta misma. Llegamos así al círculo hermenéutico, el cual se caracteriza por una doble interpretación: lectura de la situación y de la praxis histórica de liberación a la luz de la palabra y relectura de la palabra de Dios a partir de dicha situación y de dicha actividad.

Para conseguir un círculo hermenéutico en teología han de darse dos condiciones: que las preguntas surgidas de nuestra realidad sean tan copiosas y básicas que obliguen a cambiar las propias concepciones de la sociedad y del mundo en general; y que la respuesta de la teología a esas nuevas preguntas comporte un cambio en la interpretación de la Biblia. Estos requisitos suponen a su vez cuatro puntos fundamentales a tener en cuenta en el círculo hermenéutico:

Primero: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; segundo: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general; tercero: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y cuarto, nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.¹⁰²

Así, es propio de la hermenéutica teológica latinoamericana establecer una interrelación dialéctica entre los textos que fundan la fe y la experiencia histórica que viven los cristianos, entre el mensaje bíblico y la situación actual, aplicando la sospecha ideológica a toda superestructura, incluida la teología. De ahí que se hable de una *hermenéutica de la sospecha* que trata de desenmascarar los mecanismos de opresión que operan en la realidad y en la teología. Si la teología no evita esos dispositivos ideológicos de la realidad establecida, «se convierte en portavoz inconsciente de las experiencias e ideas de los grupos dominantes» En definitiva, una vez entendida la situación real del oprimido, el teólogo realiza una nueva lectura de la Biblia: la

¹⁰² Juan Luis Segundo, *Liberación de la Teología*. Editorial Lolh , Buenos Aires 1975, 14-45.

hermenéutica de la liberación. Tal hermenéutica -que es realizada desde y por los pobres- privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación, busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos, y acentúa el contexto social del mensaje.

Ellacuría da un paso decisivo hacia el encuentro con las ciencias humanas, al admitir que el dato concreto de la praxis, sobre el cual estas ciencias humanas tienen la primera palabra, es su referencia fundamental, su punto de partida contextual. Se podría decir que la filosofía de la realidad histórica, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la actividad liberadora, no sólo se entiende como «acto segundo» en relación con el «acto primero» de la propia acción, sino también como «palabra segunda» con relación a la «palabra primera» de las ciencias humanas.

La praxis, a partir de aportaciones marxistas completadas con otras corrientes pragmáticas o existencialistas, es cambio social y compromiso, transformación de estructuras y actitud crítica, renovación del sistema social y emancipación personal. No es mera práctica, esto es, aceptación, conformidad, repetición e inalterabilidad. Muchas prácticas las hacemos inconscientemente; en cambio existen prácticas que hacemos conscientemente y que podemos llamar acciones. Evidentemente, una praxis capaz de crear al hombre nuevo y de modificar la acción humana en todos los campos no existe, pues sólo se dan actividades de transformación parciales con efectos parciales.

Por otra parte, no toda actividad o acción del hombre es praxis, aunque toda praxis sea actividad o acción humana, esto es, acción consciente sobre un objeto con un proyecto y que concluye con un resultado real. Teniendo esto presente, podemos afirmar que la propuesta ellacuriana se mueve no a un nivel teórico-explicativo, sino a un nivel transformativo. La mediación del conocimiento es la praxis, y en concreto la praxis de liberación de la comunidad. Concebida así, la filosofía de la realidad histórica, como filosofía de liberación, no sólo no excluye el componente teórico, sino que ratifica el valor epistemológico de la acción, y afirma que la tarea de la filosofía no se dirige sólo a

«decir» la verdad, sino también a «hacerla», a apremiar la transformación histórica que realiza la justicia. De ahí que repitamos que el conocimiento humano es práxico:

El conocer humano tiene también una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia científicidad. Es, por lo tanto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis. (...) Hay que estar activamente en la realidad y el conocer obtenido debe medirse y comprobarse con una presencia asimismo activa en la realidad.¹⁰³

La praxis es la de la sociedad, liberadora de un contexto histórico de dominación y de opresión. No es interpretada como un punto de partida o momento puntual que da lugar a la reflexión y que posteriormente se abandona, sino que es interpretada como un proceso que debe acompañar inseparablemente a la reflexión. Ésta sólo es el componente teórico de ésta. Por eso, acción y teoría pertenecen esencial y unitariamente al conocimiento y al método de la filosofía.

La utilización ellacuriana de las ciencias sociales como mediación socio-analítica de la realidad y de la teoría de la dependencia para entender las dinámicas de la realidad histórica, necesariamente refiere al tema de la utilización del método marxista en el contexto de su propuesta filosófica.

El punto de partida de su filosofía es la realidad histórica, la situación de injusticia, pobreza y marginación que se vive en El Salvador y en general en América Latina; en este contexto aplica la metodología marxista al problema de la realidad de opresión latinoamericana. En este sentido el marxismo hace importantes aportaciones en lo referente a los análisis sociales y económicos, en la filosofía de la liberación latinoamericana.

Él caracteriza y destaca, dentro de la reflexión vinculada con los movimientos latinoamericanos de la liberación, dos momentos iniciales para analizar, estudiar y entender la realidad histórica. Un primer momento, previo a las actividades de análisis

¹⁰³ Ignacio ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en ET I, 221.

social, es la experiencia directa del hombre y su papel en el contexto en donde se desenvuelve, no es un momento de carácter ideológico. El segundo momento, que es la mediación socio-analítica de esa realidad y que está vinculado con el análisis marxista como elemento teórico muy importante dentro de la filosofía de la realidad histórica, y que tampoco es un momento ideológico sino más bien metodológico. El mismo apunta estos dos momentos.¹⁰⁴ Esta recepción-interpretación de la realidad permite el entendimiento y la captación, no solamente de la realidad como tal, sino también de las intrincadas relaciones y dinamismos que forman también parte de esta realidad. Esta recepción-interpretación de la realidad histórica derivará, posteriormente, en la reflexión filosófica ellacuriana.

La mediación de las ciencias sociales y en particular del método marxista facilita el conocimiento de este dinamismo social que forma parte fundamental de la realidad histórica, particularmente la impactante realidad latinoamericana que le corresponde vivir. El análisis marxista aparece en un segundo momento como elemento teórico muy importante, si bien no el único, al que recurre la filosofía de la realidad histórica, críticamente y con correctivos a veces sustanciales; como lo señala él mismo:

para desenmascarar ideológicamente interpretaciones interesadas y deformantes y para esclarecer situaciones de las que se necesita saber cómo son realmente más allá de las apariencias¹⁰⁵

El análisis social ellacuriano reconoce importantes aportaciones de la metodología marxista en lo relativo al análisis de la realidad, sin embargo, ello no significa que se identifique sin más la filosofía de la realidad histórica con la filosofía del materialismo dialéctico marxista. El análisis marxista en el pensamiento ellacuriano se suscribe a la metodología social para analizar la realidad, y no necesariamente es parte del contenido filosófico de la realidad histórica. El encuentro de la filosofía de la realidad histórica con la metodología marxista se da en el contexto, de la recepción de la filosofía de Marx por

¹⁰⁴ Ignacio ELLACURÍA, «El auténtico lugar social de la Iglesia»: en *Misión Abierta* 1 (1982) 101.

¹⁰⁵ IBÍD., 102.

parte de los teólogos de la liberación latinoamericanos. En un contexto crítico y propositivo, los pensadores latinoamericanos se encuentran con la metodología marxista para el análisis social de la realidad, justamente en la realidad de opresión latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX.

Ante las exigencias que impone la realidad latinoamericana y en particular la salvadoreña, su pensamiento se encuentra con la metodología marxista en el interior del proceso histórico que le corresponde, en el devenir de la realidad: muy lejos de las condiciones de un diálogo puramente intelectual y académico. Por ello, lejos de asumir los postulados filosóficos marxistas, utiliza la metodología socio-analítica para entender e interpretar adecuadamente la profundidad del contexto salvadoreño de su época.

Adicionalmente, la actividad de liberación ellacuriana también necesita de la mediación socio-analítica, para incidir en la realidad de manera efectiva, que no necesariamente coincide con planteamientos ni dogmáticos de corte religioso, ni ideológicos de corte marxista. Lo que él requiere es una actividad de liberación que intervenga la realidad que enfrenta. La filosofía ellacuriana incluye un hacer práctico de liberación actuante, activa, particularmente en favor de los pobres como objeto filosófico, cuya dinámica no está limitada por dogmatismos o condiciones ideologizantes, ni marxistas ni religiosas. La realidad histórica exige de una filosofía actuante, de una acción concreta que intervenga la condición real de los pobres. En este orden de ideas, las ciencias sociales y particularmente la metodología marxista de interpretación de la realidad, establecen las condiciones iniciales necesarias para que se desarrolle la praxis de liberación.

Al respecto apunta el destacado teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez que el encuentro entre los pensadores cristianos y el marxismo se da en el plano de la reflexión utópica, y señala que los movimientos latinoamericanos de liberación interpretan al marxismo, además de cómo ciencia, también como teoría política del proceso revolucionario; y, por ello, destaca la dimensión utópica que caracteriza al mismo proceso. Esta forma de plantear la condición utópica del proceso tiene la influencia del

filósofo marxista alemán Ernest Bloch¹⁰⁶, quien interpreta al marxismo como utopía concreta. Además el mismo Bloch destaca la necesidad de que las condiciones objetivas de la realidad no se hagan a un lado: que por el contrario se entrelacen con los análisis sociales para fundamentar una acción que transforme la realidad; idea que claramente retoma Ellacuría en su propuesta filosófica. En suma, este último deslinda dentro del marxismo los aspectos filosóficos e ideológicos y asume las condiciones científicas y metodológicas de interpretación o mediación socio-analítica, para hacerse de la realidad histórica, analizarla y plantear su propuesta filosófica, incluyendo su actividad política de liberación. Encuentra en la metodología científica del marxismo, lo que era práctica común entre los intelectuales de la liberación latinoamericana y, como atinadamente refiere Pablo Richard:

toma como punto de partida y como instrumental científico de su propia reflexión, la racionalidad histórica de la praxis social que tiene su expresión concreta en la racionalidad socialista. No nos referimos directamente a tal o cual realización determinada de modelos o proyectos socialistas, sino a la racionalidad histórica originaria que está en la base de estos sistemas. La racionalidad de la praxis social, en cuanto revela e interpreta adecuadamente la realidad histórica del proceso de transformación social y nos devela los mecanismos ideológicos legitimadores de una comprensión falseada de esta realidad¹⁰⁷.

Y destaca que es posible incorporar la mediación socio-analítica de la realidad según el lenguaje y método marxista, pero cuidando que esta incorporación sea crítica para no caer en las condiciones y errores que pueda generar la adopción de la cuestión ideológica en un contexto de realidad histórica de suyo complejo.¹⁰⁸ Quizá el punto de vista que mejor refleja la incorporación de la metodología del materialismo dialéctico en la propuesta filosófica ellacuriana, es el de Leonardo Boff que dice:

¹⁰⁶ Cf. Ernest BLOCH, *El principio esperanza*. Aguilar, Madrid 1983; Ibid, *Utopía*, en C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid 1983, 1015-1022; J. M. GÓMEZ HERAS, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Sígueme, Salamanca 1977; I. Mancini, *Teología, Ideología, Utopía*. Queriniana, Brescia 1974; J. J. TAMAYO, *Cristianismo: profecía utopía*. Verbo Divino, Madrid 1987; M. UREÑA PASTOR, *Ernst Bloch ¿Un futuro sin Dios?* Ed. Católica, Madrid 1986; S. ZECCHI, *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Península, Barcelona 1978.

¹⁰⁷ Pablo RICHARD, «Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo»: en Cuadernos de la Realidad Nacional 12 (1972) 144-153; en P. RICHARD y E. TORRES, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*. Sígueme, Salamanca 1975, 37.

¹⁰⁸ IBID, 63.

Pasar por él [por el marxismo] y seguir adelante, según la dialéctica: a través de [...] Para llegar más allá de [...] »¹⁰⁹.

Queda claro, por tanto que el marxismo juega un papel metodológico e instrumental en la filosofía de la realidad histórica del vasco naturalizado salvadoreño, y que su aplicación tiene como objetivos fundamentales: conocer mejor la realidad y fundamentar su transformación en las condiciones sociopolíticas y económicas que se enfrentan en El Salvador y en general en América Latina, pero no está ligada fatalmente ni a dicho método, ni esencialmente a la ideología marxista, debido a que apunta a un horizonte mucho más amplio del puramente materialista, porque busca la trascendencia de la realidad histórica.

Ellacuría se encuentra con el marxismo en el campo de la interpretación de la sociedad y de la historia. Desde este punto de vista ha sido un elemento metodológico y analítico útil para tratar de entender y explicar las condiciones, y las causas, de las injusticias sociales; para llegar a una mediación que resulte en una interpretación adecuada de las condiciones de pobreza de América Latina y evidencie sus raíces históricas y no simplemente la explique como un proceso natural del desarrollo, como suele hacerlo la perspectiva occidental capitalista. Aprovecha la metodología marxista sin dogmatismos, como aprovecha otros instrumentos metodológicos y otras corrientes de pensamiento.

Y se encuentra con el marxismo también en su quehacer transformador, que es particularmente útil en el contexto salvadoreño y latinoamericano. Ciertamente que muchos movimientos sociales de la época se vinculan con la ideología marxista, y coinciden con la propuesta ellacuriana en su preocupación por las condiciones de vida de los marginados; pero la filosofía de la realidad histórica toma distancia de estos movimientos revolucionarios en lo tocante a las líneas de pensamiento ideológicas. El propio filósofo vasco salvadoreño comenta en un evento de comunidades de base

¹⁰⁹ Leonardo BOFF, «Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación»: en *Misión Abierta* 1 (1985) 124-136.

celebrado en Murcia en Abril de 1989: «Yo alguna vez he escrito que hay que desmitificar al marxismo, que ni es dios ni es el diablo, no es ningún absoluto ni positivo ni negativo, sino que es una cosa que está ahí y que se puede contrastar en sus aspectos positivos y negativos». También es posible citar que, cuando un periodista le pregunta directamente en una entrevista en televisión: «¿Es usted marxista?», él contesta con firmeza: «No, yo soy zubiriano».

2.4.El contexto histórico de El Salvador de la segunda mitad del siglo XX

Como se señala en el capítulo anterior, es difícil separar la Filosofía de la Realidad Histórica del desarrollo y de las condiciones de su vida, porque sus reflexiones están marcadas por sus experiencias vitales; pero es más difícil aún, pero sobre todo inadecuado, descontextualizar su trabajo intelectual y su praxis del referente histórico salvadoreño de las décadas de los sesentas, setentas y ochentas del siglo XX, entendiendo este referente como la realidad histórica, como lo entiende el vasco naturalizado salvadoreño.

No se puede entender la Filosofía de la Realidad Histórica sin tener claras las condiciones de la propia realidad histórica de El Salvador,¹¹⁰ en medio de las cuales transcurre la vida del filósofo, porque su propuesta tiene un referente histórico contextualizado. Se trata entonces de referir aquellas que son las circunstancias que mayormente dibujan el estado histórico salvadoreño de la época de referencia.

No se resumirá la compleja historia de El Salvador, ello es materia de un trabajo de investigación particular, pero sí se trata de presentar las claves de interpretación fundamentales que permitan dibujar la realidad histórica que corresponde al transcurrir de la vida del vasco naturalizado salvadoreño, de su entorno inmediato que es donde se

¹¹⁰ El territorio de El Salvador es reducido y la población ha ido aumentando a lo largo del siglo, con 783,000 habitantes en 1900, 1'800,000 en 1960, 5'000,000 en 1980 y 8'000,000 a finales del siglo.

desarrolla su reflexión filosófica. Porque es justamente este momento de realidad histórica el que el filósofo vasco tiene que entender e interpretar, es el contexto que tiene que mediar socio-analíticamente de acuerdo a las ciencias sociales, particularmente a la metodología marxista que se ha descrito anteriormente; porque es a partir de la reflexión de su realidad histórica que desarrolla su propuesta filosófica de praxis de liberación. Su reflexión filosófica se hace desde un lugar contextualizado: El Salvador de los sesentas, setentas y ochentas; desde una realidad que está formada por su referente histórico. La Filosofía de la Realidad Histórica esta contextualizada temporal y espacialmente; tiene un referente cultural e histórico determinado, que no limita su universalidad, pero que sí matiza su acción de liberación.

Ignacio Ellacuría toma el contexto histórico salvadoreño como objeto material de estudio, de su reflexión filosófica: la praxis de liberación de la filosofía de la realidad histórica en la circunstancia histórica particular de El Salvador. Por lo que no es posible estudiar su propuesta filosófica sin considerar las condiciones históricas que le corresponde vivir; porque además su filosofía no es pura reflexión; es fundamentalmente actividad de liberación de una condición histórica determinada.

Por lo anteriormente expuesto, se presentan las claves básicas de interpretación del devenir histórico salvadoreño para entender las condiciones de la realidad de El Salvador del periodo que corre de 1969 a 1989. Periodo profundamente convulso, marcado por las luchas intestinas, cuyas causas sociales se encuentran no exclusivamente en los tiempos que preceden inmediatamente a estos conflictos, sino que se encuentran en toda la historia de El Salvador desde los tiempos de la conquista.¹¹¹

¹¹¹ El más importante elemento de inestabilidad social que caracteriza a la inflexible estructura de las sociedades iberoamericanas y a su propia historia es, sin duda, el de la omnipresencia de la violencia como un fenómeno casi cotidiano en la vida de sus protagonistas. La forma de violencia más común ha sido la que proviene de la represión social y política de la que han sido víctimas las categorías sociales más desfavorecidas, especialmente las rurales. Desde su aparición, los latifundistas mantienen su poder absoluto a través de la violencia, además de las presiones económicas, ideológicas y culturales ya comentadas. Bien sea mediante su influencia directa sobre el gobierno, mediante su frecuente pacto con el ejército, o mediante la contratación de sus propios cuerpos de seguridad, los latifundistas imponen el terror sobre sus asalariados a través de una represión brutal. Hay también una violencia más política que social

La estructura económica y social de El Salvador está profundamente enraizada en la época de la colonia, con pocos cambios estructurales, y más bien con simples modificaciones accidentales que no alteran el sentido profundo de dependencia de una cultura exterior. Como lo estuvo anteriormente de España, para la segunda mitad del siglo XX la economía salvadoreña está vinculada a la de los Estados Unidos de América, que actúa en Centroamérica a través de un esquema de dominación por medio de una clase política ad hoc y de una elite económica que opera conforme a sus intereses. La economía salvadoreña del siglo XX es de corte agrícola y agroindustrial, y es profundamente dependiente del cultivo del café y del algodón, como sucedía desde la época de la colonia. La propiedad de una importante cantidad de tierras de cultivo está concentrada en pocas manos; un número reducido de familias controlan la producción agrícola, y un gran número de pequeños agricultores trabajan una cantidad de tierras relativamente pequeña.

El esquema de producción agrícola salvadoreño, principalmente el relativo al cultivo de café, tiene una orientación al mercado externo. La producción de café de El Salvador está principalmente destinada para la exportación y poco se dedica al consumo interno; esto genera además la insuficiente producción agrícola para satisfacer las demandas de la población, lo que causa la dependencia alimentaria de El Salvador. La producción

que es ejercida a medias por el propio Estado, a menudo controlado por el ejército y con el beneplácito de la oligarquía, y a medias por diversos grupos paramilitares que constituyen brazos secretos del ejército, encargados de operaciones que el Estado no podría ejecutar legalmente, o que, en otros casos, tienen su origen en la contratación por parte de la misma oligarquía de elementos militares radicalizados. Los objetivos habituales de estos grupos son la represión sangrienta ante diversas manifestaciones o intentos de reivindicación de carácter político, sobre todo en el ámbito rural. Después del triunfo de la revolución cubana la violencia aumenta también sus manifestaciones en toda Iberoamérica. El fenómeno de las guerrillas se extiende por todo el subcontinente, lo que en muchos casos permite que los militares tomen el control de sus países, con el apoyo de siempre, la oligarquía y, sobre ésta, los Estados Unidos. Esto es especialmente válido para los países de la zona centroamericana y del Caribe donde, por su parte, las acciones violentas dirigidas por vanguardias revolucionarias se presentan como «guerras de liberación nacional». En último término, el origen de las guerrillas hay que buscarlo en la imposibilidad que algunos sectores sociales con cierta capacidad de movilización y análisis de la situación encuentran para solucionar los conflictos sociales que son inherentes a esa misma situación. Finalmente, la aparición de esa tercera forma de acción social, la acción revolucionaria, tiene también su correlato en la producción ideológica y la vida intelectual.

agrícola salvadoreña se inscribe en un esquema regional de asignación de cultivos por zona para la exportación a los mercados internacionales. En este esquema, a El Salvador le corresponde la producción de café y de algodón.

Debido a que los precios de los bienes producidos por el campo salvadoreño están determinados por el mercado global, los productores agrícolas no controlan sus condiciones de desarrollo, y las más de las veces tienen que financiar su actividad en tanto sus productos no están colocados en el mercado internacional. Los grandes terratenientes pueden financiar sus cultivos y realizar sus ganancias una vez que han exportado sus productos, sin embargo, no es el mismo caso para los pequeños productores. Estos últimos tienen que recurrir o a esquemas de financiamiento en el mercado bursátil de futuros, cuando pueden tener acceso a estas condiciones, o a condiciones de financiamiento no siempre formales cuyas tasas de interés son exageradamente elevadas.

En cualquier caso, los pequeños productores se ven obligados a vender su producción por adelantado en condiciones poco favorables, para financiar la propia producción y satisfacer sus necesidades de sostenimiento. La venta de la producción en el mercado, formal o informal, de futuros se hace en condiciones generalmente poco rentables para el productor, y los directamente favorecidos son los intermediarios, que normalmente son las empresas de los grandes terratenientes. La resultante social frecuente de la actividad agrícola y su forma de financiamiento es entonces la ampliación de la brecha entre unos pocos que lo tienen todo y los más que carecen de todo.

El sistemático empobrecimiento de los pequeños productores, desposeídos también de sus tierras por la necesidad de cubrir sus obligaciones financieras, resulta en la migración de estos grupos a las zonas marginadas de la capital, o al extranjero, a realizar tareas que otros grupos sociales no quieren hacer. Adicionalmente a lo anterior, el esquema fiscal que impone contribuciones a la exportación de las cosechas, principalmente de café y de algodón, recae fundamentalmente en los pequeños

productores, haciendo que estos paguen más en proporción, que los grandes agroindustriales, que cosechan más de 150 hectáreas en promedio cada uno, y que contribuyen muy poco con el fisco. Los pequeños productores son entonces los que continuamente ensanchan al grupo de pobres, fundamentalmente establecidos en la capital y las ciudades grandes, y desde donde hace su reflexión filosófica el rector de la UCA.

El crecimiento demográfico de El Salvador ha sido considerable, únicamente detenido temporalmente por la masacre de 1932 donde murieron según registros más de 20,000 personas,¹¹² la guerra intestina de la década de los ochentas en la segunda mitad del siglo anterior, justamente la que vive Ignacio Ellacuría, que cobra la vida de aproximadamente 75,000 personas, según estimaciones formales; y por la inmigración al norte, se estima que para el final del siglo XX más de dos millones de salvadoreños vivían en Canadá, Estados Unidos o México, lo que representa casi el 25% de los más de ocho millones de habitantes que tiene este país centroamericano.

La migración que hacen los campesinos empobrecidos, del campo a la ciudad, no alivia la situación de urgencia en la que viven. Debido a que la planta productiva de San Salvador no puede crear suficientes empleos en el sector servicios, particularmente en el turismo, las plazas que se ofertan son insuficientes y además mal remuneradas, con el doble efecto que esto causa en los sectores de la población más desfavorecidos. El

¹¹² Como ocurrirá en el resto de Centroamérica, el «crack del 29», al producir un radical descenso de los precios del café, incide sobre la vida de los salvadoreños a través de las medidas que los cafetaleros toman para contener el daño económico: la disminución de salarios y el aumento de los despidos, fundamentalmente. Mientras, los partidos burgueses como el del presidente Pío Romero Bosque (1927-1931) y el del presidente Arturo Araujo, van acogiendo las demandas populares e intentan implantar ciertas reformas sociales inspiradas en la política del partido laborista británico que levantan las suspicacias de la oligarquía. Pero puesto que las protestas públicas contra las medidas de los cafetaleros se suceden, el ministro de la guerra, Maximiliano Hernández Martínez cede a las presiones de la oligarquía latifundista que le pide que haga uso de las fuerzas públicas para reprimir las protestas. El gobierno entra en crisis y el mismo Hernández Martínez da un golpe de Estado en diciembre de 1931. Inmediatamente convoca elecciones que son ganadas por los comunistas y ordena la suspensión de los resultados. El Partido Comunista Salvadoreño (PCS) –fundado en 1930– llama a la insurrección popular y se produce la mayor matanza de toda la historia de El Salvador: unos 20,000 o 30,000 muertos en un país que no pasaba de un millón de habitantes.

resultado evidente de este fenómeno también es el empobrecimiento de los que ya son de por sí pobres.

La estructura social de El Salvador en el siglo XX está constituida, como las de los demás países latinoamericanos en general, por una muy ancha base de pobres asentados en el campo o en las franjas periféricas de las zonas urbanas, una migración creciente con rumbo a los países del norte del continente y a Europa occidental; una clase media que tiende a consolidarse lentamente, con profesionistas y universitarios críticos y demandantes; y un reducido número de familias con riquezas extraordinarias. En suma, poca generación de riqueza con un grado de concentración que no permite el desarrollo equilibrado de la sociedad toda. En resumen, la condición social salvadoreña en la segunda mitad del siglo XX es la de un campo pobre y despoblado, amplios cinturones de miseria en la capital y en las ciudades importantes y una expulsión de salvadoreños hacia el norte del país. Estas condiciones son el origen estructural de la crisis salvadoreña:

como crisis estructural, la situación es explicada por la persistencia de condiciones socio-económicas que constituyen la parte sustancial de los problemas nacionales. Tiene su raíz en la predominancia de la oligarquía terrateniente y sus aliados políticos en el espacio social salvadoreño, y en el tipo de relaciones económicas, políticas e ideológicas que establecen con los demás sectores al interior del sistema social¹¹³.

Esta crítica circunstancia es la que enfrenta el filósofo vasco naturalizado salvadoreño, a esta realidad histórica debe dar respuesta su reflexión.

Habiendo mencionado anteriormente la masacre de 1932, vale la pena que se haga referencia a este suceso histórico, por sus implicaciones en la realidad histórica salvadoreña de los ochentas. Como se apuntó, en 1932 se sucedió una severa y numerosa masacre que ha marcado el desarrollo social de El Salvador. Preocupados por el avance

¹¹³ E. JIMÉNEZ, «El golpe del 15 de octubre de 1979 y la crisis política nacional», en E. JIMÉNEZ - Raúl BENÍTEZ M. - Ricardo CÓRDOVA M. - Alexander SEGOVIA, *El Salvador: Guerra Política y Paz (1979-1988)*. Centro de Investigación y Acción Social CINAS, Coordinación Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, San Salvador 1988, 64.

del pensamiento de izquierda radical y para mitigar el fenómeno de la explosión demográfica, los grupos de políticos al servicio de la oligarquía salvadoreña y algunos miembros de los mandos altos del ejército, generaron las condiciones para una masacre que, sin distinción de géneros o grupos de edad, eliminara un gran número de miembros de las clases sociales bajas. A principios del siglo XX llegan de Europa a Latinoamérica, y El Salvador no es la excepción, las ideas de la denominada izquierda radical:

la década del 20 hace de El Salvador un campo de batalla de las nuevas ideas: el anarquismo, el sindicalismo, el mínimum-vitalismo (doctrina utopista del escritor salvadoreño Alberto Masferrer), el marxismo, etc., prenden con nuevas llamas en las multitudes¹¹⁴.

Como resultado de esta actividad ideológica, se funda a principios de 1930 el Partido Comunista salvadoreño.

La gran depresión económica mundial, generada por la caída de la bolsa de valores de Nueva York en 1929, afecta severamente a El Salvador por su gran dependencia económica de Estados Unidos y de los países de Europa occidental. Consecuencia de ello, se genera un gran descontento social:

que en su esencia fue conducido por estudiantes universitarios radicalizados, entre ellos Farabundo Martí, y líderes obreros y campesinos, que formaban parte del recién constituido partido comunista salvadoreño (1930). Las primeras manifestaciones de descontento lograron traducirse en movilizaciones populares en diversos lugares del territorio salvadoreño, el gobierno de turno no encontró la forma de (...) atender las demandas que a diario le hacía llegar el conglomerado social, lo cual sirvió de caldo de cultivo para que la efervescencia social se acrecentará¹¹⁵.

Para contener las exigencias sociales, en diciembre de 1931, el ejército salvadoreño efectúa un golpe de Estado para tomar el poder por la fuerza y controlar la cada vez más difícil situación del país. Con el ejército al frente del poder, se realizan elecciones locales a principios de 1932; cuyos resultados, que no reconocen el claro triunfo de la

¹¹⁴ Roger DALTON, *El Salvador*. Casa de las Américas, La Habana 1963, 101.

¹¹⁵ José Francisco LAZO, *El sistema político salvadoreño y sus perspectivas (notas para la discusión)*. CINAS, San Salvador 1992, 26.

izquierda en varios municipios, son altamente cuestionados y carecen de legitimidad. Como consecuencia directa de ello, una revuelta popular sale a las calles y es violentamente masacrada por el ejército salvadoreño, por órdenes expresas del gobierno. La severa respuesta oficial causa la muerte de aproximadamente 20,000 personas, según diversas fuentes. Muertes que no han sido consecuencia de una guerra, que exclusivamente han sido el resultado de la ejecución de una orden aplicada *a raja tabla* y que con ello trata de mitigar las demandas de la sociedad, particularmente de los más pobres:

Con ello el gobierno resolvió, por ese momento, el problema que le ocasionada al Estado el enorme descontento y la movilización social, con lo cual difirió la solución a los enormes problemas estructurales que aquejan de antaño a la sociedad salvadoreña. Pero posibilitó por largos años que no se pusiera en peligro el status quo oligárquico¹¹⁶.

Los movimientos de izquierda, y en general toda iniciativa ciudadana de organización al margen del gobierno, son fuertemente impactados por la reacción del ejército; no hay posibilidad de organizar a la sociedad durante muchas décadas, el gobierno logra aplazar la necesidad de llevar a cabo reformas estructurales que generen una mejor distribución de la riqueza y más oportunidades sociales para los que menos tienen; los grupos en el poder se mantienen ante la pasividad de la sociedad que teme represalias similares. Esta masacre deja honda huella en la realidad histórica salvadoreña, y Ellacuría no es ajeno a sus consecuencias. A partir de estos acontecimientos, los golpes de estado tendientes a consolidar al grupo oligárquico en el poder y sus privilegios, se suceden con cierta frecuencia: 1944, 1948, 1960, 1961 y en 1979. Un hecho que logra estimular a los movimientos de izquierda salvadoreños es el triunfo de Fidel Castro y la revolución popular cubana de 1959. Por primera vez desde la masacre de 1932, la sociedad salvadoreña se organiza al margen del gobierno, aunque tímidamente.

También se deben destacar, no por su significación religiosa, sino por el impacto social que tienen en Ellacuría y en El Salvador, la realización del Concilio Vaticano II y más

¹¹⁶ IBÍD., 27

directamente la celebración en 1968 de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín. Los documentos emanados de estos eventos estimulan a la iglesia católica a dejar de legitimar los sistemas establecidos y abren la puerta para que algunos miembros de la jerarquía católica latinoamericana promuevan un cambio de estructuras y trabajen desde el lado de los amplios sectores de pobres y marginados; característica que definitivamente influye en la actividad reflexiva y praxica de Ignacio Ellacuría. En El Salvador particularmente, más de un pensador e intelectual vinculado con la iglesia católica, milita abiertamente en las filas de los movimientos sociales, y hace severas críticas del gobierno; Ellacuría es uno de estos, su ejecución es muestra clara de su activismo político.

Durante la década de los sesentas y los setentas crece el malestar de los salvadoreños por las difíciles circunstancias económicas que atraviesa el país, por la falta de reformas tendientes a mejorar las condiciones generales de los habitantes de El Salvador, por la manipulación de los procesos electorales y sus resultados, por la cada vez más frecuente actividad de grupos paramilitares con su cuenta de asesinatos no aclarados, y en general por las difíciles condiciones de vida de la gran mayoría de la población. Pero sobre todo por la brecha que se abre a cada momento entre lo que necesita El Salvador y la actividad gubernamental de los grupos en el poder.

El 10 de octubre de 1980 se crea el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN por sus siglas) que agrupa diversos grupos de izquierda que demandan cambios de fondo en el país. Este FMLN se une con el Frente Democrático Revolucionario (FDR) para dar forma y constituir un Gobierno Democrático Revolucionario (GDR). Las condiciones están dadas para el inicio de una cruenta y violenta guerra civil que cuesta la vida de un gran número de salvadoreños, entre ellos la del propio Ignacio Ellacuría, y que pospone las reformas estructurales para sacar del atraso a El Salvador.

Una de estas reformas largamente pospuestas, para aliviar la condición económica de las mayorías populares es la relativa al sector agrario. Una reforma agraria que modifique

de fondo la estructura de tenencia de la tierra es una exigencia de los salvadoreños por su impacto en las condiciones de desarrollo del país y por su incidencia en lo relativo a las clases desprotegidas. Como se señala anteriormente, el sistema de propiedad de la tierra es fundamental en un esquema agrícola productivo como el salvadoreño, por lo tanto si este ha sumido a la mayoría de la población en la pobreza, es necesario modificarlo para que la realidad dé de sí mayormente, para hacer praxis de liberación.

Durante las décadas de los setentas y los ochentas del siglo XX, está en el espacio público del debate la necesidad de una reforma agraria de gran calado, Ignacio Ellacuría en su calidad de rector de la universidad centroamericana es activo participante de este debate. La reforma debe de abordar temas como: la distribución equilibrada de las tierras, la orientación productiva del sector agrícola del país, el equilibrio entre la producción para exportación y la dedicada al consumo interno para alcanzar la suficiencia alimentaria, el estímulo a la ocupación productiva de los campesinos, etc.

El gobierno no es ajeno a este profundo, añejo y sentido reclamo de justicia social, y en repetidas ocasiones reconoce la necesidad de una política pública en materia agraria que atienda estas demandas. Sin embargo, cada que intenta caminar en esta dirección, los grandes intereses lo someten y no hay cambio alguno, o si lo hay es tan tímido y menor que no altera de fondo las circunstancias. Como ya se señaló en el capítulo anterior, el gobierno del presidente Arturo Molina intenta llevar a cabo una reforma agraria que al final resulta muy por debajo de las expectativas que había generado con el consecuente descontento de diversos sectores salvadoreños. Ellacuría critica severamente el proceder de Molina, como se describe en el capítulo anterior.

Diversos sectores, particularmente los de la clase media, los universitarios y los de izquierda, no tienen confianza en que se produzcan las modificaciones necesarias que demanda la sociedad. Otro motivo para la lucha intestina que enfrenta El Salvador pocos años después. Pocas alternativas diferentes a la insurrección parecen quedar abiertas. Otro factor de la realidad histórica salvadoreña es el papel que asume Estados Unidos en

la región en plena guerra fría, particularmente condicionado por el triunfo de la revolución cubana y la asociación del gobierno de Castro con la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas. Estados Unidos establece como parte de su política exterior, el apoyo, económico y militar en particular, a los gobiernos del continente para mantener una zona geopolítica a modo para sus intereses. Los gobiernos norteamericanos, particularmente los de la segunda mitad del siglo anterior, hacen evidente el apoyo que proporcionan a sus aliados en América para mantener su hegemonía y particularmente que se vean libres de la influencia de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas.

El Salvador, aunque es un país relativamente pequeño en la zona, no se mantiene marginado de la ayuda económica y militar norteamericana. Y si bien no es un país prioritario antes de la década de los ochentas, si asume esa condición a partir del triunfo de la revolución sandinista de Nicaragua en 1979. La ayuda de los Estados Unidos a El Salvador se incrementa dramáticamente a partir de esta fecha. Tanto la administración del presidente Regan como la del presidente Bush (padre) apoyan decididamente al gobierno formalmente establecido en San Salvador, le proporcionan recursos económicos, apoyo militar en logística y entrenamiento, insumos para desarrollar programas de desarrollo sociales, entre otros. Todo ello a cambio de mantener su influencia y hegemonía en la zona. Sin embargo, los interlocutores con el gobierno de Estados Unidos para estos apoyos son, una vez más, los grupos de poder, los políticos y los militares; la oligarquía salvadoreña vuelve a ser la directamente beneficiada por la asistencia norteamericana.

Al respecto de la ayuda norteamericana y la situación de El Salvador en los ochentas, el informe denominado «La política de Estados Unidos en El Salvador y la necesidad urgente de una reforma», elaborado por el senador norteamericano Mark Haffield y los representantes Jim Jeach y George Miller señala:

La ayuda de Estados Unidos a El Salvador superó este año (1987) al propio presupuesto nacional del país. Es la primera vez que esto ocurre en la historia de Estados Unidos. Los 608 millones de dólares de ayuda equivalen al 105% de la contribución de El Salvador a

su propio presupuesto nacional. [...] Las tres cuartas partes de esa ayuda iban dirigidas a la guerra y sus efectos. Y sólo una cuarta parte [...] iba destinado a las causas-raíces de la guerra.

A pesar de que las leyes de Estados Unidos prohíben el uso de ayuda económica y alimentos para objetivos militares, tenemos pruebas de que el Ejército salvadoreño tiene autoridad directa sobre la mayor parte de los fondos del programa norteamericano de acción social. Las condiciones de vida de la mayoría de los salvadoreños han descendido dramáticamente desde el comienzo de la guerra¹¹⁷.

Un hecho diferente ocurre en 1979, el golpe de estado que depone al gobierno establecido, forma una junta de gobierno que denuncia al gobierno derrocado: de haber violado sistemáticamente los derechos humanos, de haber llevado a la ruina el sistema económico y social, y de haber desprestigiado al ejército; pero sobre todo afirma que son necesarias las reformas estructurales que faciliten el desarrollo equilibrado del país. Puntualmente señala que las fuerzas armadas están:

convencidas de que los problemas anteriormente mencionados son el producto de anticuadas estructuras económicas, sociales y políticas que han prevalecido tradicionalmente en el país [...] [y] que no ofrecen para la mayoría de los habitantes las condiciones mínimas necesarias para que puedan realizarse como seres humanos¹¹⁸.

Las propuestas reformadoras de la junta, junto con la junta misma, fracasan por sus interminables diferendos internos. Su composición extraordinariamente plural y su falta de voluntad para alcanzar acuerdos hacen que en 1980 se forme una nueva junta pero ahora formada fundamentalmente por los grupos que se oponen a las reformas.

A partir de 1980, se intensifica la presencia de grupos paramilitares en El Salvador. grupos liderados entre otros por Roberto D'Aubuisson y entrenados para realizar ejecuciones de opositores al régimen y revolucionarios que puedan desestabilizar al país.¹¹⁹ Sus actividades, debidamente aprobadas por el gobierno establecido a partir del

¹¹⁷ Citado por José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, en: VV.AA., Fundació Alfons Comín, Premio Internacional Alfonso Comín, 1989, 15-16.

¹¹⁸ «Proclama de la Fuerza Armada de El Salvador, emitida el 15 de octubre de 1979»: en *Revista ECA* 372-373 (1979) 1017.

¹¹⁹ La mayoría de los asesinatos políticos producidos entre 1979 y 1981 fueron cometidos por la organización paramilitar de D'Aubuisson, ORDEN (Organización Democrática Nacional) de donde más tarde surgiría el partido de extrema derecha ARENA (Alianza Republicana Nacionalista), a mediados de

fracaso de la junta reformadora, tienen claros objetivos entre los militantes de las expresiones contra el gobierno, y buscan mandar un mensaje claro a la sociedad salvadoreña. Pero las actividades de los paramilitares están técnicamente planeadas y ejecutadas, como señaló el periódico *Unomasuno* cuando refiere la participación del gobierno de los Estados Unidos de participar en su desarrollo:

tras la *técnica perfeccionada de la masacre* se ve sobre todo el cerebro del Pentágono, que desde la masacre de Indonesia hasta la masacre de Ezeiza en Argentina, pasando por muchas otras, ha estudiado y puesto a punto este método, tratando sus datos y resultados con computadoras, de modo que el plan propuesto a las fuerzas represivas de El Salvador y puesto en marcha por éstas desde hace meses no sea ninguna improvisación¹²⁰

Fuentes confiables estiman en más de cuarenta mil los muertos en los primeros años de la década de los ochentas, la mayoría de estos muertos eran civiles, mujeres y hombres, sin distinción de edad y fundamentalmente de condición social marginada. Las ejecuciones realizadas por paramilitares e inclusive militares uniformados.

A partir de 1981, El Salvador entra en una guerra intestina que vuelve a marcar la realidad histórica del pueblo salvadoreño. El ejército nacional enfrenta a una guerrilla que conoce el territorio y se desplaza por todo el país de manera ágil y efectiva, lo que hace que el conflicto se prolongue y sea particularmente cruento. Estados Unidos apoya al ejército nacional y el gobierno sandinista de Nicaragua, probablemente con participación también de la Unión Soviética, apoya a la guerrilla. El conflicto se prolongará innecesariamente porque las condiciones de equilibrio apuntan a que ningún lado pueda ganar de manera definitiva, lo que hace que la solución tenga que venir de una actividad política negociadora que mediara entre ambas partes.

1981, a través del cual se van a unificar los partidos de derecha que representan a la oligarquía salvadoreña.

¹²⁰ Adolfo GILLY, Rafael MENJIVAR, *Guerra y Política en El Salvador*. Nueva Imagen, México 1981, 81-82.

El propio Ignacio Ellacuría toma parte en la tarea de mediación que conduzca a la solución final del conflicto. Para 1989, se ve con optimismo la posibilidad de una paz negociada para el conflicto interno; sin embargo, el asesinato perpetrado por los paramilitares y los grupos de extrema derecha, que no están interesados en la resolución de la guerra civil, de los líderes sindicales el 31 de octubre de 1989, pospone la posibilidad de una solución. Al no haber señales claras de que alguno de los dos bandos pueda ganar claramente, se recrudece el enfrentamiento, la guerra cobra muchas víctimas y lo hace de manera extraordinariamente brutal. Frente a la severidad de la guerra, la única salida es la mediación política y la negociación.

Sucede entonces la ya descrita muerte de Ignacio Ellacuría y sus compañeros en la Universidad Centroamericana, a manos de los paramilitares bajo las ordenes de Roberto D'Aubuisson. El Congreso Norteamericano, mayoritariamente demócrata, ante la trágica noticia del asesinato de los colaboradores de la Universidad «José Simeón Cañas», presiona al gobierno salvadoreño de Cristiani para negociar la paz.

El acuerdo de paz fue suscrito en Nueva York el 31 de diciembre de 1991, último día en que Javier Pérez de Cuéllar ejercía como Secretario General de la ONU¹²¹, y la firma oficial solemne, en presencia de jefes de Estado y de las cadenas de televisión, tuvo lugar en el palacio de Chapultepec, en la Ciudad de México, el 16 de enero de 1992.

Además de lo ya señalado, en 1987 sucede el terremoto que devasta San Salvador.

¹²¹ Pérez de Cuéllar fue uno de los grandes artífices de la paz. Había propiciado los «Acuerdos de Ginebra» entre el gobierno salvadoreño y el FMLN, el 4 de abril de 1990 en los que el Secretario General de la ONU fue aceptado como mediador por las dos partes en conflicto.

3. De la Filosofía teórica a la praxis filosófica

Se puede decir que desde siempre, la filosofía ha tenido que ver con los problemas de la realidad en que se desarrolla, de su tiempo y de su circunstancia. Se ha supuesto como impulsada por el pensamiento de seres humanos libres que buscan influir en su momento histórico para hacer más y mejor realidad; para que la libertad de la que gozan pueda ensancharse y alcanzar a sectores más amplios de la sociedad. En este sentido se puede afirmar que la filosofía está asociada a una praxis de liberación, pues la realidad de América Latina y del mundo periférico lleva a postular que una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador sólo puede ser eficaz desde su concreción en praxis liberadoras.

La concepción de praxis es central en la obra de Ellacuría. Este concepto es como la columna vertebral, desde la cual él va ubicando todas las categorías propias de su filosofía. Está íntimamente relacionado con el concepto de realidad en la medida en que esta última se está completando continuamente y esta actividad cumple un papel fundamental en ese proceso evolutivo de la realidad que es una y dinámica.

A partir de la filosofía de Xavier Zubiri, considera que en la historia ha habido un proceso creacional real, que permite concebir la realidad como una estructura integrada por diferentes dinamismos, procesos y realidades conformadas por diferentes notas. Estas notas referidas unas a otras en completa respectividad.¹²² Se habla de un proceso

¹²² Para Xavier Zubiri: «La respectividad no es un momento adicional de la realidad de cada cosa, sino que se identifica con ella sin por eso dejar de ser respectiva», Cf., Xavier ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, 226. En un importante artículo «Respectividad de lo real» (1979), señala Zubiri que «toda realidad es respectiva en cuanto realidad. Entiendo que respectividad es un carácter metafísico de la realidad, y no simplemente una relación o propiedad, entre otras, de las cosas reales.» Zubiri diferencia claramente lo que él entiende por respectividad de otros conceptos clásicos como relación categorial (Aristóteles) o relación constitutiva. La relación categorial es una relación adventicia a cosas ya previamente contituidas de modo que aquí la

porque la realidad no ha sido siempre así y no seguirá siendo lo que es en este momento, sino que se ha venido haciendo y se hará más realidad en la medida en que el dinamismo propio de esta estructura como realidad ha venido ofreciendo y generando notas y por lo tanto realidades diferentes desde lo que es; es decir, ha venido dando de sí. En esta línea, propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica, distinta a lo que sería una hermenéutica de sentido; se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la actividad política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora de la sociedad existente.¹²³ Al hacer referencia a una realidad de opresión que se vive en todo el globo y particularmente en Centroamérica en la década de los setentas y ochentas; el 6 de noviembre de 1989, unos días antes de ser ultimado en América, pronuncia en Barcelona su último discurso; en el que señala:

Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección [...] Lo que en otra ocasión he llamado el análisis coprohistórico, es decir, el estudio de las heces de nuestra civilización, parece mostrar que esta civilización está gravemente enferma y que para evitar un desenlace fatídico y fatal, es necesario intentar cambiarla desde dentro de sí misma.¹²⁴

Para el pensador vasco naturalizado salvadoreño la politización del mundo histórico adquiere mayor relieve en el caso de América Latina a partir de la índole estructural de su situación de dependencia y subdesarrollo, como situación condicionante que determina los límites y posibilidades de acción y comportamiento de los individuos y del desarrollo de los pueblos involucrados y las formas que éste adquiere; pero también, a partir de la emergencia de los nuevos movimientos populares en el continente que buscan transformar la realidad sociopolítica para propiciar una nueva totalidad histórica.

relación es alteridad entendida al modo aristotélico. Ellacuría seguirá la posición zubiriana en su Filosofía de la Realidad Histórica.

¹²³ Héctor SAMOUR, «La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría», en Gerardo MARTÍNEZ CRISTERNA (Comp.), *Ellacuría y la filosofía. Memorias del Congreso de Ellacuría*, Ediciones Hombre y Mundo, México 2011, 43-44.

¹²⁴ Ignacio ELLACURÍA, «El desafío de las mayorías pobres»: en *Revista ECA* 493-494 (1989) 1078.

Han pasado veinticuatro años de su asesinato y en el transcurso de ese tiempo la situación política de El Salvador y el resto de Centroamérica han sufrido varios cambios, sobre todo hacía un régimen de democracia; sin embargo, la lacerante realidad que pervive entre los marginados y pobres del mundo, particularmente la de los pueblos centroamericanos, no ha cambiado mucho. Ahora por la globalización, antes por la ideologización; pero la circunstancia en que viven las mayorías oprimidas sigue llamando poderosamente la atención de toda la humanidad, como esperando que en algún momento el ser humano se decida a hacer más y mejor realidad histórica. Y los filósofos y estudiosos no son la excepción a ese llamado, desde la reflexión teórica y la acción que ésta genera, se pueden comprometer frente al desafío histórico actual.

La civilización de la globalización, en la cual se han enraizado el capitalismo y el neoliberalismo, lejos de haber solucionado los ancestrales problemas de las mayorías, ha hecho más amplia la brecha entre los pocos que tienen todo y los muchos que requieren de más. La realidad de los setentas y ochentas que vive Ellacuría y frente a la que propone una actividad o praxis de liberación desde la reflexión teórico-filosófica, no puede ser más actual. En los albores del nuevo milenio las estadísticas sociales, su cálculo es una de las virtudes del pensamiento globalizado, refieren una realidad que demanda atención: «Hay más riqueza en la Tierra, pero hay más injusticia [...] 2,500 millones de personas sobreviven en la Tierra con menos de 2 euros al día y 25,000 personas mueren diariamente de hambre, según la FAO»¹²⁵.

En la actualidad del 2012, los grupos sociales centroamericanos que viven en condiciones de marginalidad además de demandar la acción de todos los grupos de la sociedad para construir una realidad mejor, generan su propia propuesta. Propuesta que, desde sus condiciones de opresión, pueda ser libertadora en el sentido de ensanchar y mejorar sus condiciones de vida. Y la acción está ligada a una reflexión filosófica que, lejos de estar desvinculada de su realidad, le da coherencia y sentido.

¹²⁵ Jean ZIEGLER, relator especial de Naciones Unidas para el derecho a la alimentación. Entrevista en *El País*, Madrid, 9 de mayo del 2005.

3.1. Filosofía y Praxis

Como señala René Simon, la ordenación sistemática de las disciplinas filosóficas en: una lógica, una filosofía especulativa y una filosofía práctica o ética; deja claro que el concepto de saber filosófico además de constituir todo un proceso o tarea especulativa, indudablemente indispensable y central, es también un estudio del ser particularizado: del ser que hay que realizar en una obra o en una acción:

Es decir el conocimiento no se encierra en sí mismo, sino que se acaba normalmente en la acción y en el compromiso (engagement). Porque la vida cognoscitiva no es el todo del hombre. Junto a ésta, o mejor en continuidad con ella, hay la vida afectiva y activa, que los antiguos designaban con el nombre general de appetitus.¹²⁶

Una filosofía especulativa tiene siempre implicaciones prácticas y es en su entorno, en su realidad histórica en donde está su razón de ser y por ende su acción más inmediata. No se trata de hacer filosofías parciales; más bien es aplicar procedimientos filosóficos universales a realidades que sustentan la actividad reflexiva. Y dar continuidad y sustento al desarrollo de la filosofía a través de su actividad y sus momentos. En este sentido, la realidad actual centroamericana, frente al entorno de la globalización, y particularmente la amplia estructura social de la pobreza y la opresión, demandan que la filosofía sea un ejercicio especulativo desde esta realidad, y que esta reflexión se proyecte. Y en el caso de la realidad centroamericana, en donde amplios sectores de la población se encuentran en la marginación y la opresión, la praxis deberá de ser una de liberación.

Fuertemente vinculada a la filosofía metafísica de Xavier Zubiri, la propuesta ellacuriana se fundamenta en la reflexión filosófica que nace de su experiencia de vida en Centroamérica, de la realidad histórica que le corresponde vivir. Su pensamiento teórico, expuesto principalmente en su obra *Filosofía de la Realidad Histórica*, está

¹²⁶ René SIMON, *Moral. Curso de filosofía tomista*. Herder, Barcelona 1999, 10.

fuertemente sistematizado alrededor de la categoría de la «realidad histórica» y de la «filosofía como praxis».¹²⁷ En su muy amplia obra expone las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas zubirianas y a partir de éstas fundamenta su propuesta de acción en la realidad histórica. No ofrece una definición de la categoría de «realidad histórica», sino que realiza una aclaración de su categoría cuando afirma: «por realidad histórica se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.» La diferencia establecida entre historia y realidad histórica es más que una sutileza: le permite una síntesis entre lo estructural y lo procesual que está presente en lo histórico entendido como ámbito.

Al considerar que en la historia se da un proceso de creación que ha generado la vida y con ello la vida humana desde la materia, así ha posibilitado todos los procesos sociales que se conocen, entonces así, se puede concebir que en la historia ha habido un proceso creacional real; que este proceso puede ser percibido y continuado por el ser humano,

¹²⁷ Es importante para entender las afirmaciones arriba hechas tomar en consideración la opinión de Eduardo RIBERA: «Al contrastar *Filosofía de la Realidad Histórica* con algunos de sus últimos textos, elaborados durante 1989 («Teología de la liberación y marxismo»), «El mal común y los derechos humanos», «Utopía y profetismo en América Latina, el discurso ante la Fundación Común de Barcelona en noviembre de 1989: «El desafío de las mayorías populares») llama la atención que mientras el primero parece muy zubiriano en sus últimos materiales, en cambio, Zubiri casi no está presente. Lo cita poco y no está utilizando sus categorías teóricas. Es más, la problemática a que se ha volcado Ellacuría pareciera fuera del horizonte teórico del filósofo vasco con quien tan de cerca trabajó por largos años. Sus principales interlocutores en esta última etapa de su producción son básicamente otros: Hegel, Marx, Kant. Al examinar más detenidamente *Filosofía de la Realidad Histórica*, pese al general tono zubiriano del texto, puede sin embargo advertirse algo de distanciamiento, de andadura propia, de pensamiento propiamente ellacuriano en el desarrollo de la obra. Ésta había sido concebida inicialmente como una antropología o filosofía del hombre «bajo el supuesto [...] de que la persona es la forma suprema de realidad. La persona es a la vez persona animal, persona social y persona histórica» era un esquema fiel totalmente a la propuesta filosófica de Zubiri. Cuando Ellacuría en 1974 abandona esa idea y pasa a centrarse en la categoría realidad histórica está de hecho apartándose del marco de la filosofía zubiriana» [Eduardo RIBERA, «La categoría de realidad histórica en la filosofía de Ignacio Ellacuría», en Juan Antonio NICOLÁS - Héctor SAMOUR (eds.), *Historia, Ética y Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares, Granada 2007, 158.

que es una realidad abierta a otras realidades por medio de la inteligencia sentiente y que por ser inteligente las puede transformar.¹²⁸ Este ser humano recibe, por medio de la transmisión tradente, una realidad ya hecha y un modo, humano e inteligente, de enfrentarse a esa realidad y cuando interviene en ella se habla de la praxis con toda propiedad. Y esta propuesta de acción histórica tiene un sentido de liberación que se fundamente en un desarrollo teórico reflexivo que hace de la liberación del imaginario social latinoamericano que vive en la opresión, el objeto teórico de su pensamiento filosófico. Una vez fundamentada la filosofía de la realidad histórica, ésta tiene el objetivo social y político de orientar el proceso de liberación en el contexto de la realidad latinoamericana. La praxis de liberación es, desde la perspectiva ellacuriana, un componente del proceso de desarrollo filosófico de la realidad histórica. En este sentido Héctor Samour señala que,

Para Ellacuría la tarea de liberación le es exigida a la filosofía no sólo por razones éticas o sociológicas, sino, más profundamente, por razones epistemológicas y metafísicas. La razón es que la historia no es sólo el lugar donde los seres humanos van a ser lo que son y donde la humanidad va haciéndose en su unidad, sino la actualidad última de la apertura y realización trascendentales de la realidad; apertura y realización que queda en manos exclusivamente de la actividad humana y de lo que ésta pueda crear en la historia a partir del proceso de apropiación y actualización de posibilidades.¹²⁹

La propuesta ellacuriana de la actividad histórica de liberación en el contexto de la realidad latinoamericana se funda en una afirmación: todos los componentes de la historia son también elementos fundamentales de la actividad práctica; éstos son los que posibilitan la realización de la historia como tal. Es necesario establecer una diferenciación entre el dinamismo propiamente natural que tiene la realidad desde sí

¹²⁸ Xavier Zubiri había definido la función de la inteligencia como una aprehensión, y un afrontamiento, de la realidad. Ellacuría empleó esa idea para explicar el sentido de la filosofía y de la teología de la liberación. En los propios términos de Ellacuría: la inteligencia humana tiene que «hacerse cargo de la realidad» (dimensión noética), «cargar con la realidad» (dimensión ética) y, por último, «encargarse de la realidad» (dimensión práctica). Hay, por lo tanto, una función de análisis, una función de interpretación moral/religiosa y una función de orientación a la acción, referidas todas ellas a lo real o, más claramente, a lo que de problemático y misterioso tiene la realidad. Esas mismas funciones exige Ellacuría a la filosofía y a la teología de la liberación, como manifestación de la inteligencia humana al servicio de la vida de los hombres y mujeres.

¹²⁹ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003, 5.

misma y el dinamismo propio originado por la intervención de la persona en esa realidad natural. Esta intervención del ser humano en lo natural la concibe como praxis. Esto se patentiza en las diversas formas como la explícita:

Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social, en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica.¹³⁰

La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad de sujeto-objeto [...]. Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado que van desde la conciencia que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que hace: reflexión que puede tomar distintas formas, desde las pre científicas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias.¹³¹

El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis. Esta praxis es una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad, una sola totalidad en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La praxis, así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis, entendida como totalidad dinámica.¹³²

Sólo el hombre ‘realiza’ formalmente aquello que hace y realiza realizándose, y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea una praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este ‘más’ es el novum, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia.¹³³

La praxis no es una parte de la vida humana o de la vida en sociedad, sino la totalidad de esta vida «en cuanto transformadora de la realidad». Por esa razón es necesario establecer una diferenciación entre el dinamismo propiamente natural que tiene la realidad desde sí misma y el dinamismo propio originado por la intervención de la

¹³⁰ Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en EP I, 110.

¹³¹ IBÍD., 111.

¹³² IBÍD., 119.

¹³³ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 471

persona en esa realidad natural. Esta intervención del ser humano en lo natural la concibe como praxis. El ser humano se enfrenta con la realidad desde lo que es él mismo como parte integrante de la naturaleza. El último resultado del proceso es para él la historia; pero lo primero y lo que está a la base de todo y en ningún momento deja de estarlo, es la naturaleza. Ésta se concibe como todo lo material y biológico que hace parte de la historia. Es lo natural lo que posibilita la interacción del hombre con todo lo que se llama mundo. Todo, absolutamente todo aquello con lo que la persona se enfrenta, tiene algún fundamento natural.

Filosofía es para Ellacuría un estudio de la realidad en su dimensión física-constitutiva, y en su dimensión física-trascendental. Trascendental no es una categoría extra-mundana, que tenga por sentido relacionar un mundo físico con un mundo esencial, sino que es una categoría intra-mundana, por la que se explica que las cosas sean lo que son físicamente y puedan ser otras cosas sin perder su constitución propia. Este estudio aplicado a América Latina lo desdoblará en tres momentos del quehacer filosófico: i) La filosofía como crítica, momento en el que se hace indispensable el análisis y comprensión de algo que se pretenda estudiar estableciendo la articulación que tiene y destacando los elementos que respectivamente se muestren desarticulados, ofreciendo alternativas sobre la necesidad de cambiar estas organizaciones. ii) La filosofía como desideologización, momento en el que destacados los inconvenientes de tomar algo en su estado presente ofrece un análisis sobre los elementos que están de modo permanente fundando y justificando la estructuración, es un momento que tiene de importancia mostrar los procesos de desmitificación de verdades. iii) La filosofía como creación, que es el momento en el que, analizados y criticados los procesos por los que se establecen verdades como inamovibles, se ofrecen nuevas formas de comprensión, organización y estructuración.

Con esta noción de filosofía, hará la conjunción entre conocimiento de las ciencias y filosofía, porque es innegable que para saber cómo está constituido y organizado algo,

las ciencias llevan la directiva, sin embargo la filosofía a este conocimiento puede proporcionar un sentido de unificación.

El análisis de la función liberadora en la filosofía de la realidad histórica es un momento culminante del pensamiento de Ignacio Ellacuría y es, al mismo tiempo, una exigencia de actividad sin la que la reflexión teórica carece de sentido. Para él, el quehacer filosófico tiene que desarrollarse dentro de una realidad, de la realidad histórica; y en este sentido debe ser parte de la misma. Pero el jesuita va más allá, y plantea que el quehacer filosófico no solamente es parte de la realidad y en este sentido resultado de la misma; también debe de tener capacidad de transformación para generar procesualmente una nueva realidad histórica. Y la actividad de más alta aspiración es la praxis de liberación. Y por eso se puede calificar a la «Filosofía de la Realidad Histórica» como una filosofía de la praxis de liberación, en la cual reflexión teórica y acción forman un todo que no puede ser dividido.

En la filosofía ellacuriana la liberación, y su praxis, no son una propuesta separada o aislada del pensamiento teórico; son un componente fundamental del pensamiento reflexivo. Al respecto señala que «el tema (de la función liberadora de la filosofía) tiene sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar».¹³⁴

Para llegar al fundamento filosófico del concepto ellacuriano de liberación hay que partir del concepto de realidad histórica, más aún, hay que partir del entendimiento de la filosofía de la realidad histórica que propone. Realidad histórica y liberación son, en Ellacuría, dos conceptos mutuamente ligados e interactuantes. No puede entenderse la liberación prescindiendo, pues, del concepto de realidad histórica. Y para entender la filosofía de la realidad histórica hay que situarse en la categoría ellacuriana de realidad, tan fundamentada en los aportes filosóficos del maestro español.

¹³⁴ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003, 6.

Es en la filosofía zubiriana donde se encuentran las bases del desenvolvimiento filosófico del vasco salvadoreño; donde el concepto filosófico de realidad se desarrolla. El concepto de realidad implica una novedad filosófica con respecto a algunos de sus predecesores. Realidad para ellos no es, en estricto sentido, algo que está totalmente fuera del sujeto como para los idealistas, ni tampoco dentro del sujeto como para los racionalistas. Encontramos una superación de este dualismo cuando afirman que el ser humano, en virtud de sus notas constitutivas, se encuentra instalado en la realidad. El ser humano es un animal de realidades, dice Xavier Zubiri:

El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente, aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es animal de realidades. En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es «su» realidad.¹³⁵

Para este filósofo, en el hombre hay un componente biológico al que no se puede sustraer el análisis filosófico; la naturaleza no está separada ni del hombre, ni de la realidad, ni de la historia. Y el hombre actúa dentro de la realidad, normado por sus opciones, que son diferentes a los estímulos que son las notas constituyentes de los otros animales. Este pensador define la estimulidad como aquel conjunto de respuestas precisas con las que responden, a los diferentes estímulos a que son sometidos por la realidad los otros animales. En contraste, el hombre, siendo un ser animal de realidades tiene una gama de respuestas amplia y compleja para reaccionar frente a los estímulos de la realidad.

Ello no implica, empero, que en el hombre la estimulidad está superada totalmente. Hay que recalcar que los componentes biológicos, naturales, no son ajenos al hombre y a la realidad. El ser humano se distingue de los otros animales por aquello que llama

¹³⁵ Xavier ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas I (Trabajos 1972-1973)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones Madrid, (1974), 12.

inteligencia sentiente. Esto implica que tiene una «impresión de realidad» gracias a sus sentidos. Pero esa sensorialidad no está divorciada de la inteligencia. Son una unidad estructural. No hay dualidad entre sentir e inteligir en estos filósofos de origen vasco; Héctor Samour lo explica de esta manera:

Inteligir y sentir son sólo dos componentes o momentos de una única estructura que ejecuta un acto único y complejo, el acto de intelección sentiente. No se trata, por tanto, de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versarán sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática: el momento sentiente es la presentación impresiva del contenido del acto, aquello por lo que las cosas se nos presentan; el momento intelectual es, en el sentir humano mismo, el momento modal de la impresión, la formalidad de realidad.¹³⁶

Por otro lado, ambos filósofos, entienden actualidad como «una especie de presencia física de lo real». La manera en que el ser humano está instalado en la realidad parte de esa presencia física, pero esa instalación no es meramente contemplativa, sino que implica una actividad por parte del humano:

Como viviente, el hombre se halla entre cosas, externas e internas, que lo mantienen en actividad constante y primaria; el viviente es así constitutiva actividad. El viviente está colocado entre las cosas, tiene su locus propio entre ellas, pero al mismo tiempo está dispuesto o situado en determinada forma frente a ellas, pero de modo que su situación se apoya en su colocación. El viviente, así colocado y situado, se halla en un determinado estado vital.¹³⁷

El hombre opta ante esta realidad y este optar se ve condicionado por esta misma realidad; Ellacuría asevera: «Las cosas, entre las cuales está el viviente, modifican el estado vital y a esa modificación responde el viviente, con lo que adquiere un nuevo estado».¹³⁸ Y optar implica que el hombre tiene varias opciones frente a un determinado actuar de la realidad y selecciona su respuesta, su opción con su inteligencia. Inteligencia y realidad, realidad e inteligencia, se relacionan en una forma dialéctica;

¹³⁶ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría*. Tesis doctoral, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», San Salvador 2000, 127.

¹³⁷ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 249.

¹³⁸ IDEM.

dice Zubiri: «Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad, ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres». Y al optar el hombre transforma, cambia esta realidad. La realidad es una estructura dinámica, en constante transformación. En relación con este dinamismo de la realidad, señala:

le compete un dinamismo intrínseco, al cual se debe, así como a la respectividad unitaria del cosmos, el movimiento y el cambio. No hay por qué buscar una razón distinta al movimiento de la materia, que a la existencia de la materia; admitida ésta, tal como se nos presenta, ha de admitirse que la materia es dinámica por ser material. Como este dinamismo es el dinamismo de una estructura, que es respectiva y que es cursiva, tiene que aparecer en forma de movimiento y de cambio. Para explicar el movimiento, no se requiere, por tanto, ni un motor fuera de la materia ni que esta materia esté estructurada dialécticamente, si por dialéctica ha de entenderse una unitaria oposición de contrarios.¹³⁹

En este contexto, la realidad va evolucionando por un proceso de especialización y de creación de nuevas estructuras, de nuevas realidades. Hay un proceso de actualización de la realidad que más bien se explica como un proceso de especialización. Y el mayor grado de especialización lo representa la historia, la realidad humana. Para Ellacuría, esta historia no es, en ninguna circunstancia, una sustitución de las realidades históricas que la preceden; es una incorporación de lo anterior, de las realidades anteriores, y su actualización; en esto comparte con Hegel. Para el jesuita no sólo hay formas nuevas de realidad, más bien hay más realidad. La realidad es entonces procesual: cada forma de realidad procede de otra y, al mismo tiempo, precede a otras nuevas y mayores formas de realidad. Esta es la idea de la realidad histórica, esta realidad procesual que incorpora las realidades que la preceden. La historia es solamente la realidad actual, la realidad histórica es mucho más compleja y hegeliana, resultado de un proceso dialéctico más complejo. La realidad histórica es entonces la realidad actual, superior, que contiene todas las realidades anteriores, que las hace presentes y actuales y actuantes. La filosofía de el naturalizado salvadoreño parte de este concepto, por ello su denominación de “Filosofía de la Realidad Histórica”, así lo afirma al decir:

¹³⁹ IBÍD., 56.

La realidad superior, el «más» de realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real, del proceso de realidad, sino que, al contrario, se da un «más» dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior. A este último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica: en él, la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzando el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundaneamente realidad histórica.¹⁴⁰

La realidad histórica es un proceso de transmisión, por cuanto de generación en generación se transmiten una serie de rasgos, de formas de estar en la realidad. Se transmite la tradición; se transmiten formas de estar en la realidad en el sentido de que se transmiten posibilidades sobre las cuales optar para crear nuevas realidades. Pero el ser humano no es un mero receptor pasivo de esta realidad histórica, de esta tradición; toma esta transmisión como conjunto estructurado de posibilidades, a partir de las cuales busca su realización. Pero evidentemente que el ser humano creará nuevas posibilidades, hará más realidad y ensanchará la realidad histórica que le corresponde y que en su momento transmitirá.

Tanto las posibilidades recibidas por transmisión, como aquellas aportadas por el ser humano constituyen la base sobre la cual el mismo hombre busca la realización de su proyecto de vida. En la medida que estas posibilidades posibiliten esa realización, en que hagan que el hombre pase de tener la posibilidad de optar, a realmente optar frente a lo trascendente de la realidad histórica, serán, dice Ellacuría: posibilidades posibilitantes.

Se puede concluir que en la realidad histórica el sujeto no aparece de la nada: es parte de un proceso; pero no es exclusivamente eso, no está totalmente condicionado por este proceso. El hombre está en la realidad para hacer más realidad; esto hace que la realidad

¹⁴⁰ IBÍD., 39.

histórica vaya tomando nuevas formas. Y al transformar la realidad histórica, el hombre mismo se va transformando. Esta creación de más realidad es resultante del hecho que la transmisión es de posibilidades. Al respecto señala:

Posibilidades no es aquí aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder. Aquí, el poder es optar. Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar; el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes. Esta distinción fundamental resuelve el problema del reconocimiento formal de la libertad que no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de esa libertad: si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica.¹⁴¹

Para él las facultades humanas que pueden hacer que el ser humano se apropie de nuevas formas de realidad son las capacidades que constituyen la acción transformadora. Y ésta es toda acción que conduce a un incremento de realidad y solamente se da en el ámbito de la realidad histórica,

La praxis se identifica así con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo. La reducción de la praxis a una determinada producción de condiciones materiales o a una determinada transformación de las estructuras sociales y políticas es arbitraria. Hay una praxis lúdica, etc. Desconocerlas, sería desconocer el carácter estructural de la historia y la pluralidad de fuerzas que operan sobre ella. Que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad, no es prueba de que la hayan de tener siempre, ni menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales.¹⁴²

Como se destaca, el jesuita entiende por praxis una situación o exigencia que pertenece al hombre como individuo y que por lo tanto no puede ser alienado. Es aquí donde se distingue de las visiones dogmáticas de las izquierdas que buscan manipular la realidad histórica del individuo. Y si bien toma de la filosofía marxista, no puede ser identificado

¹⁴¹ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 411-412.

¹⁴² IBÍD., 472.

con la izquierda de la que se le acusa. Es sencillamente zubiriano. En su propuesta es el hombre el que se hace cargo de la realidad:

La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental. La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica.¹⁴³

Y en la filosofía de la realidad histórica la intervención activa en lo concreto no está fuera del proceso de reflexión teórico, la praxis así entendida es parte del quehacer filosófico; en este sentido plantea:

Efectivamente, la teoría no se opone a la praxis. Desde luego, no era así en Aristóteles, donde la oposición era entre praxis y poiesis y no entre praxis y teoría. El sentido aristotélico de la praxis como inmanencia podría ser recuperado si entendemos la realidad social e histórica como un todo, porque entonces la inmanencia de la praxis socio-histórica se mantendría, y cobraría el pleno sentido de autorrealización. Por eso, no me parece adecuado hablar de praxis teóricas, de praxis científicas, etc. La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto, tal como antes lo entendimos. Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado que van desde la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace; reflexión que puede tomar distintas formas, desde las pre-científicas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias.¹⁴⁴

Por ello la praxis en la filosofía de la realidad histórica está íntimamente ligada al debate teórico y a la concepción filosófica. Es entonces que se debe considerar a ésta como parte íntimamente integrante de la filosofía de la realidad histórica. Por lo que tiene un papel filosófico de liberación. Para el filósofo vasco ésta es parte del quehacer filosófico por ser la forma a través de la cual el ser humano se apropia de nuevas formas de realidad; la praxis es toda acción que conduce a un incremento de realidad. Y la praxis de la liberación es aquella que mayormente conduce a más y mejor realidad. Por ello

¹⁴³ IDEM.

¹⁴⁴ Ignacio ELLACURÍA, «Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)», en EP I, 111.

esta última es, como la idea de conversión de Platón, parte fundamental de la filosofía, parte actuante de la filosofía de la realidad histórica; la más importante de hecho. Para este filósofo, una vez más como resultado de la propuesta filosófica de su maestro, la liberación es parte de la naturaleza y por ende de la realidad histórica; y señala:

una “liberación” de nuevas estructuras y comportamientos: es una liberación “de” lo que tenía que hacer la especie inferior para seguir viviendo, dada su nueva condición transformada, pero es una liberación “para” –no en sentido finalístico, sino en sentido puramente resultativo- que quede estabilizada la nota (estructura o comportamiento) en cuestión.¹⁴⁵

Y la liberación se da como parte de la realidad histórica, como parte fundamental del proceso de expansión de la realidad, de la creación de más realidad, en sentido ellacuriano, que corresponde al ser humano. Es tarea immanente al ser humano la contribución a la creación y transformación de la realidad histórica; más bien de la actividad procesual y dinámica de la realidad histórica: «El hombre social y la sociedad humana serán resultado de la historia y no puro regalo de la naturaleza, que exigirá el desgajamiento de la historia y que se mantendrá en ella como subtensión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es»¹⁴⁶. Y, en esta propuesta, la liberación como praxis histórica tiene como objetivo central la producción de más realidad, la contribución del ser humano a la realidad histórica. Pero no toda praxis histórica va hacia esos fines de liberación; hay praxis, particularmente la ligada al poder y la riqueza, que buscan mayormente y con engaños el sometimiento de los más, de los pobres y oprimidos, en este sentido se utiliza.

En primer lugar, la liberación está orientada en función del proceso y el proyecto de posibilitar que los hombres sean actores y autores de su propio proceso histórico. Se trata de crear condiciones en las que, por su carácter, se exija que los hombres den más de sí, liberen todas sus potencialidades. En segundo lugar, hay que insistir que la liberación es un proceso. Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un

¹⁴⁵ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 161.

¹⁴⁶ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 165

proceso de conversión y que en lo histórico es un proceso de transformación, cuando no de revolución.¹⁴⁷

Y concluye que la liberación, que la praxis de la liberación, es parte de la actividad procesual de la realidad histórica, si busca liberar al ser humano para que desarrolle sus capacidades y potencialidades. Y como la libertad de participar en la creación de más realidad, en el sentido descrito de realidad histórica, es una parte distintiva del ser humano frente a otros animales, la praxis de liberación es tal en la medida en que libere al propio ser humano de la opresión, inclusive social, que le impide ser parte actuante de la realidad histórica. Por lo tanto, como parte de la praxis de liberación, el ser humano debe de ir contra las estructuras de poder político, económico y social, históricamente determinadas, que limitan la actividad y la capacidad del ser humano para construir más y mejor realidad. Hay que actuar entonces en la realidad para acotar la dominación capitalista que restringe el desarrollo de las potencialidades de los más en favor del desarrollo de los menos. Y parte de su realidad más inmediata, del contexto latinoamericano y de los países subdesarrollados:

Sobre este Tercer Mundo las naciones dominantes proyectan sus estructuras de producción y sus estructuras de consumo, mediante la producción de plusvalía y su realización en el mercado, para lograr la apropiación del excedente económico. Es esta realización de la plusvalía en el mercado lo que cierra el proceso y manifiesta lo que es la llamada sociedad de consumo. Por lo que toca a la producción pone en juego factores capitales de la realización humana y por lo que toca al consumo duplica las condiciones de dominación [...] En su más cruda verdad, la sociedad de producción, están consumiendo al hombre y al mundo, lo están deshaciendo.¹⁴⁸

Para la Filosofía de la Realidad Histórica la liberación, o la praxis de la liberación es entonces una actividad concreta y relacionada con la realidad histórica en que se desarrolla. Tiene una relación con la realidad, está contextualizada y referenciada a una

¹⁴⁷ Ignacio ELLACURÍA, «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, 98.

¹⁴⁸ Ignacio ELLACURÍA, «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo»: en *Concilium*, 125 (1977) 288; citado en Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría*. Tesis doctoral, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», San Salvador 2000, 221.

realidad actuante y a las praxis diversas que se dan en ese marco de referencia. No es pues solamente un objeto para la reflexión teórica filosófica, es una actividad que debe, por la propia realidad histórica del ser humano, ser actuante en su referente social.

La liberación de los pueblos así como su opresión antecedente las hacen las fuerzas sociales. Un individuo puede oprimir y reprimir a un individuo o a un grupo de ellos. Pero, cuando ya se trata de pueblos enteros, son fuerzas sociales las que realmente llevan los procesos de opresión y de liberación. Las fuerzas sociales que, en principio, más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables principales de la dominación y de la opresión.¹⁴⁹

La praxis de la liberación debe, por definición propia, actuar contra las estructuras de dominación y opresión, así como contra las fuerzas sociales que actúan a través de esas estructuras. Y en el caso concreto del ámbito vital que corresponde a Ellacuría, las estructuras sociales y políticas centroamericanas impiden que las mayorías puedan desarrollar sus capacidades y posibilidades y así contribuir al proceso de realidad histórica; a hacer más y mejor realidad; por lo cual la praxis de liberación debe de actuar en esta realidad concreta. Actualmente son las estructuras de la globalización y del capitalismo, vinculadas con el tener y con la dominación, las que constituyen la realidad histórica y contra las que hay que imponer liberación. Pero existe una característica adicional que tienen estas estructuras sociales de la globalización; se hacen pasar como realidades de libertad, cuando la acción liberadora es actuar contra este engaño.

Las mayorías oprimidas, los pobres y concretamente los centroamericanos oprimidos son entonces los sujetos y objetos de la liberación. Y el concepto de pobreza tiene que ver necesariamente con las condiciones económicas. En la pobreza el ser humano no puede satisfacer sus necesidades fundamentales. Pobres son todos aquellos sectores de la sociedad despojados económicamente de la posibilidad de satisfacer las condiciones que les permitan desarrollar sus capacidades. Al respecto apunta: «El sujeto de la liberación es idealmente el que es en sí mismo la víctima mayor de la dominación, el que realmente

¹⁴⁹ Ignacio ELLACURÍA, «Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)», en EP I, 114.

carga con la cruz de la historia». ¹⁵⁰ Entonces pobreza, para él, no es un concepto vinculado con el proletariado ni con las clases sociales; sí es una condición económica pero no restringida a conceptos de clase.

Pobreza es la incapacidad para desarrollar las capacidades y posibilidades; pobreza es la imposibilidad de contribuir a la ampliación de la realidad histórica. Este concepto de pobreza no coincide con otras consideraciones, y es notoriamente lejano al concepto marxista de opresión. También se opone al concepto de libertad, tan desgastado en la consideración burguesa de la globalización. Si la función del ser humano es la de hacer más y mejor realidad; entonces pobreza es una condición en donde las estructuras económicas, sociales y políticas generan opresión y no permiten esta realización. Y por lo tanto, en el contexto de la filosofía de la realidad histórica, la praxis de la liberación es un actuar contra esta opresión y es un imperativo filosófico del quehacer del ser humano.

3.2.La praxis de liberación: Ocho lecturas

En relación con la praxis de liberación, el debate intelectual que ha generado la propuesta filosófica ellacuriana ha sido intenso. Sin embargo, en el comentario crítico a los intelectuales que refieren el tema de la praxis de liberación y que presentan propuestas y debates en sus publicaciones es posible advertir la necesidad de ofrecer nuevas perspectivas a la reflexión filosófica ellacuriana. Entre los autores que con mayor profundidad han abordado este tema como parte constitutiva de la filosofía de la realidad histórica son: Antonio González, Héctor Samour; José Víctor Flores García; Jordi Corominas; José Mora Galiana; y Luís Alvarenga. Además, desde la perspectiva teológica es importante rescatar el pensamiento de José Sols Lucia y Jon Sobrino.

¹⁵⁰ IBÍD., 120-121.

3.2.1. Antonio González

Uno de los más cercanos colaboradores e interlocutor intelectual de Ellacuría es Antonio González; quien además de haber publicado el primer artículo relacionado con el filósofo vasco a un año de su muerte, es el encargado de prologar muchas de las obras inéditas del jesuita. En el prólogo del libro *Filosofía de la Realidad Histórica*, Antonio González da un recuento de aquellos capítulos del libro que fueron escritos a partir de los apuntes de clases del profesor de filosofía y rector de la UCA, de cuales fueron modificados por los encargados de editar la obra y de cuales fueron desarrollados, a partir del conocimiento que el mismo González y otros intelectuales que ayudaron a la edición, tenían de la propuesta filosófica ellacuriana. A partir de esta filosofía, Antonio González desarrolla su propuesta de praxología.

Para González, Ellacuría es un filósofo al más puro estilo socrático en el sentido de hacer de su vida una verdadera tarea filosófica; en dónde lo importante no es el sistema propuesto por el vasco, sino su capacidad de hacer de la reflexión intelectual un *modus vivendi* que lo lleva realmente a «hacerse cargo», teológicamente se diría a «cargar la cruz», de la realidad, de su realidad. Al respecto apunta este autor:

Y es que, estrictamente hablando, hay que comenzar diciendo que Ellacuría no construyó una filosofía, no elaboró un sistema filosófico tal como esto se entiende habitualmente en la historia de la filosofía. Y sin embargo se puede afirmar sin miedo a caer en el fácil panegírico que el carácter mismo de sus diversas tareas intelectuales fue filosófico, que Ellacuría fue un filósofo en un sentido pleno de la expresión, aunque tal vez no en el sentido usual.¹⁵¹

De hecho cita un estudio de Zubiri en que éste último señala que la originalidad de Sócrates está realmente en haber convertido a la filosofía misma en un estilo de vida humana auténtica; y al hacer un paralelismo concluye: «lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación

¹⁵¹ Antonio GONZÁLEZ, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA*, 505-506 (1990) 979-989.

en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación». ¹⁵² La tesis de González de que el filósofo vasco «vive» la praxis de liberación es importante para entender el desarrollo de su condición política; sin embargo no se puede necesariamente estar de acuerdo con este autor cuando señala que la producción ellacuriana no constituye una propuesta filosófica profunda, rigurosa y de largo aliento.

Antonio González comenta ya desde 1990 que la propuesta filosófica ellacuriana de la realidad histórica constituye realmente el inicio de una consideración de praxis de liberación. Desde el principio del debate, González señala la importancia de este concepto en el entorno de la filosofía del vasco nacionalizado salvadoreño, y destaca que la mayor relevancia de este pensador jesuita, lo más destacado, es la profunda convicción de que las reflexiones intelectuales deben de tener un impacto real en el diario acontecer de la vida; González es el primero en apuntar la importancia de la acción de transformación y la necesidad de abundar en su análisis. El vasco naturalizado salvadoreño es un filósofo instalado en su realidad histórica, concluye González, y a partir de ahí deriva la característica funcional de liberación que debe de tener toda actividad intelectual para el vasco: para que una filosofía sea de liberación, es necesario que tenga un impacto crítico y creador, orientador, para que la realidad histórica «de más de sí»; para enfrentar tantas ideologizaciones, filosóficas y no filosóficas, que inciden en la dominación de las mayorías populares. Ésta es la praxis de liberación que propone y ejecuta Ignacio Ellacuría, señala este autor. Desde esta argumentación de González se puede entender por una posible filosofía de la liberación una reflexión crítica de la realidad y de la praxis histórica. Y en esta línea de argumentación se puede, coincidiendo con este filósofo, señalar que Ellacuría estaba proponiendo su aporte a la filosofía de la liberación latinoamericana.

González, como otros intelectuales, coincide en considerar la realidad histórica y no a la historia como el objeto de la filosofía del jesuita y argumenta que esta realidad histórica

¹⁵² IDEM.

es distante a la historia, contemplada por la filosofía clásica, sólo como un instante estático separado de los demás instantes, de las demás historias;

«El objeto de la filosofía» es justamente el título de uno de los trabajos filosóficos más importantes de Ignacio Ellacuría. En este artículo, después de analizar lo que Hegel, Marx y Zubiri han entendido como objeto de la filosofía, Ellacuría propone, a partir de ellos pero yendo más allá de sus planteamientos, que se considere la realidad histórica - no ya la historia-como el objeto adecuado de la filosofía.¹⁵³

En la realidad histórica se dan procesualmente todos los momentos que se actualizan y todas las posibilidades como opciones posibilitantes. En la realidad histórica, argumenta González, están subtendidas dinámicamente todas las realidades, así como las máximas posibilidades de lo que puede hacer más y mejor realidad. Desde esta argumentación de González se puede entender por una posible filosofía de la liberación como una reflexión crítica de la realidad y de la intervención activa en la historia. Y en esta línea de argumentación se puede, coincidiendo con este filósofo, señalar que Ellacuría estaba proponiendo su aporte a la filosofía de la liberación latinoamericana. Con respecto a la reflexión sobre la praxis en el marco de la realidad histórica, Antonio González dice:

Desde esta perspectiva se entiende bien el título y el contenido del libro, *Filosofía de la Realidad Histórica* en cuanto análisis de la presencia en la historia de las demás formas de realidad y de los demás dinamismos. Desde aquí vislumbramos también lo que Ellacuría entendió por una posible filosofía de la liberación: ésta consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad.¹⁵⁴

González señala acertadamente que el análisis de las distintas estructuras y dinamismos que componen la realidad histórica se refiere a las estructuras transcendentales de toda posible actividad liberadora. Y así discute sobre la idea de que la realidad histórica integralmente considerada tiene un carácter práxico. Así considerada, la conclusión de González tiene una implicación profunda que facilita el entendimiento de la propuesta ellacuriana completa. Sin embargo, González entiende por praxis un tipo de actividad

¹⁵³ IBÍD., 984.

¹⁵⁴ IBÍD., 985.

humana contrapuesta a otras como la teoría o, como quería Aristóteles, la poiesis; en este tema se puede argumentar contra la conclusión de este filósofo y considerar que la teoría, la reflexión no solamente son praxis históricas sino que son de liberación por su contenido crítico de ideologizaciones. Además, al análisis de González le hace falta considerar a la praxis de liberación como el componente que vincula a la filosofía con su realidad. Y también es insuficiente su tratamiento del contenido social de esta filosofía y la acción ética y política de la praxis de liberación.

Finalmente, se puede señalar que González discute, en el prólogo de la obra del vasco *Filosofía de la Realidad Histórica*, la relación e influencia de la praxis social marxista en la propuesta filosófica ellacuriana. Este es un tema que puede ser mayormente investigado.

3.2.2. Héctor Samour

Héctor Samour es uno de los más sólidos y profundos pensadores de la propuesta filosófica ellacuriana y del tema particular de la acción de liberación. Entre los muchos trabajos relacionados con la obra del jesuita, destaca su tesis doctoral, que posteriormente es publicada en España. Desde los primeros escritos, Samour trata de sistematizar el pensamiento ellacuriano, de explicar su coherencia y profundidad y argumenta en tres líneas: primero en la forma como deriva Ellacuría su propuesta filosófica; segundo en lo que constituye en sí mismo el proyecto filosófico del mismo; y tercero en las aportaciones a la filosofía de la liberación.

Samour, discute que el jesuita vasco busca una propuesta filosófica que fundamente la totalidad de la realidad, pero desde una perspectiva dinámica que se apoya en la historicidad; y apunta que éste encuentra la base de su propuesta filosófica en la reflexión de Zubiri; y destaca la fundamentación filosófica de la apertura humana a la trascendencia en las ideas de este último. Ellacuría desarrolla una filosofía de la realidad,

un realismo materialista abierto que posteriormente derivará en la filosofía de la realidad histórica, que se fundamenta en la idea de la «inteligencia sentiente»; al respecto apunta: «Realismo materialista abierto es el término que Ellacuría utiliza para caracterizar la especificidad del pensamiento de Zubiri y el que mejor sintetiza su interpretación de la filosofía zubiriana».¹⁵⁵ Aquí se debe destacar que en el contexto ellacuriano se entiende el realismo materialista abierto como un referente sociológico al que de hecho llega por su permanente estar en la realidad. En el trabajo de Samour, se desarrolla el tema de la filosofía de la realidad histórica, como contraposición a la especulación sobre el ente que, desde los griegos, ha dominado el pensamiento occidental.

En esta cuestión Ellacuría seguía algo que había aprendido muy bien de Zubiri: que la filosofía debe ser hoy lo que ha sido siempre, sólo que a la altura de los tiempos. «Algo que poco o nada tenga que ver con lo que hicieron Platón y Aristóteles, incluso lo que hicieron los sofistas, pero, sobre todo, con lo que hicieron Descartes, Spinoza, Hobbs, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, etcétera, no es filosofía. Con lo que hicieron y con el modo como lo hicieron, aun reconociendo que hoy habrían hecho otras cosas y de otro modo como lo hicieron tal como les posibilitaba la edad del tiempo en que vivimos.»¹⁵⁶

Samour argumenta que Ellacuría presenta una filosofía desde la realidad, no desde el ser, o más bien desde el ser establecido en una realidad que le es parte. Y añade que esto es muy importante, que la realidad, no es una realidad estática, acrítica. Que el ser no está instalado en una realidad sin mayor capacidad de actuación, sino que está instalado dinámicamente en ella y que, en este dinamismo histórico tiene una posibilidad de actuar concretamente, que así entendida también forma parte de la misma realidad histórica y que por lo tanto esta acción es sujeto de la metafísica. Para el maestro y su más avanzado discípulo, dice Samour, no hay un puente entre sujeto y objeto; sino una integración del sujeto y el objeto en la realidad, mediante la inteligencia sentiente (realismo materialista abierto); para los griegos la racionalidad filosófica se centra en la

¹⁵⁵ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003, 29.

¹⁵⁶ Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO – R. ALVARADO (eds), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 91-92.

cosa misma, en el ser, en el ente, en la idea; mientras que para la racionalidad cristiana el centro es el sujeto, y en última instancia el sujeto absoluto que es Dios.

En ambos filósofos, continúa argumentando Samour, la racionalidad deja de ser el elemento principal; la inteligencia y la realidad co-actúan, en la actividad sentiente; en donde el sentir y el inteligir humano se entretajan:

En la visión zubiriana, el sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen, sino que se constituyen en su intrínseca y formal unidad en un solo y único acto de aprehensión de realidad. No se trata de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versarán sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática. Para Zubiri, la aprehensión de realidad arranca con el proceso sentiente del animal humano, pero aquí no hay distinción o dualidad entre sensibilidad y aprehensión de realidad o intelección.¹⁵⁷

La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectual; y por ello el ser humano está instalado en la realidad; y al actuar en ella se actualiza la misma realidad; esto es, la praxis actualiza la realidad. Aquí Samour no profundiza en el hecho de que esta actividad actualiza la realidad histórica en diferentes niveles; y entonces hay diferentes grados de actualización y que la que más actualiza es la praxis de liberación. También, hay que discutir y reflexionar en el hecho de que así entendida, ésta tiene nivel metafísico; porque no está desvinculada de la realidad histórica que es, en última instancia el objeto de la filosofía ellacuriana.

Para Ellacuría la realidad es lo más importante, porque todo, incluyendo al ser, la existencia y la misma acción, surgen en la realidad, desde la realidad, actúan dentro de la realidad y tienen condición en la realidad. Y dentro de la realidad, el hombre se abre a lo trascendente, que es aquello que la realidad puede ser; el hombre siente intelectivamente lo que la realidad es y lo que puede ser, lo que se denomina trascendente. Y la actuación de liberación es entonces no sólo la realización del hombre en la realidad, sino la tendencia a hacer de esta realidad lo que puede ser conforme a sus «posibilidades

¹⁵⁷ Héctor SAMOUR, «Filosofía y liberación»: en *Revista ECA* 637-638 (2001) 432.

posibilitantes», a lo trascendente como posibilidad de lo real. Y este actuar del hombre en la realidad para que se vaya realizando lo trascendente, depende de la libertad que tenga para ejecutar su actividad transformadora.

En este sentido, es pertinente el desarrollo de la idea, no argumentada por Samour, de que esta apertura a lo trascendente no pone al hombre en lo trascendente, sino frente a lo trascendente desde la realidad. Y lo que quiere desarrollar este trabajo, es la idea ellacuriana de que el hombre desde la realidad está frente a lo trascendente y que tiende a que este trascendente se desarrolle a partir de la praxis de liberación.

Samour no trata con profundidad la idea de actividad transformadora de la realidad que le es inherente al hombre, actividad transformadora de liberación; que lo hace ser actuante en su realidad. A partir de esta concepción de la realidad, Samour presenta la idea de la realidad histórica, base de la propuesta filosófica ellacuriana. Y ésta no es la actualidad de la historia, sino la realidad histórica como una actualización dinámica de la realidad;

la realidad histórica entendida en toda su unidad y complejidad es la máxima manifestación de la realidad y en ella tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad.¹⁵⁸

Realidad histórica es un todo actualizado y por ello su diferencia con la idea de historia. La realidad histórica es el objeto de la filosofía y ésta entendida como la totalidad de la realidad tal y como se presenta, unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia. En este sentido discute que la realidad histórica para el filósofo vasco es dinámica y se va actualizando; se van haciendo realidad sus posibilidades. Esto es lo trascendente, como posibilidad de la realidad histórica, que se va haciendo real dinámicamente. Y si la realidad histórica misma es

¹⁵⁸ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003, 272.

dinámica, entonces la realidad actual es la más reciente actualidad de la apertura dinámica de la realidad, como dice Samour.

Así, en la realidad histórica tienen cabida el resto de las realidades que al actualizarse la han generado, como momentos estructurales suyos. Esto es, la realidad histórica actual, es la actualización procesual de las realidades que la precedieron. Samour discute que la realidad histórica está hecha y realizada por una actuación; que no responde a una razón lógica como en Hegel, sino que es una actualidad abierta cuyo fin último y fines intermedios no están prefijados teleológicamente, sino que parten de la acción del hombre, más en relación con la propuesta de Marx; y señala: «Del análisis precedente podemos concluir que Ellacuría ve su concepción de la realidad histórica más en la línea de lo realizado por Marx que en lo hecho por Hegel, a pesar de que le reconoce a éste su enorme contribución a la construcción del horizonte de la historicidad».¹⁵⁹

Para Samour, en la filosofía ellacuriana la historia no se entiende a partir de su fin último o teleológico; sino que ésta se produce por el dinamismo que realiza posibilidades. Aquí cabe considerar, profundizando en la propuesta de investigación doctoral, que entonces la realidad histórica no tiene de suyo un fin último y por lo tanto no hay destino manifiesto, por lo cual la historia misma se va dando su destino en cada momento, por medio de la actuación de los hombres. La realidad histórica, concluye Samour, se realiza dinámicamente por la praxis, se crea a partir de la actividad humana sobre la base de las posibilidades vigentes en cada momento procesual:

Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia, la realidad histórica no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico [...] La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender.¹⁶⁰

¹⁵⁹ IBÍD. 166.

¹⁶⁰ Héctor SAMOUR, «Filosofía y liberación»: en *Revista ECA* 637-638 (2001) 436.

Ahora bien, la acción humana que produce la realidad histórica no es una, ni única; hay diferentes actuaciones que generan diferentes actualizaciones, de acuerdo a sus diversas posibilidades. En este sentido cabe la posibilidad de que no toda acción sea liberadora, y liberadora en el sentido de hacer “más y mejor” realidad histórica como ampliación de posibilidades frente a lo trascendente. Toda actividad humana, en la filosofía ellacuriana, está inscrita en, desde y para su momento procesual y por lo tanto contribuye a la realidad histórica subsiguiente. La praxis en este sentido no es liberadora en sí misma; hay formas más liberadoras, otras menos y otras no. Ésta depende de su momento de realidad histórica y por ello también, en caso de ser de liberación. Praxis de liberación, entendida como la creación de más y mejor realidad, no es entonces un concepto único que se aplique a todo momento. Para Ellacuría ésta depende de la realidad histórica que le corresponde, pero lo que sí es universal es la propuesta filosófica de que la praxis de liberación es un contenido de la realidad histórica, cualquiera que esta realidad histórica sea y por lo tanto objeto de la filosofía. La praxis no sólo es resultante de un proceso de debate filosófico, es en sí misma objeto metafísico.

Samour discute el momento o la realidad histórica y analiza desde esa vía concreta el contenido de la filosofía de la liberación ellacuriana. Sin embargo, se puede reflexionar sobre el concepto mismo de praxis de liberación y no solamente sobre una praxis particular. En el trabajo de Samour no se discute con amplitud la condición ellacuriana de praxis y las diferencias que presentan las distintas actuaciones de que es capaz el ser humano. Y si hay muchas y diversas acciones, para el filósofo vasco la de mayor trascendencia por su capacidad de hacer que la realidad dinámicamente de “más de sí”, por su incidencia en el devenir de lo trascendente, es la de liberación.

Samour argumenta también que la filosofía en Ignacio Ellacuría contribuye a la liberación como apertura de la realidad, es decir, que la filosofía tiene una función liberadora; de lo que se trata es que la filosofía contribuya a la realización de lo que puede ser la realidad;

la filosofía debe comprometerse éticamente no sólo a no contribuir activa o pasivamente a cualquier praxis de dominación, sino que positivamente debe plantearse el compromiso histórico de hacer lo más posible en favor de la liberación del pueblo latinoamericano y en esa tarea de otras formas históricas de humanidad, todo ello desde la especificidad filosófica elaborada rigurosa y creativamente.¹⁶¹

De manera particular la filosofía, entre otras disciplinas, necesariamente debe contribuir al fomento y provocación de una conciencia colectiva transformadora que redunde en la posibilitación de una civilización de la pobreza o civilización del trabajo. Para el vasco, dice Samour, la evaluación de la originalidad y efectividad liberadora de una filosofía latinoamericana debe partir del compromiso con una acción histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Se trata de hacer filosofía en relación con una praxis liberadora, pero con todo el rigor intelectual que exige el quehacer filosófico.

Para Ellacuría la reflexión filosófica es un momento teórico de la actividad en la realidad, no antecedente, sino constitutivo de la propia condición histórica, que está situada en esta misma realidad.

Finalmente es importante destacar la falta de sentido político en el análisis de Samour. Ellacuría evidentemente propone una praxis de liberación que al propiciar más y mejor realidad histórica para la comunidad humana, tiene un componente social y político que es fundamental para entender su reflexión; sin embargo Samour no aborda este importante tema.

¹⁶¹ Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO - R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 119-120.

3.2.3. José Víctor Flores García

José Víctor Flores García analiza el pensamiento ellacuriano desde su tesis de licenciatura y a tan sólo 4 años de la muerte del jesuita. Es una aportación importante que se hace desde México y no, como en otros casos, en el círculo de influencia más próximo a la Universidad Centroamericana. Su trabajo de tesis, desarrollado en la Universidad Nacional Autónoma de México, fue publicado posteriormente por la editorial de la Universidad Iberoamericana y Miguel Ángel Porrúa.

Víctor Flores discute que la realidad histórica, tiene un carácter práxico que lleva, junto con otros criterios, a la verdad de la realidad. Y continúa argumentando que la realidad y la verdad tienen que irse haciendo en la complejidad colectiva y sucesiva de la humanidad. Así entendida, la realidad histórica es el objeto de la filosofía de Ellacuría; pero dice Flores que el esclarecimiento de este objeto de la filosofía ellacuriana no es una condición a priori en el proceso reflexivo del vasco, sino un resultante de un largo proceso de análisis y debate. Víctor Flores argumenta que Ignacio no parte del concepto de realidad histórica para construir su propuesta filosófica; sino que después de un intenso proceso de intelección, el vasco llega a la realidad histórica como el objeto de su filosofía. En esto comparte con los clásicos que señalan que es el mismo saber filosófico el que ante todo busca su objeto:

el esclarecimiento del objeto de la filosofía -que como resultado de la larga labor filosófica de Ellacuría conduce a la grave afirmación de que ese objeto es la «realidad histórica»- no puede ser el inicio de la filosofía, sino que tan sólo puede sostenerse al final de una larga y penosa reflexión.¹⁶²

Por realidad histórica, dice Víctor Flores, se entiende la realidad intramundana como una totalidad dinámica estructural; en dónde se da un «más» de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente y así se proyecta a la realidad superior en un todo estructurado; al respecto señala:

¹⁶² Víctor FLORES GARCÍA, *El lugar que da verdad: la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Editorial Universidad Iberoamericana, Miguel Ángel Porrúa, México 1996, 180.

Ya hemos sostenido en las tesis anteriores que la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. Esa única totalidad es el objeto de la filosofía. Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, el más de realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real, del proceso de realidad, sino que al contrario, se da un más dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior.¹⁶³

Para Víctor Flores la realidad histórica es el «súmmum» de realidad o de realidades; incluyendo la realidad de la persona, o más bien considerando a la persona como sumum de realidades interconectadas; y esta realidad histórica es el objeto de la filosofía ellacuriana porque: «la filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativa y que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad».¹⁶⁴ Ahora bien, en el objeto de la filosofía, argumenta Flores, en la realidad histórica se da no solamente la más alta forma de realidad, sino también las máximas posibilidades de lo que se puede realizar como posibilidad posibilitante; esto es, que en la realidad histórica se da lo que Samour llama lo trascendente.

A partir de la consideración anterior de lo que es la realidad histórica como la suma de realidades y posibilidades, una posible filosofía de la liberación es aquella que ante todo reflexiona sobre la acción, más específicamente la acción histórica que es por medio de la cual se actualizan las máximas posibilidades de lo real; y concluye que la filosofía de la liberación que tiene como objeto la realidad histórica es una filosofía sobre la praxis progresiva de liberación integral de la humanidad.

En conclusión, Flores entiende que para Ellacuría la realidad histórica integralmente considerada tiene un carácter dinámico; por lo tanto, por praxis histórica se entiende la totalidad del proceso social en tanto que transforma la realidad. Es entonces esta acción

¹⁶³ IBÍD., 181.

¹⁶⁴ IBÍD., 183.

parte de la realidad histórica y por ello adquiere carácter de objeto de la filosofía ellacuriana:

A partir de aquí una posible filosofía de la liberación consistiría ante todo en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad.¹⁶⁵

A partir de esta derivación de la actividad histórica como proceso social que transforma la realidad, Víctor Flores argumenta sobre la praxis de liberación y la considera como una de corrección ética que además es creativa; y argumenta también que es justamente el trabajo de reflexión filosófica el que debe aportar el elemento crítico a esa praxis de liberación para orientarla; así, la filosofía adquiere un papel liberador; se hace filosofía de la liberación.

La filosofía y la praxis de liberación son, en un principio independientes; pero la filosofía para adquirir carácter de liberación debe de orientar con su reflexión crítica la acción y adquirir así un sentido más pleno. La filosofía de la liberación, argumenta Víctor Flores, es la actuación de liberación en su papel de corrección ética y de creatividad, orientada por la reflexión filosófica rigurosa y formal. Y así esta filosofía de la liberación tiene el objeto de hacer crítica liberadora de las ideologizaciones que encubren la realidad y la verdad, tanto del hombre como de la realidad histórica frente a lo trascendente.

Para Flores, la filosofía de la liberación del rector de la Universidad Centroamericana contiene ambos componentes: el de filosofía y el de liberación, interactuando. El de filosofía por la condición de crítica a la realidad histórica que aporta el proceso de reflexión, para orientar la acción; y el de liberación por la praxis que es esencialmente de corrección ética y de creatividad, y que da carácter liberador al proceso filosófico. De

¹⁶⁵ IBÍD., 185.

hecho señala puntualmente que la acción crítica de la filosofía sin la praxis, no puede aspirar a ser una de liberación:

el error de los filósofos ha sido su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir solos a la liberación al grado que según algunos de ellos podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora y que la filosofía podría de hecho liberarse sin entroncarse con una praxis social liberadora.¹⁶⁶

La praxis de liberación orientada por la reflexión filosófica, concluye Flores, debe de considerar la realidad histórica en que está instalada; tiene la necesidad de crear, de dar respuesta éticamente positiva a la realidad en que se desarrolla; por ello, Ellacuría busca que la filosofía aporte al proceso de liberación no sólo una crítica puramente especulativa, sino que incida en su realidad orientando la actividad liberadora; para que se haga más y mejor realidad histórica:

La praxis liberadora es principio no sólo de corrección ética (crítica), sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica, distancia crítica que es un momento corrector que debe alternarse con un momento fecundador de la presencia. Empero, el aporte de la filosofía a la liberación no se reduce a lo que pueda hacer como crítica liberadora de las ideologizaciones que encubren la realidad, tanto del hombre como del mundo en el que viven y del mundo al que se abre.¹⁶⁷

Y en el caso particular del entorno de El Salvador de la segunda mitad del siglo XX, la realidad histórica latinoamericana necesita que los hombres que la constituyen interroguen críticamente su circunstancia particular para descubrir lo falso que la deforma, para desideologizarla. La filosofía de la liberación y en particular la praxis de la liberación, para el referente de realidad histórica centroamericana en el que se desarrolla el pensamiento ellacuriano, deben dar respuesta a las limitaciones de las mayorías populares que viven estructuralmente en condiciones de opresión y de represión:

¹⁶⁶ IBÍD., 187.

¹⁶⁷ IBÍD., 188.

las mayorías populares del continente latinoamericano –no sólo ellas, sino la mayoría de la humanidad- viven estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión, opresión y represión a las cuales han contribuido directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos presentaciones o manifestaciones ideológicas de esas filosofías y de aquellas realidades socioeconómicas y políticas que son su suelo nutricional y su interés principal; naturalmente, esa opresión-represión no es ideológica, sino que es fundamentalmente real, pero tiene como uno de sus elementos justificadores e incluso activamente operantes diversos elementos ideológicos¹⁶⁸.

Se puede argumentar que aquí y ahora, en la realidad histórica actual, aunque la forma de opresión y represión no sea igual que en las décadas de los mil novecientos setentas y ochentas, la filosofía debe de seguir orientando el quehacer de la praxis de liberación para generar más y mejor realidad. La de liberación es entonces una praxis histórica que debe transformar la realidad para hacerla mayor y mejor; que parte de una actividad crítica de todo aquello que oprime y reprime las posibilidades, que limita la libertad, de la humanidad y en particular de las mayorías populares y que impulsa que se expanda la realidad, que se haga mejor. Argumenta entonces Víctor Flores, que Ellacuría plantea además del riguroso desarrollo de su filosofía de la realidad histórica como filosofía de la liberación en el sentido que arriba se describe; un desafío para hacer una filosofía latinoamericana, que sea un aporte de alcance universal en el sentido teórico, pero que incida en el proceso de liberación de la realidad centroamericana, de las condiciones de opresión en que viven las mayorías populares. Víctor Flores comenta:

El interés de Ellacuría es precisar, por tanto, que función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora para, sin dejar de ser filosofía, más bien reconstruyéndose como tal, ser realmente eficaz a la hora de liberar no a unas pocas elites ilustradas, sino a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tienen que auto realizarse libremente.¹⁶⁹

Por las condiciones de realidad histórica que vive el filósofo jesuita vasco salvadoreño, la finalidad principal de su propuesta de filosofía de la liberación está vinculada con la liberación de las mayorías oprimidas centroamericanas con las que convive; sin embargo, también trata de desarrollar una filosofía latinoamericana pensada desde y para

¹⁶⁸ IBÍD., 190.

¹⁶⁹ IBÍD., 191.

la realidad concreta de su momento y lugar histórico. Su propuesta es de alcance universal y se debe reflexionar rigurosamente, desde la actualidad del mundo globalizado del siglo XXI, a partir de las consideraciones ellacurianas y del propio Víctor Flores.

3.2.4. Jordi Corominas

De acuerdo a Jordi Corominas, la propuesta de Ellacuría de hacer una metafísica de la realidad histórica, deriva en un materialismo abierto que contrasta con el pensamiento idealista moderno y posmoderno y con el materialismo histórico:

El materialismo abierto que es posible hilvanar como tesis metafísica sobre la realidad a partir de la filosofía zubiriana consistiría según Ellacuría en un nuevo realismo metafísico apto para desligarse tanto del idealismo de la filosofía moderna, como para reactualizar un realismo medieval o escolástico que se habría fosilizado en logificaciones intelectivas. En Xavier Zubiri no habría distinción entre filosofía primera y filosofías segundas, sino que la filosofía sin más debería tratar el todo de la realidad dinámicamente considerado. En este "todo" el dinamismo último sería la historia. Es por ello que Ignacio Ellacuría afirmará que el objeto de la filosofía y su punto de partida es justamente la realidad histórica, pues es en la realidad histórica donde se daría la manifestación englobante de toda otra realidad y de todo dinamismo.¹⁷⁰

Para este autor las rigurosas reflexiones ellacurianas relativas a la realidad histórica como objeto de su filosofía, esto es, en la metafísica de la realidad histórica, se implica que la propuesta ellacuriana es una de la praxis histórica y, más aún, que sea una filosofía con funciones eminentemente liberadoras en una dimensión integral y universal; al respecto apunta Corominas:

En «Función liberadora de la filosofía», Ignacio Ellacuría considera que la filosofía por su propia condición crítica, creativa y fundamentadora tendría siempre una función liberadora y desideologizadora. Este potencial liberador propio de la filosofía para ser realmente eficaz a la hora de transformar las estructuras sociales ha de contextualizarse y en América Latina eso significaría insertarse adecuadamente en una praxis liberadora. Podrá discutirse que el dinamismo de la historia vaya hacia la libertad y la

¹⁷⁰ Jordi COROMINAS, «Materia y praxis»: en *Revista ECA* 613-614 (1999) 1010.

personalización, podrá discutirse cualquier tesis filosófica, pero la necesidad de liberación de las culturas, los pueblos y las grandes mayorías de la humanidad se impondría como el hambre. De esta necesidad emergerían procesos de liberación, actividades, fuerzas sociales y grupos que tenderían a transformar la realidad histórico-natural produciendo un orden nuevo. Por más incipiente que fuera esta praxis, aunque sólo contuviera un momento de resistencia al orden opresor, sería adscribiéndose en ella como la filosofía podría desempeñar una función liberadora eficaz en América Latina.¹⁷¹

La filosofía ellacuriana es una, relativa, eminentemente al concepto de liberación, al ejercicio de la praxis de liberación debidamente referida a la realidad histórica. Al suscribir estas afirmaciones, se establece un punto de partida para desarrollar con amplitud y profundidad las investigaciones que se proponen, en el marco de esta investigación doctoral. Este autor señala con puntualidad el carácter y sentido de la propuesta ellacuriana. Además para Corominas, como para otros intelectuales interesados en la filosofía de la realidad histórica, las características o momentos principales de una filosofía de la praxis consisten en: un proceso riguroso y profundo de reflexión filosófica que cumpla funciones críticas y orientadoras; y una actividad liberadora que, orientada por el momento inicial de reflexión, proceda a transformar, a ampliar, la realidad histórica.

Con respecto al primer momento, al de reflexión filosófica en relación con la realidad, éste debe tener conciencia de que la pura tarea intelectual no produce más realidad histórica, sino que requiere de fuerzas sociales que las realicen, en esto Corominas enfatiza de manera importante; y estas fuerzas específicamente sociales son necesarias para llevar a la realidad los cambios que han sido generados por el proceso reflexivo. En relación con el segundo momento, se requiere que para ser de liberación esté orientado por el proceso de reflexión filosófica relativo a la realidad histórica que le corresponde; y aquí Corominas echa mano de la ética social, política e inclusive de la teología como parte de la praxis (teoría de la inteligencia, de la realidad, del hombre, de la sociedad y la historia, la ética y la filosofía de la religión):

¹⁷¹ IDEM.

En resumen, se trataría de participar en la praxis liberadora con intensidad teórica y distancia crítica. El filósofo debería estar presente y participar en las luchas, acciones y actividades tendentes a transformar la sociedad en una dirección humanizadora y sobretodo integradora de las mayorías populares, pero su compromiso no debería llevarle hasta engañarse sobre lo que es efectivamente liberador y lo que no lo es en estas actividades. Este equilibrio entre una existencia socrática proclive a la soledad, pero necesaria para que la filosofía conserve su mordiente crítico y el compromiso proclive a la politización de la filosofía y el filósofo, es al difícil equilibrio al que nos invita Ellacuría.¹⁷²

En relación con esta propuesta filosófica, Corominas observa que es cuestionable suponer que siempre la acción liberadora está asociada con las mayorías populares; si por praxis de liberación se debe entender una que es parte de la realidad histórica y que es la que genera más y mejor realidad para la sociedad completa, entonces la de liberación está mayormente vinculada con la expansión de la realidad que produce y no con el sector social que la realiza. Además, apunta este autor, no toda actuación que realizan las mayorías populares generan más y mejores realidades históricas; ni tampoco están excluidos otros grupos sociales o individuos de realizar acciones de liberación. En estas conclusiones Corominas abre un debate que debe de ser retomado y ampliado. Pero se debe señalar que este intelectual no profundiza en la consideración de que la praxis de liberación es de carácter ético y político. Es de carácter ético por el sentido de orientación que se debe a la reflexión filosófica y es de carácter político debido al contenido social de impacto comunitario que conlleva. No queda claro en el comentario y análisis de Corominas, qué se debe entender como praxis de liberación o qué praxis son realmente de liberación y cuáles no.

Corominas continua argumentando que en la reflexión filosófica de la realidad histórica se condiciona el hecho de que solamente las acciones de carácter social pueden ser de liberación, con lo que se excluye de la posibilidad de hacer praxis de liberación a los seres humanos en lo individual. En este sentido, se debe insistir en que esta actividad de liberación no está vinculada al grupo social o individuo que la realiza, sino más bien al resultado que ésta obtenga en términos de ampliar la realidad histórica. Ellacuría de

¹⁷² IBÍD., 1010-1011.

hecho sí considera el esfuerzo individual como praxis de liberación, inclusive en la propuesta del esfuerzo de orientación que debe de realizar el filósofo de la liberación al que no necesariamente lo asocia con las mayorías populares. Y señala que hay que hacer filosofía desde los marginados pero no necesariamente se excluyen a otros grupos ni a otros individuos. La filosofía ellacuriana define praxis de liberación a la que libera a todos los grupos sociales y les genera más y mejor realidad histórica, independientemente de quien o quienes la realicen. Al respecto Corominas señala:

Creo que el ejercicio filosófico, cuando es un auténtico esfuerzo en pos de la verdad, es sustantivamente liberador de todo tipo de prejuicios y mordazas, también de los que operan bajo la voluntad de liberación política, económica y social. Una filosofía liberadora, esto es, con pretensiones de transformación económica, política y social, y en general, el carácter interdisciplinario de la filosofía, sale potenciado cuando preserva su núcleo especializado y crítico que, por más tecnicismos que envuelva, no consiste en otra cosa que en el replanteamiento permanente de lo que en un momento determinado se llega a considerar como el objeto más propio del filosofar.¹⁷³

Las reflexiones de Jordi Corominas apuntan a nuevas líneas de investigación en torno a la praxis de liberación, que se retoman en esta investigación doctoral.

3.2.5. José Mora Galiana

Mora Galiana argumenta que la propuesta de la realidad histórica es de suyo dinámica; es realidad en devenir constante; y por lo tanto este dinamismo de la realidad hace que el ser humano y todo lo que constituye la realidad histórica vaya deviniendo en «mismedad». Para el caso del ser humano, este devenir es un dinamismo de personalización, de posibilidad y de actualización de su realidad individual, insertada en la naturaleza y en el más de la realidad histórica misma.

La acción histórica, según Mora Galiana, es la dinamicidad de todo lo que constituye la realidad, incluyendo el devenir del ser humano considerado en sociedad y dentro de la

¹⁷³ IBÍD., 1025.

naturaleza. Pero no todo hacer es praxis, solamente se considera como tal aquel devenir que genera un hacer más allá de lo natural; un hacer en donde hay una transformación de carácter social que constituye el más de realidad que el ser humano añade a la historia natural; considerando que éste actúa en y desde la naturaleza. La praxis histórica es la definitiva intromisión del hombre en el curso natural de la historia para generar más realidad histórica.

Nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que está ya constituido. Esta dinamicidad, que es devenir en respectividad, y devenir estructural, es el supuesto básico de la praxis, pero no todo hacer se entiende como praxis. Se entiende por praxis un hacer real de realidad que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este “más” es el novum, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella.¹⁷⁴

En este sentido se puede argumentar que la actuación individual del ser humano está inmersa en la realidad y por ello tiene carácter social y político sobre el devenir natural de la historia. Esta última reflexión sobre la politicidad y socialidad de la actividad de transformación, debe desarrollarse con mayor profundidad considerando lo señalado por Mora Galiana. Además, es importante destacar que en la reflexión de Mora Galiana con relación al tema de la praxis histórica como factor de transformación, no se hace referencia al hecho de que el contenido social que le da Ellacuría está muy relacionado con la idea marxista que acentúa de un modo especial lo social. Esta influencia del pensamiento social marxista en la reflexión ellacuriana es muy importante y debe investigarse y destacarse, como se hace en este trabajo doctoral.

Por otro lado, la reflexión de Mora Galiana es central en el sentido de discutir el hecho de que no cualquier tipo de hacer es constitutivo de praxis; para que así sea es necesario que el ser humano, individualmente o en sociedad, opte por una alternativa; no actúe solamente como respuesta automática a un estímulo, sino que ante la estimulidad, evalúe sus opciones intelectivamente y decida. Por ello, se puede argumentar que en la acción

¹⁷⁴ José MORA GALIANA, «Filosofía de la liberación aplicada». [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>; (accesado el 1 de julio del 2007).

práctica hay un proceso de estímulo, de evaluación de opciones, de decisión y de actuación; que discrimina al ser humano de otros componentes de la realidad. Además será de liberación si la opción que se decida es una tendiente a ampliar la realidad histórica; pero habrá otras que no sean de liberación, aunque sí sean históricas. Se puede argumentar que la actividad histórica es, por lo tanto, de transformación no sólo de la naturaleza misma sino del curso de la naturaleza en cuanto el ser humano, en contraposición con la naturaleza y otros elementos, tiene opciones y decide sobre alguna de ellas. Y es también de carácter social dado que la transformación que induce se realiza en la realidad comunitaria.

La realidad histórica en la reflexión ellacuriana, explica Mora Galiana, tiene un carácter práctico en donde está considerado lo que se está transformando por el dinamismo del devenir; la realidad misma se está realizando en sus posibilidades. La realidad histórica está en un constante hacerse. Y así, la praxis tiene un carácter de transformación personal y social. Así, pues,

En definitiva la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, en la que la verdad de la realidad no es sólo lo ya hecho sino lo que se está haciendo y lo que queda por hacer. Por eso, indicar que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.¹⁷⁵

En este sentido, la propuesta de Mora Galiana es importante por las implicaciones de carácter político que adquiere la praxis histórica; esto es, si ésta transforma la realidad histórica del ser humano y éste está en relación con la naturaleza y en comunidad, la más importante transformación es la que modifica las estructuras políticas y sociales de la humanidad considerada en su conjunto. De esta consideración se puede desprender un proceso de reflexión que estudie y analice la característica política del actuar humano. Pero la praxis histórica no necesariamente es de liberación. Será así sólo en la medida en que genere una mayor y mejor realidad histórica tanto en lo individual como en lo

¹⁷⁵ IDEM.

social. En relación con lo social, se entiende por praxis de liberación aquella transformación, como opción del ser humano, que tiene el objetivo político y social de generar más y mejor realidad histórica para la humanidad en su conjunto.

En relación con lo que señala Mora Galiana, si la praxis histórica es una de transformación, entonces es importante abundar en el análisis de la de liberación como la que será más determinante en el devenir histórico, siempre que considere la condición política de la comunidad humana. Esto es así, por el hecho de que una transformación social tendrá un mayor impacto en la generación de un más de realidad histórica. Entonces, con base en las propuestas y reflexiones de Mora Galiana, se debe señalar que la acción que solamente genera mejor realidad para unas cuantas minorías no se constituye como una praxis de liberación; y así se debe intentar revertir el orden político y social actual, el orden del occidental capitalista, que no favorece la creación de ese «más» de realidad histórica para la humanidad entera.

Mora Galiana discute la realidad histórica que le corresponde al propio filósofo vasco naturalizado salvadoreño, situado en el contexto centroamericano de la segunda mitad del siglo veinte; pero también discute la actualidad de la realidad histórica y cuestiona la aplicación de esta praxis de liberación, y de la filosofía de la realidad histórica ellacuriana como filosofía de liberación, en el contexto actual y en las circunstancias que se viven en el siglo veintiuno. Sin embargo, en su propuesta de aplicación práctica, parte del hecho de que en la actualidad la realidad social y política es débil en el sentido de no estar orientada a la expansión de la realidad histórica para toda la comunidad humana, y sólo favorece a una elite minoritaria que antepone sus intereses a los de las mayorías. Y concluye que se debe articular una sociedad civil que se haga sujeto de la realidad histórica, pero no abunda en la fundamentación de esta propuesta ni en el esquema de actuación sociopolítica a la que debe estar sujeto; así señala:

En realidad, el espejismo del desarrollo económico no ha sido capaz de resolver los problemas reales de la población, ha incrementado diferencias sociales y ha propiciado incluso la corrupción en los centros de poder. Pero ni el libre mercado ni los impulsos de

modernidad resuelven por sí mismos las contradicciones internas ni la propia dualización social que genera la producción económica y el desarrollo, dirigidos desde los centros de poder económico y político.¹⁷⁶

A partir de lo que reflexiona Mora Galiana sobre la filosofía de la realidad histórica, se debe estimular el debate en relación con el carácter político de la praxis de liberación y con la actualidad del debate sobre las propuestas ellacurianas y su aplicación en el contexto del mundo globalizado característico del inicio del siglo XXI.

3.2.6. Luís Alvarenga

Para Luís Alvarenga, el término de liberación y la propia definición de praxis de liberación adquieren una connotación novedosa en la filosofía de Ignacio Ellacuría. El contenido del término liberación adquiere dimensiones naturales, personales, sociales y políticas. Y la interpretación no se da en un sentido finalístico sino de una condición procesual que implica que las diferentes liberaciones van construyendo, dinámicamente, condiciones personales, sociales o políticas sucesivas; en un paralelo con el concepto de la realidad histórica que se va desarrollando por el quehacer histórico. Y en este desarrollo procesual, las condiciones de liberación sucesiva no van anulando las anteriores, sino que estas estructuras anteriores quedan “subtendidas” dinámicamente y por lo tanto permanecen como partes en la más actual realidad, al respecto señala: «La praxis histórica produce, como habíamos dicho antes, nuevas y mayores formas de realidad. En este sentido, la humanidad ha venido adquiriendo mayores poderes y capacidades a lo largo de la historia como producto de su praxis».¹⁷⁷

Pero no todo hacer es liberador, argumenta acertadamente Alvarenga; porque no cualquier actividad tiene como resultado una condición de más y mejor realidad histórica; esto es, no todas las praxis históricas devienen en una condición en que la

¹⁷⁶ IDEM.

¹⁷⁷ Luís ALVARENGA, «Fundamentos filosóficos de la crítica ellacuriana al movimiento revolucionario»: en *Revista Realidad*, 83 (2001) 735-762.

realidad «da más de sí»; y argumenta: «¿Hay que dar por descontado que la praxis histórica, con toda la adquisición de facultades y poderes que conlleva, camina hacia mayores grados de humanización? Ellacuría advertía que no toda praxis histórica va hacia esos fines».¹⁷⁸ Es innegable que no toda actividad libera, en el sentido de hacer que el ser humano realice todas sus capacidades; hay momentos procesuales en el devenir del ser humano en los que su actuar en la historia ha generado condiciones que limitan sus posibilidades, en lo social, en lo político y en lo personal. Siguiendo esta reflexión, se investigan y discuten más adelante con mayor amplitud, las condiciones que caracterizan a la praxis de liberación y sus diferencias con otras praxis históricas.

La praxis de liberación es entonces, en la interpretación de Alvarenga, una expansión dinámica de posibilidades que va generando nuevas realidades históricas que se vinculan procesualmente con todos los estados y actuaciones anteriores. Se puede discutir entonces que, es en este sentido en donde, después de una liberación de la naturaleza, se conforman las sociedades como nuevos momentos de la realidad histórica. La condición social del ser humano es pues un avance en el sentido de la liberación, que a su vez determina nuevas posibilidades, pero que también impone nuevas ataduras que requieren del ser humano nuevas acciones de liberación; liberación de condiciones de opresión y explotación que se dan en el contexto social. La praxis de liberación ellacuriana es, en la interpretación de este filósofo, aquella que posibilita un proceso de ensanchamiento de la realidad histórica, en su mayor posibilidad.

Esta mayor posibilidad está considerada como aquella realidad histórica que mayormente contribuye a que el ser humano, en lo personal y en lo social, desarrolle sus mayores posibilidades y capacidades; y que esta condición de liberación lo sitúe en una posición de hacerse cargo de su destino y de la propia realidad histórica. Este es el sentido de liberación ellacuriano, según Alvarenga, y todo aquello que propicia que el ser humano tienda a este hacerse cargo de su realidad es una praxis de liberación y apunta: «Por lo tanto, la liberación en el ámbito histórico implica liberar al ser humano

¹⁷⁸ IBÍD., 745.

de lo que mantiene oprimidas sus potencialidades y que, a su vez, le impide «ser actor y autor» de su propio destino».¹⁷⁹

Alvarenga concluye que en la reflexión filosófica del filósofo vasco la praxis de liberación es aquella que en cada momento procesual de la realidad histórica y como parte integrante de esa misma realidad histórica, tiende a liberar al ser humano de lo que lo limita en el desarrollo de sus potencialidades. Por ello, en cada momento de la realidad histórica, la actuación liberadora adquirirá formas diferenciadas. En este orden de la reflexión y el análisis de la filosofía de la realidad histórica y de la praxis de liberación, cabe la posibilidad, no debatida por este autor, de señalar que la propuesta del vasco es de alcance general y universal; aunque en la condición particular en que vive en El Salvador y en general en Latinoamérica, demanda que la praxis de liberación adquiera una especificidad particular que no necesariamente es la misma que en otros momentos de la realidad histórica:

en el contexto mundial, pero más específicamente en el contexto latinoamericano, hay una serie de estructuras de poder político, económico y social, históricamente determinadas, que impiden que las mayorías populares sean protagonistas y creadores de su propia historia.¹⁸⁰

Es muy importante destacar que para Alvarenga la praxis de liberación no se da en una condición descontextualizada sino que, independientemente de que su conceptualización filosófica tenga fundamentos únicos y universales, adquiere formas específicas que responden a cada realidad histórica. Alvarenga discute las diferencias entre la praxis de liberación ellacuriana y el concepto de libertad burgués que aspira por la libertad individual y por ello genera opresión de los menos sobre las mayorías populares:

El concepto ellacuriano de liberación toma distancia también con las soluciones que los socialismos reales dieron al tema. En esos modelos de socialismo, el Estado, «o determinadas instancias colectivas son el sujeto propio de la libertad, porque sólo en sus

¹⁷⁹ IBÍD., 746-747.

¹⁸⁰ IDEM.

manos estaría el decidir sin ser sobre determinado por otras instancias superiores». Tampoco esto es liberación para Ellacuría.¹⁸¹

Entonces Ellacuría, señala este autor, considera liberación como una condición de la humanidad en comunidad, como una condición de integralidad. Y aunque más próxima al concepto del marxismo, la praxis de liberación también toma distancia de la construcción socialista, debido a que aquí hay un sometimiento dogmático de las mayorías a las instituciones del proletariado, al estado. Y en una aproximación más de carácter teológico discute que la condición de salvación y de esperanza cristianas está más cercana al sujeto de la liberación. La praxis de liberación, señala Alvarenga, tiene carácter personal y social, es un proceso integral que contempla al ser humano en su complejidad y en relación con su realidad histórica; por ello siempre será una construcción procesual dinámica y en constante devenir. El ser humano tiene que hacer más y mejor realidad histórica siempre, a través de una actuación liberadora que rompa sus limitaciones, sean éstas de cualquier carácter, para hacerse cargo de su destino:

Es esta una dimensión personal de la liberación que implica libertad de dependencias que la menoscaban: el consumismo y en fin, de todo aquello «que aparece como absoluto y que posibilita la idolatría» esto es de toda forma de alienación. En definitiva de lo que se trata es que la liberación es un proceso integral que busca la libertad, no para una minoría, no para un ente colectivo que subyugue a los individuos, sino «para todos».¹⁸²

3.2.7. José Sols Lucia

La obra de José Sols Lucia busca articular lo filosófico, lo político y lo social con lo teológico de la propuesta ellacuriana. El punto de vista de éste es evidentemente de una orientación profundamente teológica, pero aporta elementos que ayudan al entendimiento de la reflexión filosófica de Ignacio Ellacuría. En su trabajo se hace patente una condición paralela entre los conceptos filosóficos de la liberación y lo

¹⁸¹ IBÍD., 749.

¹⁸² IDEM.

resultantes en el campo teológico. A la condición de liberación filosófica le corresponde una de salvación teológica; y a la de praxis una de seguimiento. Entonces lo que en la reflexión filosófica es praxis de liberación, en la condición teológica es un proceso de salvación por el seguimiento cristológico. Inclusive, argumenta Sols Lucia una verdadera salvación cristiana no puede ser concebida sin una praxis de liberación de alcance sociopolítico que vea por todos los seres humanos, particularmente los más necesitados.

La praxis de liberación de la filosofía de la realidad histórica considera un componente socio-político que demanda atención inmediata por parte de las mayorías oprimidas, en virtud de la realidad centroamericana de la segunda mitad del siglo XX; pero no deja a un lado la liberación más integral que es condición del proceso de salvación cristiano. Sols Lucia argumenta que la teología de la liberación de Ellacuría está totalmente vinculada al concepto de praxis de liberación, «en sus raíces, en el tronco y en casi todas sus ramas»; y por ello su propuesta teológica de salvación pasa necesariamente por la liberación sociopolítica de las mayorías oprimidas.

La salvación desde la perspectiva cristiana no puede darse sin un referente social y político. La teología cristiana, más específicamente la reflexión bíblica, es clara en el sentido de proponer un seguimiento a Cristo que aspira a la salvación de manera integral para la humanidad entera. El llamado cristiano a la salvación incluye una praxis de liberación de alcance social y político. Ciertamente Ellacuría toma del discurso político de los movimientos de izquierda, particularmente de los latinoamericanos vinculados con el marxismo, las propuestas fundamentales e inclusive la terminología, de la «liberación» para introducirlas en el contexto teológico:

Ellacuría no dudaba en reconocer que «entre esos movimientos no puede desconocerse la importancia de los movimientos de inspiración marxista» aunque aclaraba enseguida que «reconocer este hecho no significa hacer depender la teología de la liberación y la liberación misma de esos movimientos. No todo origen se convierte en un principio, ni todo proceso es asumido sin más en la estructura». No obstante, la idea de liberación no

es en absoluto novedosa en el espíritu humano, ni es patrimonio –al menos exclusivo- de la izquierda radical.¹⁸³

Señala también que la idea de liberación no es novedosa, que ya está en el entorno cristiano original pero que la iglesia católica la ha marginado por siglos. El mensaje bíblico, dice Sols Lucia, es nuclearmente un mensaje de liberación personal y de comunidad humana; esto es, que indudablemente incorpora un componente sociopolítico, pero que también trasciende a la idea de salvación personal. Ellacuría, dice Sols Lucia, tiene claro que la salvación teológica tiene que pasar necesariamente por la liberación sociopolítica, por la liberación histórica; pero esta vertiente ha sido soslayada por la iglesia por siglos y rescatada por los movimientos marxistas, particularmente los latinoamericanos, de la segunda mitad del siglo XX. La liberación del ser humano, en el contexto filosófico ellacuriano, es integral y universal en el sentido de contribución a un más de realidad histórica.

Con respecto a la integralidad de la salvación teológica en el filósofo de la Universidad Centroamericana, Sols Lucia dice: «Si hay algo que llama la atención en la vida de Jesús, es que atiende a personas con todo tipo de carencias y que nunca les dice que no puede hacerlo debido a que «esa carencia particular» no forma parte de su misión salvadora».¹⁸⁴ Y con respecto a la universalidad, abunda argumentando que la liberación así entendida necesariamente tiene implicaciones para la comunidad humana en su totalidad y paralelamente la salvación es, aunque la iglesia ha perdido este sentido, un aspirar por todos los seres humanos al reino de Dios; y escribe: «Un segundo aporte de lo cristiano a la liberación humana consiste en no excluir a nadie de la liberación... Jesús de Nazaret no sólo no excluyó nada de lo humano cuando ofrecía su liberación, sino que tampoco excluyó a nadie, cosa nada evidente en aquellos tiempos».¹⁸⁵ Entonces se puede decir que una verdadera actividad liberadora es una de salvación y un seguimiento

¹⁸³ José SOLS LUCIA, «Lo cristiano de la liberación», en Jon SOBRINO - R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 162-163.

¹⁸⁴ *IBÍD.*, 169.

¹⁸⁵ *IBÍD.*, 171.

cristiano de salvación es una praxis de liberación; y que esta liberación-salvación es integral y universal.

A partir del trabajo de Sols Lucia es posible reflexionar que en un entorno de opresión, caracterizado por mayorías sometidas por minorías privilegiadas, no puede haber salvación cristiana sin impacto sociopolítico; ni tampoco puede haber liberación solamente sociopolítica sin una aspiración integral de salvación que aspire por toda la comunidad humana.

El vasco salvadoreño propone una praxis de liberación integral, aunque la condición centroamericana de opresión y marginación que le corresponde vivir, demande mayor atención en la inmediatez para la sociopolítica; sin embargo se puede argumentar que la propuesta no termina en este aspecto. Ellacuría atiende lo urgente, sin perder el horizonte de lo importante.

3.2.8. Jon Sobrino

Jon Sobrino, jesuita compañero de Ignacio Ellacuría en El Salvador, en su teología de la salvación, término paralelo al de liberación filosófica, recurre frecuentemente a la propuesta de la praxis de liberación de la filosofía de la realidad histórica. Con relación a la propuesta del filósofo vasco argumenta que su teología es un seguimiento de liberación, de salvación integral, al Jesús histórico que, en ocasiones, es muy distante de la asimilación que la cultura occidental cristiana ha hecho. Y señala: «Ellacuría habló mucho de Jesús –sobre todo del Jesús histórico- para argumentar teológicamente –y muchas veces polémicamente- a favor de la praxis de justicia y liberación».¹⁸⁶

¹⁸⁶ Jon Sobrino, «Prólogo. Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría», en Jon SOBRINO - R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 14.

Para Sobrino, el punto de partida es el estudio de la «civilización de la pobreza»; entendida ésta no como la intención de pauperizar a toda la humanidad, sino de hacer que la realidad histórica en que se desarrollan las grandes mayorías marginadas sirva de base para la reflexión filosófica, y en este caso también teológica, para poder revertir la historia de la ideologización y sometimiento de la civilización de la riqueza que domina al mundo globalizado del siglo XXI. En Sobrino, la idea de acción de liberación parte de la necesidad de revertir el curso actual de la lógica del mundo globalizado. Interpreta la propuesta ellacuriana como liberación, o en términos teológicos salvación, de los seres humanos en su conjunto; y señala que su necesidad aparece en diversos ámbitos de realidad: hay salvación personal y también salvación social; la que se asocia con la praxis de liberación ellacuriana es la salvación de carácter social que busca una mejor realidad histórica para todos los seres humanos.

Sobrino interpreta la propuesta ellacuriana de actuación libertadora como el camino a la salvación de la humanidad.

En las reflexiones teológicas de Jon Sobrino, salvación es la superación de aquellas carencias que limitan y atan al ser humano y no le permiten desarrollar sus potencialidades y capacidades; es el estado de cosas positivo a través del cual se logra el pleno desarrollo. Salvación para este jesuita es:

libertad, en contra de opresión; salvación es fraternidad entre los seres humanos, configurados como familia, lo que opone a comprenderlos, darvinistamente, como mera especie; salvación es aire puro, que pueda respirar el espíritu para moverse hacia lo que humaniza (...), en contra de lo que deshumaniza (...).¹⁸⁷

Es fácil advertir, a través de estas referencias, la influencia de la propuesta intelectual de la filosofía de la realidad histórica en la reflexión teológica de Sobrino.

¹⁸⁷ Jon SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Trotta, Madrid 2007, 20.

Pero Sobrino enfatiza la necesidad de hacer actual, real y concreto el proceso de liberación; para este jesuita, como para su compañero el rector, la salvación no es solamente un objeto de reflexión teológica que pueda desarrollarse desde el ámbito del debate abstracto y descontextualizado de la realidad. La salvación debe ser un quehacer permanente, un hecho real y concreto, debidamente situado en la realidad histórica. Y la salvación no es posible, argumenta, sin libertad, sin liberación entendida desde la reflexión ellacuriana de más y mejor realidad histórica para la humanidad. Y abunda en el sentido de que la globalización, en cuanto ideología equivocada, busca llevar a pensar que la realidad del mundo es sustancialmente homogénea y que, por lo tanto, no hay necesidad de revertir la historia. Esto es para este teólogo lo más grave del contexto actual, y por ello lo primero de lo que hay que liberar a la humanidad: de la ideologización errónea del mundo globalizado que trata de hacer creer al mismo ser humano que se vive en una condición de libertad, nada más alejado de la verdad.

Finalmente, en otro paralelismo teológico con la filosofía de la realidad histórica; la teología de la liberación de Jon Sobrino da la máxima importancia a determinar el lugar adecuado para hacer una intervención de liberación, salvación, que aspire por la humanidad entera, que lleve a conocer la verdad de las cosas; y ese lugar es el mundo de los pobres; y por ello afirma que *extra pauperes nulla salus*. Por ello, desde la civilización de los pobres hay que desarrollar la praxis de liberación, la salvación para todo el género humano.

3.3.Sentido, función y estructura de la praxis de liberación

Como se ha señalado, un elemento fundamental de la propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría es la «praxis», que se sitúa como la condición de realización del hombre en el contexto de la realidad histórica. Esto es, si el objeto de la filosofía es la realidad histórica, como se ha señalado; es la acción, como forma de hacer esta realidad histórica dinámicamente, la que permite al hombre actuar y transformar su realidad. La realidad

histórica es un “haciendo” a través de la intervención del hombre en sociedad, de una actividad que se puede denominar histórica. Para la filosofía de la realidad histórica, la idea de praxis se entiende como: «la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica» o como la «unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación».

La praxis así entendida, dinamiza la realidad, la hace un proceso permanente de transformación. En el contexto de la realidad histórica ésta tiene el sentido marxista expuesto en las tesis sobre Feuerbach, en particular lo señalado en la décima primera tesis: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»; para el filósofo vasco la realidad debe ser transformada por el hombre a través de su intervención dinámica en la realidad histórica.

Por su carácter transformador, la praxis histórica es el instrumento en dónde interactúan hombre, naturaleza e historia; y a través de la cual esta realidad va ampliándose, va haciéndose “más y mejor realidad”; ésta es el canal de liberación de la realidad. En este sentido, este actuar, como parte fundamental de la realidad histórica dinámica y transformante, se entiende en relación con la realidad misma. En este sentido Ellacuría la entiende, en el marco de la filosofía de la realidad histórica, como una actividad humana amplia e integral que incide en el contexto histórico, que incluye tanto la condición materialista de la acción, como la actividad teórica de reflexión y hasta la poiesis aristotélica. Esto es, la entiende como «la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica». Y ésta tiene un carácter transformador de la realidad, misma que a su vez, la determina.

En este sentido Ellacuría señala la “respectividad codeterminante”, en este caso entre realidad y praxis históricas. Para él, no hay distancia entre praxis y poiesis: «Sólo el hombre “realiza” formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este

ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis»¹⁸⁸. Así entendida, esta acción histórica es esencialmente aquella actividad transformadora, que como él mismo señala: «es un hacer real de realidad; un hacer, por otra parte, que va más allá del puro hacer natural, porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este “más” es el *novum*, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella».¹⁸⁹ En esta visión, se supera el simple materialismo y se considera a la realidad histórica toda no sólo como objeto de reflexión filosófica, sino como el lugar en donde la actividad humana adquiere condición filosófica. La filosofía así entendida es reflexión y acción, va más allá del materialismo histórico; como lo señala Marx en la primera tesis sobre Feuerbach:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en la esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.¹⁹⁰

De esta manera la praxis queda caracterizada con una conceptualización filosófica fundamental, porque es ésta la que dinamiza la realidad histórica y genera su propia realización. No hay realidad, en esta propuesta filosófica, sin praxis; es parte de la realidad histórica, y es el componente fundamental en cuanto la realidad es un devenir constante, es un «haciendo» y no un hecho histórico sólo considerado desde la reflexión. Ahora bien, frente a la realidad histórica, este «haciendo» puede tomar distintos rumbos. La actuación puede, en este sentido, ser de muy diversa índole. En este contexto, hay

¹⁸⁸ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 471.

¹⁸⁹ IDEM.

¹⁹⁰ K. MARX – F. ENGELS, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Grijalbo, México 1970, 12; también en: Karl MARX, «Tesis sobre Feuerbach», en: K. MARX – F. ENGELS, *La ideología alemana*. Grijalbo, Barcelona-México 1970, 668.

necesidad de preguntarse en cada momento cuál de estos quehaceres es el adecuado, cual corresponde a cada momento y de que forma se puede colaborar con éste. Esto requiere de una explicación racional y científica, tratando de superar las apariencias, prejuicios ideológicos o emotividades subjetivas.

En este orden de ideas, es necesario destacar que Ellacuría no parte del supuesto de que el desarrollo de la realidad histórica no obedece a una orientación apriorística vinculada ni con un espíritu como en la propuesta de Hegel, ni a una condición meramente material como en el materialismo, incluyendo el de Feuerbach. La realidad histórica se actualiza por medio de la praxis, pero la actualización no responde a una predeterminación, sino a la realización de una de muchas potencias que se hacen realidad por medio de ésta. Y la potencia que se actualiza es una de muchas que podrían actualizarse.

El ser humano es el que elige la praxis particular que corresponde a una condición histórica para actualizar la realidad; por ello se enfatiza la necesidad de examinar la praxis que debe responder mejor a cada momento y así llevar a la práctica aquella que genere un más de realidad, aquella que sea de liberación para que la realidad histórica resultante sea mejor para la propia realidad en su conjunto. Al respecto señala:

En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad que deviene, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: la mistificación de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y la mistificación de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental.¹⁹¹

La praxis de liberación es entonces responsabilidad del ser humano que, al hacer filosofía, reflexiona y actúa, no de manera determinista ante un destino que se aleja de su ámbito de decisión, sino que asume la responsabilidad del dinamismo de la realidad

¹⁹¹ Ignacio Ellacuría, FRH, 472.

histórica que se debe de actualizar buscando una liberación permanente que genere mejores realidades para todos. En este sentido esta actuación es aquella que más y mejor realidad genera; pero siempre destacando que es el hombre el que libremente asume la responsabilidad de la misma. Al respecto señala Héctor Samour:

En este sentido, la praxis es liberación creadora o creación liberadora de realidad. Pero, aunque esto se pueda sostener y justificar filosóficamente, -es decir, que el dinamismo de la historia es un dinamismo hacia la libertad y la personalización por un proceso de liberación-, no se puede negar que la historia actual presenta rupturas y contradicciones que han convertido la realidad histórica en una realidad alienante y opresora, marcada por situaciones de no-libertad y no-verdad.¹⁹²

Plantea su propuesta filosófica caracterizada por la actuación concreta; reflexiona desde la perspectiva teórica y hace acción de su filosofía en su realidad inmediata. La praxis de liberación es aquel poder creativo del ser humano en su devenir histórico que está estrechamente ligado con el grado de libertad que vaya alcanzando, como humanidad toda, en el referente de la realidad histórica. Y por libertad entiende la posibilidad que tiene el mismo ser humano «de estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades, que no emergen naturalmente de él, sino que debe crearlas muchas veces y debe apropiárselas siempre»¹⁹³. En este sentido, libertad es autodeterminación del ser humano, como parte esencial de la realidad histórica y no considerado solamente como individuo aislado de su realidad, de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer en razón de este querer ser: «Libertad es, por tanto, libertad “de” la naturaleza, pero “en” y “desde” la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad “para” ser lo que se quiere ser».¹⁹⁴ La libertad es entonces una potencia, una posibilidad que el ser humano tiene en la realidad que se fundamenta en su condición de ser abierto a su realidad. Y se actualiza esta libertad en lo que Ellacuría denomina un proceso de liberación. Las acciones libres son forma de liberación progresiva y resultados de un proceso de liberación. Al respecto señala:

¹⁹² Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO - R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 101.

¹⁹³ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 275.

¹⁹⁴ IDEM.

porque la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez no puede hacerse cargo de la situación sino manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso.¹⁹⁵

La liberación es inmanente a la realidad histórica dinámicamente considerada, ya que en el proceso de liberación la realidad se hace «más realidad», se expande: «las formas inferiores liberan formas superiores». Se trata de un verdadero proceso de liberación porque en cada etapa «aparece algo que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior no es sólo lo que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que le supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad».¹⁹⁶ En la culminación del proceso aparece la libertad, que posibilita el desarrollo de la historia o más bien de la realidad histórica, generando la aparición de nuevas formas de realidad a través de la progresiva liberación integral de la misma realidad histórica y por ello de la humanidad. La realidad histórica es entonces: «como el reino de la libertad en un proceso de liberación». Y aún cuando esta liberación no puede llevarse a cabo al margen de las necesidades y los condicionamientos que impone la propia realidad histórica en todo su sentido; si es posible señalar que radica en la liberación progresiva de realidad que se va produciendo a través de la actividad del ser humano.

En relación con la liberación, el filósofo vasco salvadoreño considera que en principio la liberación está orientada por el ser humano como coautor de la realidad histórica y busca generar condiciones en las que la humanidad libere cada vez de mejor manera sus potencialidades. También considera que la liberación es un proceso de transformación que impulsa al hombre a generar mejores condiciones de realidad histórica. Y destaca que, en esta idea de transformación, coincide con los marxistas en la posibilidad inclusive de la revolución: «Un proceso que en lo personal es, fundamentalmente, un proceso de conversión y que en lo histórico es un proceso de transformación, cuando no

¹⁹⁵ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 330.

¹⁹⁶ IDEM.

de revolución»¹⁹⁷. Si en lo personal la liberación es un proceso de conversión, en lo histórico es un proceso de transformación o de revolución.

Tanto la libertad personal como la libertad histórica “sólo son tales efectivamente cuando se “puede” ser y hacer lo que se quiere - se debe o es permitido - ser y hacer”. Por ello, ni en lo personal ni en lo histórico puede hablarse de libertad si no se dan condiciones de realidad, incluyendo condiciones materiales y objetivas, para esta libertad. La libertad sin condiciones reales que la hagan realmente posible puede ser un ideal, pero no una realidad, ya que sin las debidas y suficientes condiciones, no se puede ser ni hacer lo que se quiere. Además de lo anterior, el filósofo salvadoreño considera a la liberación como un fenómeno o proceso colectivo: «tanto por razón de su sujeto activo como de su sujeto pasivo»; que no niega la libertad individual, pero que se ocupa de la libertad de todos como parte de la realidad histórica que alcanza a todos en lo colectivo, al respecto apunta:

La condición de la libertad [...] no es la esclavitud de todos para que uno sea libre (despotismo oriental), ni la esclavitud de muchos para que unos pocos sean libres (democracia griega), sino la de que todos sean libres para que cada uno pueda serlo. Pero esta escala propuesta por Hegel no permite hablar de que el tercer estadio sea el verdadero, si no es en la medida de que se concrete esa libertad de todos como la liberación de las mayorías populares, que en su libertad colectiva liberan a la minoría de su libertad opresora, pero por ello mismo permanentemente amenazada.¹⁹⁸

Como se ha señalado con anterioridad, en la propuesta filosófica ellacuriana el objeto de la filosofía es la realidad en su mayor dar de sí, en su mayor dinamismo, que se da en la praxis histórica de liberación. De hecho es ésta, como esencia del dinamismo de la realidad histórica en su mayor dar de sí, lo que constituye el objeto de su propuesta filosófica. Ahora es importante considerar la propuesta de que es el pueblo el sujeto de esta reflexión filosófica. Todos los dinamismos y todas las realidades son parte del dinamismo de la praxis y así lo constituyen. Pero este dinamismo se estructura en torno a la realidad total, incluida la realidad social y por ello es parte de una sociedad en

¹⁹⁷ Ignacio ELLACURÍA, «En torno al concepto y a la idea de liberación», en ET I, 640.

¹⁹⁸ IBÍD., 680.

transformación, en devenir. La transformación de las sociedades se da en los ámbitos material, biológico, humano, social. En suma, la acción histórica se da relativa a un entorno material, social y humano, pero también histórico, se da en relación a una condición específica, a la condición de un pueblo. Y no se puede hablar de pueblo, ni de sus procesos históricos de transformación, sin su dimensión de materialidad. La estructuración material de la realidad se da cita en la configuración del pueblo. Y es que no hay historia sin materialidad.

La transformación histórica que libera, tiene que ver con una transformación humana interior, pero no se limita a ello; la transformación tiene que ver con la materialidad y así Ellacuría asume la idea de praxis marxista de actividad humana relativa a la transformación material y social de la realidad; y en esta transformación de la realidad, es el pueblo el sujeto de la praxis y por tanto de la filosofía de la realidad histórica.

En la praxis de transformación histórica se consideran elementos específicamente humanos: la intelección, el trabajo, la cultura, etc. El trabajo es la forma para producir los medios necesarios para la subsistencia. Al respecto dice Ellacuría:

Y en ese sentido estaría muy cerca de los dinamismos biológicos, pero la estructuración del trabajo en las sociedades avanzadas va más allá, al trabajador se le obliga a un trabajo suplementario productor de un valor que ya no se le entrega. Este excedente de valor que el obrero crea más allá del valor de su fuerza de trabajo es lo que Marx llama plusvalía.

Lo mismo ocurre con el lenguaje o con la cultura. Todos estos procesos sociales, profundamente vinculados a la condición intelectual del ser humano, transforman la realidad, la realidad histórica, e inician una serie de nuevos dinamismos que encuentran su verdadera expresión y desarrollo en la praxis de transformación.

La inteligencia humana reconvierte todos los dinamismos que se dan en el ser humano y actualiza en la realidad dimensiones que sin ella permanecen ocultas. La realidad se va realizando en la complejidad estructural que alcanza. Esta complejidad estructural tiene

su máximo exponente en la inteligencia fruto de la evolución de la especie humana: «El hombre es una esencia abierta, intelectivamente abierta, sentimentalmente abierta, prácticamente abierta: abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todo lo demás». Por ello tanto la vida de la persona, como todo lo que ella realice desde su inteligencia, se construye desde la libertad. Una libertad que está situada en una realidad material, social e histórica específica, y por lo tanto es relativa a esta realidad histórica; pero dentro de ella es una libertad efectiva.

Esto permite a la persona hacerse cargo de su vida y de la historia que va construyendo. La vida personal y la historia se sitúan en un nivel metafísico diverso, el de la apertura. La actividad humana no es cerrada, es abierta; se realiza y con ello actualiza su realidad histórica. El hombre, por su inteligencia, está abierto a la realidad; por lo que al irse realizando lo hace con respecto tanto a la realidad material y a la realidad de los demás; el hombre se realiza en sociedad. Al respecto el vasco naturalizado salvadoreño argumenta: «el hombre, por estar abierto a su propio carácter de realidad, se comporta respecto de él. En su virtud, no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. En cambio, el hombre, por estar abierto a su propio carácter de realidad, se comporta respecto de él. En su virtud, no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad. Y esto es en lo que consiste realizarse». La persona va construyendo desde su vida personal la realidad histórica, pero la va construyendo desde su libertad, situada en esta misma realidad y con respecto a los demás, a la realidad social.

En la filosofía ellacuriana, la realidad social en la que se desarrolla el hombre es el pueblo. El pueblo constituye la realidad material, social, intelectual, histórica y, en general, toda la realidad estructurada. Pero si en las diversas realizaciones de la realidad no se pierde nada de lo dado, sino que mantiene y conserva, parece que la libertad de las personas tiene que estar presente de alguna manera en la realidad del pueblo. Y por ello, el sujeto de la filosofía de la realidad histórica es el pueblo, históricamente localizado; entendiendo por pueblo al conjunto de los individuos constituidos por la sociedad y

constituyendo con los demás la sociedad en un proceso de transformación histórica. Este problema del sujeto de la filosofía está en el centro de la argumentación del artículo «Utopía y Profetismo», que representa en la obra ellacuriana la última formulación de un tema que pone en relación los dos elementos más importantes de su trayectoria intelectual: su reflexión sobre la realidad histórica y la condición teológica de su quehacer en Centroamérica.

Así, «Utopía y Profetismo» es clave para entender lo que Ellacuría consideraba fundamental en su obra filosófica: el pueblo como sujeto de la actividad de liberación. Sin embargo, en este artículo, él está urgido por la realidad histórica que le corresponde vivir en El Salvador y por ello tiene una orientación más teológica, profundamente influenciada por el pensamiento de Rahner. Para el filósofo centroamericano, la fe es el verdadero motor de liberación histórica; y por la misma razón también, la praxis de liberación del pueblo lo más genuino de su reflexión filosófica: la fundamentación teórica de una realidad histórica en proceso y necesitada de liberación; la acción histórica. Para él hablar de sujeto del proceso histórico es hablar del verdadero sujeto de lo real y, a la vez, del encargado de forzar a la realidad a que haga posible la utopía, a dar más de sí; este sujeto es el pueblo, entendido en su más amplia concepción. Por ello, es posible especular que una tesis central del trabajo ellacuriano es la consideración de que el sujeto del proceso histórico no es, la persona sino el pueblo.

Para la filosofía ellacuriana es el pueblo el encargado de decidir y ejecutar la concreción histórica de la utopía que no es otra cosa que la liberación material y social. Y, en la consideración más teológica, es el pueblo el que ha de decidir la concreción histórica del mensaje cristiano para proponer un camino utópico de mayor libertad para el propio pueblo. Para él «los movimientos revolucionarios en lo político y los movimientos cristianos en lo religioso son distintas formas de cómo una poderosa conciencia colectiva utópica y profética se ha hecho reflejo y cargo de lo que es la realidad objetiva». Y si el pueblo es el sujeto de la praxis histórica de liberación, será este mismo pueblo el referente para la valoración del propio proceso de liberación. La verdadera

valoración de la libertad no se realiza desde el análisis de la libertad de los individuos, sino desde el análisis del pueblo en su conjunto.

Se argumenta en la propuesta de reflexión filosófica en comento que no es aceptable la libertad de unos pocos sustentada en la esclavitud de los demás, ni la libertad de pocos sustentada en la falta de libertad de las mayorías. Por eso, «la libertad se considera desde su historización en las mayorías populares dentro de cada país y de los pueblos oprimidos en el conjunto del mundo». Hay condiciones y procesos que limitan la libertad a las sociedades y que las deshumanizan, no es que haya un individuo alienado, es el pueblo en su conjunto el limitado en su libertad y por lo mismo es el sujeto de la praxis de liberación. El pueblo, la humanidad entera en cierto sentido, debe ser considerado como el sujeto del proceso de liberación, de ampliación de la realidad, del dar más de sí de la realidad histórica. Es el pueblo el verdadero sujeto y el verdadero fin de la praxis de liberación: «lo bueno es bueno si es bueno para el pueblo en su conjunto», señala.

Ellacuría no busca eliminar la individualidad de las personas y limitar su ser personal; pero es el individuo en relación con su realidad histórica y su referente con otros individuos, que en conjunto forman el pueblo, en su dimensión social los que, sin abandonar su individualidad, trascienden en ella hacia la realidad metafísica del pueblo. Pero el pueblo en su realidad histórica, en su acontecer de liberación es el que posibilita que el mismo pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino y tenga mayores posibilidades de libertad y de participación. Para él, hay cuatro momentos para justificar su consideración teórica del pueblo como sujeto de la acción de liberación. Primero el pueblo como el sujeto de la «tradicición» histórica como fundamento de la realidad histórica que posibilita su desenvolvimiento; en segundo lugar, el pueblo como sujeto de la conciencia social y por lo mismo como fundamento de la necesidad de liberación que esta conciencia demanda; en tercer lugar, el pueblo como estructurante de la subjetualidad que fundamenta el dar de sí de la realidad histórica; y cuarto, el pueblo, y

en particular las mayorías populares, como esencia del dinamismo de la praxis de liberación de la realidad histórica.

Conceptualiza la realidad histórica más allá de la consideración escolástica de la historia y también más allá de la idealización hegeliana. Para él, la realidad histórica está vinculada por la idea zubiriana del *phylum*, de la sucesión generacional que hace posible la transmisión de la tradición a través de generaciones. Así, la tradición va transmitiéndose a través de generaciones pero en cada una de éstas se va enriqueciendo y por lo tanto, la generación actual, el pueblo, no solamente recibe la tradición anterior, sino que también aporta y enriquece esta tradición y la amplía, la hace dar más de sí. La tradición está formada por sus aspectos humanos, biológicos, sociales, culturales, etc.; es la realidad histórica actual, más amplia la que se transmite generacionalmente y es el pueblo el sujeto de esta transmisión de la tradición. La realidad histórica se forma de la tradición, transmitida generacionalmente por el *phylum* y enriquecida por el quehacer del pueblo en su actualidad.

La transmisión de la tradición incluye las condiciones genéticas, biológicas, intelectuales, sociales, culturales, etc.; es multifactorial y estructurante la tradición que se transmite generacionalmente; y no es el individuo, sino el pueblo el sujeto de esta tradición. Con las tradiciones que se transmiten generacionalmente, cada persona recibe multitud de formas de estar en la realidad histórica. Y cada persona, en su entorno social, como constituyente del pueblo, va construyendo, desarrollando, su más de realidad histórica; va haciendo que la realidad recibida de la generación anterior dé más de sí y ya ampliada, ya mayor, la herede a la siguiente generación. Esa es la tradición transmitida y es el pueblo el sujeto de esta tradición.

Es una generación la que entrega la tradición y es la nueva generación la que la recibe. No es un individuo el que entrega la tradición a otro. Esta consideración, argumenta Ellacuría, no va en contra de la responsabilidad personal en los hechos de recibir, vivir, enriquecer y transmitir subsecuentemente esta tradición. Cada cual ha de personalizar lo

recibido; que es recibido necesariamente pues el ser humano es una esencia abierta. La tradición tampoco cuestiona la individualidad e irrepetibilidad de los seres humanos, es justo lo contrario; la tradición la posibilita. Y aunque en la historia intervienen individuos y estos forman al pueblo, su intervención sólo llega a ser histórica cuando se convierte en social. Es el hombre en su dimensión social quien se convierte en sujeto activo y pasivo de la tradición. Por lo que es el pueblo, el que es finalmente el sujeto de la tradición.

Desde la perspectiva ellacuriana, la tradición tiene un sujeto claro; la sucesión de generaciones: la sociedad o el pueblo. La realidad individual de los seres humanos solos no puede explicar la realidad de la tradición. Los individuos que forman la especie humana en su estructuración como especie dan de sí una serie de características y propiedades que no están presentes en su realidad individual. Pero el pueblo no tiene ninguna realidad ajena a los seres individuales que lo componen; la sociedad, el pueblo, está íntimamente vinculado con los individuos que lo forman y es el factor vinculante y estructurante de estos individuos; el pueblo no está por encima del individuo ni tampoco por debajo de éste, es el marco esencial en el que se desarrolla. El pueblo, la sociedad, es parte esencial de la condición social del hombre; así como la tradición es parte de la realidad histórica del hombre, la condición social vinculante de este ser humano también es parte constituyente del mismo. No hay pueblo sin individuos ni individuos sin pueblo.

La convivencia social de los individuos no es una mera relación de unos seres ya constituidos al margen de esta relación social. La sociedad, el pueblo, la convivencia de individuos, los constituye socialmente. La condición social del hombre lo forma, lo define, le da dimensión histórica de realidad en relación con otros. Y es en esta condición de convivencia social, en la consideración de pueblo, en donde se forma una conciencia colectiva, una conciencia del pueblo, que es depositaria de la conciencia social. Por lo mismo, argumenta el filósofo vasco, es el pueblo el sujeto de la conciencia social; ésta no puede ser individual, es necesariamente colectiva. La conciencia individual es parte de esta conciencia colectiva, pero en ninguna circunstancia la agota.

Es el pueblo el que tiene conciencia colectiva que le demanda mayor liberación. Es el pueblo el sujeto de esta conciencia demandante de mayor libertad, de liberación, que impulsa la ampliación o el dar más de sí de la realidad histórica. Una característica de esta conciencia colectiva del pueblo es la solidaridad. La solidaridad consiste, en el esquema de la reflexión filosófica de la realidad histórica, en que todas las notas o características esenciales del pueblo forman una única unidad sistemática. No refiere un valor ético, sino más bien una condición vinculante de los individuos en relación con la sociedad. Ésta es una solidaridad que estructura al pueblo o sociedad.

Ellacuría no quiere decir que lo humano se reduce a ser cuerpo social, a que el individuo sea solamente parte del pueblo o sociedad; pero, argumenta el filósofo vasco, que no se da nada en el ser humano al margen de la sociedad, de lo social. Porque el hombre es, necesariamente en relación con la materialidad pero también en relación social con los demás. La estructura social es necesariamente respectividad de unos con otros, es constitución social recíproca. Pero esta estructura social o pueblo tiene necesariamente una conciencia; el pueblo es una realidad, por una parte consistente físicamente, un cuerpo, pero por otra una realidad en alguna forma consciente y actuante en su realidad. Esta conciencia social tiende a la libertad, a ampliar la realidad histórica actual y es responsable de todo el pueblo, no solamente de un individuo o de un grupo de individuos.

Por ello, el pueblo es el sujeto de la conciencia social que fundamenta e impulsa la liberación. La conciencia social unifica al pueblo, a la sociedad; tiene condición física pero evidentemente también tiene condiciones ideológicas, espirituales y otras no necesariamente materiales y físicas. En su actividad, los seres humanos producen una serie de representaciones como el lenguaje, los mitos, las costumbres, las leyes, los conceptos, las artes, las técnicas que tienen cierta consistencia en sí mismos, cierta autonomía en su operar, estas objetivaciones de la actividad humana pueden llamarse, en cierto modo, productos de la conciencia y, a la vez, son representaciones que tienen un

papel muy determinado en la colectividad para unificarla y hacerla consistente. Estos elementos evidencian la existencia de la conciencia colectiva o social, concluye.

En todas las realidades materiales se dan contenidos de ideas, de ideologías, formas de pensamientos, símbolos intelectivos, objetivación de hechos de conciencia que no son de tal o cual persona sino que pertenecen a la colectividad. Esto es lo que Ellacuría denomina conciencia colectiva de la sociedad. Esta conciencia social tiene una dinámica propia que es también una dinámica intelectual. Un momento de la conciencia colectiva hace posible los momentos venideros por su estructura de conceptos y de valores. Para la propuesta filosófica ellacuriana, el conjunto de creencias y de tradiciones, las instituciones, un código de leyes, una clase social, un sistema socio-económico, etc., tienen su dinámica propia. La conciencia social tiene su dinámica, y esta dinámica está necesariamente orientada a la generación de más y mejor realidad histórica; por lo que la conciencia social es necesariamente de liberación.

Para él es importante primero reconocer la existencia e importancia de la conciencia social; y sopesar que muchos de los comportamientos de individuos y de grupos responden a esta conciencia colectiva, conciencia social; por eso trabajar para transformar la conciencia social, es trabajar para la liberación de la realidad histórica. Trabajar para impulsar el cambio de la conciencia social es una forma de actividad liberadora. Cabe destacar que, en su condición práctica, esta va a ser la tarea que asume en el proceso histórico de su pueblo. Ahora bien, no todos los elementos de la conciencia colectiva son elementos de liberación, de humanización y de avance. Al contrario hay muchas condiciones y actuaciones de la conciencia social que lo único que producen es irracionalidad. Por ello es necesario hacer una revisión crítica de la actuación de la sociedad. Y que la conciencia colectiva oriente el accionar del pueblo para lograr más liberación. Ellacuría concluye que el pueblo es el sujeto de esta conciencia social, y que ésta orienta su actuar para la libertad, para la ampliación de la realidad histórica del pueblo mismo.

4. La Filosofía de la praxis filosófica como filosofía de la «realidad histórica»

4.1.El objeto de la filosofía de la realidad histórica

El Objeto de la Filosofía es el título de uno de los trabajos filosóficos más importantes de Ignacio Ellacuría y el capítulo introductorio de su obra cumbre *La Filosofía de la realidad histórica*. En esta obra apunta:

Como acabo de insinuar, la referencia a Hegel y Marx no es gratuita. La tesis que más tarde se va a proponer recoge planteamientos hegelianos y marxistas. Pero es que, además, ambos, cada uno a su manera, entienden que el objeto de la filosofía es realmente uno sólo por la sencilla razón de que la realidad toda forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual. Es evidente que esta interpretación en casi cada una de sus formulaciones es inexacta, de modo que hegelianos y marxistas se sentirían justamente incómodos con ellas. Pero la interpretación misma no es inexacta o, al menos, es una interpretación justificada.¹⁹⁹

Inicialmente, estudia lo que es la unidad del objeto filosófico en Hegel, Marx y Zubiri y a partir de este análisis propone como objeto de la filosofía, de su filosofía, a la realidad histórica, no a la realidad ni a la historia, sino a ese más de realidad total que denomina realidad histórica. Una totalidad de lo real entendida como:

Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, [...] no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real [...]. A este último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica [...]. Es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades.²⁰⁰

¹⁹⁹ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 19.

²⁰⁰ IBÍD., 39.

Por ello siempre se refiere a la realidad histórica y no a la historia, pues la realidad histórica abarca todas las demás formas de realidad. Para este pensador, esta realidad histórica como objeto de la filosofía, incluye la realidad material y biológica, la realidad personal y la realidad social:

Lo que en ella quiere decirse es lo siguiente. Cualquiera sea el sentido distinto que ambos autores dan a la determinación concreta de la conceptualización formal, podría verse en ellos una misma tesis fundamental; la realidad verdadera –no puramente apariencial– de cada una de las cosas, que, en definitiva, no son sino momentos procesuales de un todo en pleno dinamismo, sino, principalmente, la realidad entera en lo que tiene de verdaderamente real más allá de las apariencias. El Hegel filósofo llevará esta interpretación al todo de la realidad unificada idealmente en el Absoluto, que es todo en todas las cosas, pero esa unificación total dicese ideal, sólo porque lo más real de la realidad está conceptualizado como ideal y no porque la unidad sea meramente conceptual en el sentido clásico. El Marx científico social asimismo hará de toda la realidad económica una sola unidad real, de modo que esa realidad no será inteligible, sino en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad; no sólo eso, sino que hará de esa realidad económica la última instancia de toda la realidad social e histórica, haciendo por tanto de toda la realidad, natural e histórica, una sola realidad.²⁰¹

Entiende desde este objeto de la filosofía, desde esta realidad histórica, la propuesta de la praxis de liberación como: una reflexión sobre la actividad histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación del ser humano. Para la filosofía de la realidad histórica, toda la realidad es vista como un concepto unitario que se desarrolla en el marco de la historia. La historia es la envolvente principal de toda la realidad o todas las realidades, porque ésta es el ámbito donde se dan más plenamente estas realidades. A este concepto de unidad le denomina realidad histórica y es, como se ha mencionado con anterioridad, el objeto de su reflexión filosófica y también teológica. Por lo tanto es también el acceso a la realidad última o más real.

La tesis de la realidad histórica como objeto de la filosofía es la condición fundamental para entender la filosofía ellacuriana. Y a partir de este objeto de reflexión filosófica se entiende a la praxis de liberación, inspirada en la propuesta marxista, como condición

²⁰¹ IBÍD., 20.

para ampliar o hacer realidad las potencialidades del ser humano. Con esta propuesta es posible entender la importante aportación ellacuriana; que consiste en la vinculación de la filosofía de la realidad zubiriana con la filosofía de la praxis marxista. Y de esta línea de reflexión de la filosofía de la realidad histórica, se deriva la inspiración para la actividad sociopolítica del español nacionalizado salvadoreño. Su teología de liberación encuentra fundamento en la actividad humana de su propuesta filosófica. La realidad histórica y la praxis de liberación constituyen los elementos unificadores de las propuestas teológica y filosófica de Ignacio Ellacuría.

En resumen, el objeto de la filosofía ellacuriana es la realidad histórica entendida como la totalidad de la realidad material intramundana. El propio pensador señala: «La realidad histórica como objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no solamente por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad».²⁰² Y por realidad histórica se debe entender la totalidad dinámica de la realidad que se ha ido haciendo por la constante expansión, debida a la intervención del hombre, que ha resultado en un incremento cualitativo de la realidad que incorpora todos los momentos históricos anteriores. Y es en esta realidad histórica, como un más de realidad, en donde el hombre se realiza. La actitud que manifiesta con respecto a la filosofía puede bien resumirse en lo que él mismo señala

No es la filosofía obra del filósofo, sino el filósofo obra de la filosofía. Es que el filosofar mismo se inicia por una urgencia interior, que impele y constituye al filósofo; y prosigue por el dinamismo de la realidad misma que se actualiza en la mente del filósofo. Esta realidad que obliga al filósofo a perseguirla antes y más allá de todo concepto, es la que tiene la primacía sobre el filosofar.²⁰³

Para él, la actitud filosófica nace de la realidad histórica de la que se es parte; la realidad material e histórica es origen de la reflexión filosófica; pero también esta realidad histórica es fin último de la reflexión por cuanto la filosofía debe ser parte del devenir

²⁰² IBÍD., 38.

²⁰³ Ignacio ELLACURÍA, «La idea de filosofía en Zubiri», en AA. VV., *Homenaje a Xavier Zubiri*, Tomo I. Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1970, 463.

mismo de la realidad. Esto es, aunque en el libro *La Filosofía de la Realidad Histórica* no argumenta con profundidad sobre la condición metafísica del concepto de praxis histórica de liberación; posteriormente, en sus escritos políticos y teológicos de madurez, considera que la realidad histórica, como objeto de su propuesta filosófica, es constitutivamente dinámica y que está vinculada a la realización de sus posibilidades a través de la actuación del hombre. Así expuesta la idea de la praxis como elemento constituyente de la realidad histórica y vinculante con la realización de sus posibilidades, es dable establecer como hipótesis central de este trabajo doctoral que la praxis histórica de liberación es el verdadero objeto de la filosofía de la realidad histórica y que el devenir, como realización de las potencialidades o posibilidades actuales, está mayormente vinculado con el hecho de que una «mejor realidad», una realidad futura mejor y más amplia para todos, atrae el desarrollo de la realidad histórica actual en una dirección de liberación, a través de la acción transformadora.

La praxis de liberación es entonces un elemento fundamental de la realidad histórica, dinámicamente constituida; es de hecho la parte esencial de la realidad histórica y por lo tanto es el verdadero objeto de la propuesta filosófica ellacuriana. Y ésta es, en el contexto de la filosofía de la realidad histórica, el elemento que vincula la realidad histórica actual con la realización de las posibilidades que mayormente desarrollan la realidad futura en el sentido de ampliación de posibilidades materiales y sociales para toda la comunidad. Es importante señalar que el quehacer humano es considerado como el elemento que dinamiza la realidad histórica; pero no como una proyección que lanza a la realidad histórica actual a mejores niveles, sino como un hilo conductor que desde la mejor y más amplia realidad futura atrae a la realidad actual.

Como se ha señalado, la realidad histórica es considerada, como la suma de todas las realidades anteriores; la realidad histórica actual asume toda la realidad histórica anterior en una especie de serie de «círculos concéntricos» en donde los más exteriores parten de los interiores, y los incluyen. Pero además, la realidad histórica actual está constituida por todos los elementos y realidades naturales, materiales, personales, colectivas y

sociales; que dan sentido a la actualidad con toda su complejidad. La reflexión filosófica propuesta por el vasco naturalizado salvadoreño, parte de esta realidad histórica. Para él el filosofar se inicia por una urgencia que impone la realidad histórica actual. Se puede decir que el filósofo no piensa sobre lo que quiere; es la vida, la realidad, la que se impone de tal manera que le fuerza a investigar en una u otra dirección; la auténtica reflexión filosófica, piensa, constituye la propia vida del filósofo, y la modula para siempre. De cómo la propia reflexión cambia la vida sabe mucho Ellacuría que entregó su vida en servicio a la praxis de liberación fruto de su actividad filosófica. El problema principal y por el que inicia el pensamiento filosófico, como antes Sócrates había considerado, es la realidad; que obliga al filósofo a perseguirla más allá de todo concepto y que tiene primacía sobre el propio filosofar.

4.2.La formalidad del objeto de la Filosofía

La filosofía, a diferencia de otros saberes, tiene que cuestionarse inicialmente sobre su objeto, sobre lo que constituye el tema central de su reflexión. Como decía Aristóteles la metafísica es la ciencia que se busca, que se hace objeto de su propia reflexión. Y ese objeto ha sido, para las diferentes corrientes filosóficas, una unidad totalizante de las cosas. La filosofía quiere tratar de las cosas en la medida en que todas puedan comprenderse bajo alguna razón de totalidad. La reflexión filosófica busca lo que unifica y da sentido a todas las cosas.

La filosofía debe tratar de todas las cosas sólo en tanto que todas forman un todo. Desde la idea del bien de Platón o la sustancia aristotélica, o el ente en la filosofía escolástica medieval, las mónadas de Leibniz o el ser de Heidegger, todos los filósofos han buscado la unidad que da razón de todo lo real. Para Ignacio Ellacuría, esta unidad de todo lo real es justamente la realidad histórica. Pero la realidad histórica no es una unidad únicamente física, ni únicamente conceptual; sino una unidad que alcanza tanto lo físico como lo conceptual. Por ello, la metafísica es un estudio de la realidad misma de las

cosas. No se trata de idear sobre la realidad, sino de sentir lo real, de hacer reflexión de lo que hay. La filosofía de la realidad histórica se basa fundamentalmente en la consideración de que todo: la materia, la vida, el pensamiento, la historia, la cultura, todo forma una unidad estructural, y que la única forma de entenderla es considerarla en su totalidad.

Pero además, y es el elemento que da originalidad a la propuesta filosófica ellacuriana, la realidad histórica es considerada dinámica; y este dinamismo constitutivo de la realidad histórica está asociado con las posibilidades de desdoblamiento futuro. Y es la praxis histórica de liberación el medio dinámico de la realidad histórica que la conduce, desde el futuro, a partir de su actualidad. Sin embargo, es importante destacar que ésta no es un concepto presente en su verdadera dimensión, en la obra filosófica *La Filosofía de la Realidad Histórica*. Debido a la urgencia de la circunstancia por la que atraviesa la realidad salvadoreña y centroamericana, y a la necesidad de actuar frente a las condiciones sociales que imperan en la región; este concepto está más desarrollado en la visión política, ética y teológica de madurez del filósofo, que en su reflexión filosófica. Sin embargo, el hecho de que los escritos teológicos y políticos de madurez sean los que contienen los desarrollos teóricos en torno al tema, ello no resta profundidad filosófica a la reflexión correspondiente.

Mientras que la Filosofía de la Realidad Histórica constituye el marco teórico para la reflexión de la praxis de liberación, es necesario considerar que la realidad misma centroamericana hizo madurar esta propuesta intelectual. Nos encontramos con una reflexión 10 años anterior a 1981; si partimos de este hecho, es probable que Ellacuría halla madurado, perfilado y transformado la noción de praxis de liberación antes de publicar el libro; así que, aunque esa reflexión nos ofrece un marco ineludible para la interpretación de su pensamiento, no puede tomarse como su última palabra. La idea que rige las consideraciones de esta investigación es que el proceso de reflexión ellacuriano quedó inacabado, es un pensamiento inacabado, pues nuestro autor no terminó de integrar en una síntesis superadora el realismo zubiriano de la década de los 60 y la

filosofía política de la década de los 70. Por eso la reflexión sobre el objeto de la filosofía debe completarse con las ideas directrices de sus artículos sobre filosofía política y teología de la liberación que explicitan con más claridad sus ideas.

Por otro lado, es cuando Ellacuría trata la realidad en su fundamentalidad, la realidad religante, cuando más profundiza sobre esa realidad que unifica todas las realidades y que ha de ser el objeto de la reflexión filosófica.²⁰⁴ Filosofía y Teología aunque tienen métodos diferentes y divergentes, tocan un tema común: ¿qué es en su última verdad la realidad? Por eso en este nivel de reflexión, teología y filosofía se pueden iluminar mutuamente. Máxime en un filósofo creyente y teólogo.

Ignacio Ellacuría Beascoechea no elabora la reflexión filosófica como *ancilla theologiae*, la altura de los tiempos no alientan esas pretensiones; además su distinción entre metafísica intramundana y la fundamentación teológica le permite no reincidir en planteamientos caducos. Pero, a veces, es en su teología donde con claridad se ve cuáles son los análisis filosóficos que más necesita y le interesan, cuáles deja de lado, cuándo sigue de cerca a su maestro y cuándo necesita otros desarrollos filosóficos que respondan a su comprensión de la realidad.

Retornando al artículo que escribió en 1975 para el homenaje realizado a Karl Rahner,²⁰⁵ notamos que al reflexionar sobre el método de la teología, trata el tema del fundamento de la realidad, de la realidad que unifica toda realidad. El objeto de la filosofía lo conceptúa como la realidad histórica; pero con unos matices interesantes. Por historia se entiende la totalidad procesual de la realidad humana en su más real concreción²⁰⁶. La historia es la realidad en su mayor grado de densidad y riqueza, en su mayor dar de sí. El

²⁰⁴ Para Zubiri la realidad de Dios es la realidad del fundamento de lo real, la realidad fundamentante, no como en otros sistemas teológicos o filosóficos donde lo que define la realidad de Dios es su alteridad o su distanciamiento del mundo, de ahí que una filosofía que lo pro-siga encuentre conexión entre ambos ámbitos.

²⁰⁵ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 325-350.

²⁰⁶ IBÍD. 331.

mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de esa historia es la sociedad y el objeto de ella el proceso sociopolítico entero. Hay una clara sobre aplicación de posiciones subjetivista hacia la objetividad y realidad de lo histórico. Frente a la coseidad objetiva del mundo natural se afirma la especificidad de lo humano, pero frente a la subjetividad de lo humano individual se afirma lo humano histórico. Esta dimensión de lo humano-histórico engloba la dimensión natural y la dimensión individual. No es idealista-subjetivista, pero tampoco materialista-colectivista.²⁰⁷ Como realidad y dinamismo son dos caras de la misma moneda,²⁰⁸ de tal manera que el dinamismo de la realidad es tan importante filosóficamente como la realidad misma, nos podemos preguntar; ¿cuál es el dinamismo intrínseco de lo real?, ¿cuál es el mayor dar de sí de lo real? La liberación se constituye como principio unificador de los distintos temas intelectuales; justicia y libertad, como procesos activos e históricos, se constituyen en pilares de la filosofía de la liberación. En la unión de la justicia (justificación) con la libertad (liberación) se logra una orientación a la par cristiana y secular, que permite señalar la trascendencia de lo histórico, donde trascender no significa un salirse de, sino un ahondar y totalizar. Justicia-libertad no es uno de los temas, sino la clave interpretativa.²⁰⁹

Si la realidad radical es la historia y su dinamismo fundamental es la liberación, el verdadero objeto de la filosofía es la acción de transformación liberadora. En este hacer se asume la dimensión liberadora de los procesos históricos; en éste se asume también la historia en sus elementos constituyentes, y lo que de distintivo tiene el dinamismo histórico del dinamismo natural: la libertad de los hombres que con su actuación hacen avanzar la historia. Aquí aparece un aspecto relevante de la filosofía ellacuriana; el significado metafísico que adquieren ciertas categorías que usualmente se utilizan con un significado más reducido, referido al ámbito socio-político. Categorías como “praxis”

²⁰⁷ IBÍD. 339.

²⁰⁸ Esa es una de las afirmaciones radicales de Zubiri y que Ellacuría asume íntegramente, como hemos visto. Es de notar que aunque el estudio zubiriano *Estructura dinámica de la realidad* vio la luz de forma póstuma, Ellacuría poseía las notas del curso oral del que procede desde 1968.

²⁰⁹ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 332.

o “liberación” adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, por ejemplo, praxis no significa un mero hacer consciente y libre sino un “hacer real de realidad”; liberación no significa mera liberación socio-política, sino, más profundamente, liberación de nuevas formas de realidad.²¹⁰ Este matiz en la configuración del objeto de la filosofía está en plena coherencia con la obra filosófica de más envergadura de nuestro autor: en el análisis que hace en su obra filosófica capital llega a la conclusión de que la realidad encuentra su manifestación más realizada en la historia y que ésta encuentra en la liberación algo nuevo subtendido dinámicamente por todo lo anterior.²¹¹ El análisis de la dimensión temporal nos ofrece otro elemento interesante en el perfil del objeto de la filosofía. La verdad de un dinamismo se encuentra más en el «hacia dónde va» que en el «de dónde viene».

En el pensar de Ellacuría es el futuro el verdadero tiempo de la reflexión filosófica, pues es en el futuro donde se muestra la verdadera dirección del dinamismo enraizado en el pasado y patente en el presente. Es el futuro el que nos dirá la verdadera realidad humana de un pueblo determinado en una precisa situación histórica, que se entiende a sí mismo como realización incógnita y que anticipa la respuesta en cuanto busca una realización transformativa.²¹² Permitiendo cierta libertad, abstrayendo esta cita de su contexto original, no se desvirtua su contenido que es claro: la cuestión fundamental de la realidad histórica (la realidad humana de un pueblo) es su proceso de dar-más-de sí, su realización incógnita aún, porque sólo se dará en el futuro desde la libertad de cada uno de los hombres. Ese futuro es una realidad abierta, con posibilidades de frustrarse, de acabar en una confrontación nuclear. Pero eso sería una marcha atrás en el dinamismo histórico, sería ir hacia una menor realidad, acabar con la vida y la humanidad es una desrealización de la realidad. El auténtico futuro de la historia, aunque no se llegue a conseguir, es la plena liberación humana. Y ese es el objeto de la filosofía.

²¹⁰ Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO – R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 90.

²¹¹ Cf. IBÍD., 98.

²¹² Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre la posibilidad, la necesidad y el sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV. *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 337.

Otro perfil que nos ofrece la reflexión teológica en nuestro tema filosófico aparece en la dialéctica talitativo-trascendental. El objeto de la filosofía es la realidad histórica, pero encarnada en tal pueblo; no la realidad histórica en general, sino de tal pueblo concreto y determinado con una precisa situación histórica. La actividad histórica es más grande que tal lucha por conseguir una situación mejor para tal barrio, o unas mejores condiciones laborales en tal sector económico; pero sin pasar por esas realidades concretas –lo talitativo- no sabremos nunca lo que es la realidad en cuanto tal –lo trascendental-. Sólo en lo talitativo podremos encontrar lo trascendental; son dos dimensiones inconfundibles pero inseparables. Perder la talidad de lo real en nuestra reflexión. Las abstracciones son siempre, en algún modo, falseadoras. Él buscará las estructuras trascendentales de las realidades concretas. No posturas omniabarcantes, sino lo concretamente dado aunque trascendentalmente dado. La pregunta por lo talitativo es ciertamente una pregunta por la realidad de algo y, por tanto, es una pregunta filosófica, aunque orientada toda ella hacia lo que de positividad tiene la realidad; la pregunta por lo trascendental va, sin embargo, más allá y se cuestiona por la realidad de algo, pero en tanto que realidad. No son dos preguntas inconexas, porque no se puede conocer lo que es una realidad- si no se vuelve la vista al carácter concreto de la realidad en cuestión, y porque el conocimiento del carácter real de algo ya tiene en germen la respuesta de lo que es en tanto que real.²¹³ En esto es estrictamente zubiriano, aunque acentúa lo que se había profundizado menos.

Futuro y talidad se aúnan para seguir matizando nuestro tema de reflexión. La cuestión fundamental del dinamismo de la realidad histórica es el futuro de un pueblo concreto y determinado, como «realización incógnita», como «realización transformativa»; pero así mismo una realización concreta, una transformación fáctica, en absoluto meramente deseada o idealizada. Si la realidad es dinamismo, y lo que define un dinamismo fundamentalmente es su dirección, hemos de reflexionar y esclarecer filosóficamente el futuro, sabiendo que no está construido, ni definido, ni prefijado, sino que está por

²¹³ Cf., Ignacio ELLACURÍA, FRH, 457.

determinar. Nuestra reflexión filosófica, como cualquier actividad humana, puede colaborar o retrasar su consecución. La filosofía no se sale del proceso total de la realidad, y sus posturas, sus temas de reflexión, su talante investigador afecta a la realidad en su conjunto. No es indiferente que la mayoría de los filósofos, o de los teólogos, crea que los derechos humanos no son un tema filosófico de relevancia. No es indiferente que en la filosofía, o en la teología, la inmigración y todos sus problemas sea ignorada o asumida desde abstracciones estereotipadas. La reflexión filosófica construye futuro. Por eso la filosofía ellacuriana es profundamente escatológica y utópica. El futuro tiene un gran peso metafísico. Pero una escatología y una utopía que no huye de las realidades históricas entre las que nos movemos, pues son éstas las únicas que en su totalidad nos dan lo trascendental del dinamismo histórico.

El verdadero objeto de la filosofía es el dinamismo histórico en su concreción social-individual y en su dimensión específica de libertad. Para nuestro autor la filosofía ha reducido la realidad cuando la ha tomado como naturaleza o como subjetividad. Pero también la ha empobrecido cuando ha tomado lo meramente real como el objeto propio de la filosofía. El verdadero objeto de la filosofía es la realidad en su mayor dar de sí, en su dinamismo de futuro concretamente realizado. El verdadero objeto de la filosofía es el proceso de liberación de los pueblos, un proceso de liberación histórica que no se agota en la dimensión política, pero que exige claramente una real politización. Esta dimensión histórica implica la total concreción que exige la acción, la verdadera realidad es la concreción de lo universal. Y esta concreción no puede menos de ser politización. Se entiende aquí por politización el último carácter concreto y definitorio, que tiene la sociedad como proceso dinámico, estructurado desde unos poderes públicos no exclusivamente estatales, y que representan la totalidad condicionante de cualquier proceso particular.²¹⁴ Él no define la realidad histórica como realidad política, aunque esa realidad política sea una dimensión radicalmente importante de la realidad

²¹⁴ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre la posibilidad, la necesidad y el sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 339.

histórica.²¹⁵ Además estas expresiones pueden servirnos para entrever la concreción con que toma la realidad histórica, que no es un concepto abstracto, que no es una generalización, sino que se encuentra dada en las realidades más concretas.

Expresando esto en categorías religiosas, podríamos decir que el verdadero objeto de la filosofía es la historia de la salvación. Dios es fundamento de la liberación histórica, un fundamento al que sólo podemos acceder desde lo fundamentado. Tener como objeto de la filosofía la historia en su dinamismo es tener como objeto de la filosofía, desde la mirada creyente sobre la realidad, la historia de salvación de Dios con su pueblo. Los creyentes podemos recuperar la unidad intrínseca entre el creer y el saber, entre la fe y la razón; al hacer filosofía, al inquirir nuestro mundo, no estamos reflexionando de algo lejano de la relación de fe. Por otro lado, esta filosofía, desde su radical secularización, puede interpretarse desde categorías creyentes y desde cosmovisiones militantes y servir así de un marco excelente para un diálogo abierto y enriquecedor entre posturas religiosamente no coincidentes.

En resumen, tres perfiles nos ha aportado la lectura filosófica de la teología ellacuriana. El objeto de la filosofía sólo se nos da en una radical concreción, que, a su vez, tiene un momento importante de su constitución en la dimensión política. El objeto de la filosofía, en segundo lugar, está en tensión de futuro, es una realidad todavía no dada en plenitud, y por eso podría calificarse de filosofía utópica. Esta perspectiva metafísica, en

²¹⁵ Cf., José SOLS LUCÍA, «Lo cristiano de la liberación», Jon SOBRINO – R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, muestra abundantemente cómo el pensamiento de Ignacio Ellacuría no es en absoluto parcializador, no absolutiza la liberación política como la única liberación a conseguir. Nada de lo humano queda fuera de la liberación de Jesús, nadie puede excluirse de ella, ningún reduccionismo es compatible con el pensamiento cristiano. En bellas palabras José Sols Lucía nos lo transmite: Si hay algo que llama la atención en la vida de Jesús, es que atiende a personas con todo tipo de carencias, y que nunca les dice que no puede hacerlo debido a que esa carencia en particular no forma parte de su misión salvadora. No le dice al leproso “lo lamento, no soy médico”, ni al centurión, pagano, cuyo siervo estaba gravemente enfermo: “lo siento, sólo me ocupo de hebreos” ni a Zaqueo, el publicano, “yo no me meto en cuestiones de justicia económica”, ni tampoco al ladrón crucificado: “algo habrás hecho para estar aquí; el Padre se ocupará de juzgarme debidamente. Todo lo contrario, Jesús va liberando a cada uno de “su esclavitud” particular, sin considerar de qué tipo de esclavitud se trata, Jesús no es “especializa” en nada. Libera a quien vive atrapado en alguna red, sea cual sea el tipo de red que tenga la libertad o la felicidad encerradas o maltrechas (p. 169).

tercer lugar, abre la filosofía a un compromiso histórico ineludible. Si el objeto de la filosofía es una realidad a construir desde la libertad y la responsabilidad de la humanidad, la propia filosofía está encartada en esta construcción, en esa realización plena de la realidad histórica, en esa liberación auténtica del dinamismo histórico.

En *Naturaleza, Historia y Dios*²¹⁶ Zubiri retoma una idea de su maestro Ortega y Gasset para perfilar la intención de su quehacer filosófico. Ortega y Gasset pensaba que la historia de la filosofía había intentado acceder al fundamento de lo real a través de dos “metáforas”. El mundo griego y medieval se había constituido en lo que pudiéramos llamar la metáfora o el horizonte de la naturaleza. El ser por el hecho de ser es naturaleza, “*physis*”; de diversas formas se podía comprender esto, pero toda la realidad entraba en esta categoría. A la altura del tiempo de mediados del siglo XX por razones metafísicas procedentes del análisis de la esencia, por razones científicas ante el éxito del método científico y su desarrollo en la biología, y por razones de fenomenología humana en la descripción de las diversas culturas, es muy complicado seguir abogando por la perspectiva de análisis de la realidad como naturaleza.

El horizonte filosófico en el que se movió la modernidad, según esta interpretación, es el del sujeto. Cualquier realidad sólo es accesible desde la subjetividad. Y por tanto el horizonte del sujeto es el horizonte de la verdad y del verdadero ser. La metafísica, como decía Kant, ha de realizar un giro copernicano y ha de convertirse de la ciencia del ser en la ciencia del conocer. El único y verdadero conocer será conocimiento de las estructuras del conocimiento y la subjetividad del hombre. Ortega y Gasset intentaba buscar un nuevo horizonte que sintetizara y comprendiera ambos polos, sujeto y objeto, para obtener un comienzo del filosofar más radical y auténtico; su propuesta la sintetiza en una palabra; “la vida”.²¹⁷ Zubiri tiene la misma necesidad que Ortega de comenzar la

²¹⁶ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1987, 286.

²¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*. Taurus, Madrid 1993, 151-161. Estas lecciones académicas fueron pronunciadas en el curso durante el período lectivo 1932-1933, aunque fueron publicadas hasta 1966.

filosofía desde una nueva metáfora, desde un nuevo horizonte que supere la naturaleza griega y el sujeto moderno; él lo formula como “la realidad”, Ignacio Ellacuría, discípulo de ambos filósofos, va a postular, en continuidad creativa, ese nuevo horizonte para el filosofar atendiendo tanto a las instituciones de Zubiri, de Hegel y de Marx, principalmente. Si Ellacuría hubiera vivido en una situación social y eclesial de paz, posiblemente, habría definido su pensamiento como una interpretación marxista de la filosofía zubiriana.²¹⁸ Así se lo decía a José Ignacio González Faus en una conversación privada, pero filosóficamente es más exacto apuntar que lo que hace es una interpretación en tensión de futuro de la filosofía del filósofo español. En cualquier caso, el nuevo horizonte para la filosofía es el de la actuación concreta en un marco histórico.

La historia no puede comprenderse como el fruto más elaborado de la evolución natural, que sería la tentación marxista; ni el despliegue de una subjetividad trascendental, que sería la inclinación hegeliana. Ellacuría se muestra insatisfecho con las ideas acerca de la historia en la modernidad, y niega que la historia se pueda entender unidireccionalmente como simple o mera culminación del proceso de evolución natural, en virtud de lo cual la historia consistiría en el desarrollo de lo dado necesaria y potencialmente en la naturaleza, pero a su vez, tampoco como un proceso racional y teleológico necesariamente ascendente. En este sentido, la idea de historia ellacuriana, sin renunciar al interés emancipativo de la Ilustración, presenta una alternativa “posmoderna” a las categorías “desarrollistas” con las que la modernidad comprendió la realidad histórica.²¹⁹ La historia, tal como la considera,²²⁰ tiene como notas ingredientes todo el mundo de lo físico, las leyes de la biología, la realidad de la persona y su libertad. Y sólo atendiendo al conjunto dinámico que forman estos elementos, sólo atendiendo a la totalidad de lo

²¹⁸ En los archivos del Centro Teológico “Óscar Romero” de la Universidad «José Simeón Cañas» se encuentran algunas cartas de Ellacuría, en las que se muestra la presión en la que se movía. Ante una carta del dicasterio romano de la Doctrina sobre la fe en la que su teología era acusada de marxista, corrían los años 70, Ellacuría, responde, además de con razonamientos filosóficos con la siguiente advertencia: estamos en un país en guerra y si se hace pública su acusación sería suficiente motivo para que me asesinaran.

²¹⁹ Juan Antonio SENET DE FRUTOS, *Ellacuría, y los derechos humanos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 126.

²²⁰ Cf. Ignacio ELLACURÍA, FRH.

real, podemos comprender lo histórico. Pero convertir la realidad histórica (la historia como dar de sí de todo lo real, o todo lo real dando de sí en la historia) en el objeto verdadero de la filosofía significa una transformación radical de la propia filosofía, pues es un cambio de horizonte intelectual, una transformación de la perspectiva metafísica.

Esta novedad del horizonte ellacuriano no es meramente una síntesis de los dos horizontes anteriores. Ciertamente en el núcleo mismo de la filosofía zubiriana hay una íntima imbricación entre la realidad del cosmos y la inteligencia humana que impide hablar sin más de naturalismo.²²¹ Ellacuría reconoce que en el conocimiento la realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades que sin negar la prioridad de la realidad no anula el dinamismo y aún la actividad propios de la mente humana.²²² Pero la perspectiva epistemológica para aquilatar la novedad del pensamiento ellacuriano se queda corta. Quizás sirva para describir cómo Zubiri concibe ese tercer horizonte, aunque esto es altamente problemático, pero no cómo lo entiende la filosofía ellacuriana. Lo radical del nuevo horizonte no es el conocer sino el quehacer, la acción.

Como toda filosofía radical, que va a las raíces, la de la realidad histórica parte de un dato absolutamente dado, de una evidencia abrumadora, de una realidad que se impone con una fuerza que negarla es negarse a uno mismo. Esa realidad es la necesidad de transformación social que tienen los pueblos del Tercer Mundo. Para responder filosóficamente a esa realidad acoge la filosofía zubiriana por sus virtualidades filosóficas y, sobre todo, por su concepción de la historia. Desde el realismo materialista abierto todos los dinamismos de la realidad se actualizan en su mayor riqueza en lo histórico, incluso el inteligir en su más radical concepción, como formalidad de realidad, es inteligir histórico. Por eso la trascendentalidad de lo real no se constituye ante una conciencia individualistamente considerada, como puede pasar en la crítica kantiana,

²²¹ Cf. Juan Antonio SENET DE FRUTOS, *Ellacuría, y los derechos humanos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 127.

²²² Cf. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en EP I, 93-122.

sino ante una conciencia que tiene como nota constitutiva la dimensión histórica.²²³ La conclusión es que la trascendentalidad de lo real no se constituye simplemente ante una conciencia fenomenológica individual, sino en el mundo de lo histórico.²²⁴ Ni una pura objetividad irrealizable, ni la subjetividad trascendental por sí misma, dan razón de lo que nos encontramos en nuestra experiencia del mundo. En el mundo de lo histórico la realidad hace su trabajo y la subjetividad hace el suyo. Y aquí parece que nos encontramos con una dificultad insalvable; sujeto y objeto como dualidad irresoluble que se ha de afirmar como unidad intrínseca. Y ciertamente es la dificultad de la filosofía zubiriana, que puede interpretarse metafísicamente, desde *Sobre la esencia*, o *Sobre el hombre*, o desde *La estructura dinámica de la realidad*, o que puede interpretarse epistemológicamente desde la inteligencia sentiente. Es el gran debate de la interpretación del filósofo español. Pero Ellacuría asume un camino nuevo. Lo primero no es la naturaleza, ni el sujeto, ni el camino intermedio de la aprehensión de realidad, lo primero es la acción transformadora, la que es de liberación.

El horizonte filosófico propuesto no es el de la realidad como formalidad del entender, ni el de la inteligencia que siente la realidad, ni el de «palpar las estructuras íntimas de lo real»; el horizonte filosófico de nuestro autor es el de la construcción de un mundo nuevo, es un horizonte utópico y escatológico ante una realidad sangrante de muerte, violencia, pobreza inhumana, injusticias y explotación. Esa intuición primigenia y «en bruto» necesita toda una justificación filosófica que nuestro autor intenta desarrollar a partir del admirable edificio metafísico zubiriano. Su maestro le enseña a comprender la realidad para poder empujarla hacia adelante. Pero él no busca sólo «palpar» los dinamismos de la realidad histórica, sino empujarlos. La acción hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad. Nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que está ya constituido. La dinamicidad de la realidad es tan trascendental como la realidad misma, con lo que toda concepción quieta y

²²³ Cf. Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, 272.

²²⁴ Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO – R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 93.

quietadora no es sólo una huida de la realidad, sino una reacción contra ella, una verdadera contra-realización.²²⁵

Sin este «empujar» la historia perdemos la verdad, desde una filosofía “quieta” o, incluso peor, quietadora perdemos la realidad. Por eso la misma filosofía no escaparía de quedar afectada por esta actividad;²²⁶ la filosofía tiene constitutivamente una función liberadora. Esta afirmación no es una afirmación justificada después de un largo proceso metafísico y epistemológico, está en el origen mismo del conocimiento verdadero. Podría pensarse que sólo después de un análisis metafísico sobre la realidad y el conocimiento que ponga de manifiesto lo inseparable del dinamismo y la realidad, y la radical historicidad del conocer y sólo después de haber mostrado que la historia es proceso de posibilidad y capacitación, pudiera afirmarse que la filosofía ha de ser liberadora. No es así. Que la filosofía ha de ser liberadora para ser verdadera filosofía está en la raíz del horizonte intelectual ellacuriano, no es una consecuencia. Es el dato que ha de asumir la reflexión, no una consecuencia deducida de otros datos más básicos.

Más zubiriano que el propio Zubiri, nuestro pensador ve que la intelección no sólo es sentiente sino también responsiva (volente). La filosofía nace como necesidad de las personas de hacernos cargo de la realidad y encargarnos de nuestra propia vida. El lugar privilegiado de la labor filosófica es ese; los momentos en los que los hombres necesitamos descubrir lo que en verdad somos para orientar nuestro futuro. Esto constituiría un principio de corrección ética, por cuanto que la actividad filosófica se adscriba críticamente ex officio a los momentos liberadores del quehacer histórico, puede contribuir a responder mejor de su responsabilidad social.²²⁷

Que esto sea una caída en el utilitarismo o una superación del mismo ha de verse más despacio. Pero para definir el horizonte filosófico ellacuriano, no podemos obviar que la

²²⁵ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 470.

²²⁶ Juan Antonio SENET DE FRUTOS, *Ellacuría, y los derechos humanos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 130.

²²⁷ *IBÍD.*, 131

praxis histórica es ella misma principio de realidad y principio de verdad en grado supremo. Es principio de realidad en cuanto en ella, integralmente entendida, se da un summum de realidad, es principio de verdad tanto como por lo que tiene de principio de realidad como porque la historización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad.²²⁸ Puede hablarse en este sentido de una evolución en el pensamiento de Ellacuría; en un principio el realismo materialista abierto constituye casi exclusivamente el objeto de sus investigaciones en el campo de la filosofía. En sus últimos ensayos filosóficos, sin embargo, la posibilidad de Ellacuría se radicaliza trasladándose a un nivel más profundo: no se trata tanto de elaborar un nuevo materialismo, un «materialismo realista abierto» como a él gustaba de decir, sino más bien, superando la perspectiva naturalista, de tomar la actividad histórica de la humanidad como objeto y punto de partida de una filosofía con intención liberadora.²²⁹ Esto no significa abandonar el camino recorrido, justo lo contrario. En el último paso que ha dado su maestro, en ese camino nuestro autor se da cuenta que para seguir avanzando necesita, por fidelidad a lo real, transformar el horizonte filosófico.

En un estudio sobre la teología histórica ellacuriana, José Sols Lucía aborda este tema de soslayo²³⁰. El teólogo catalán nos ofrece un dato muy interesante para la reflexión. Zubiri elabora un concepto que parece sinónimo al de «praxis», «posibilitación». Pero Ellacuría no asume este concepto porque su contexto dialogal es muy distinto del de el español, para éste es académico, para aquel es socio-político. Pero hay algo más. Ellacuría no quiere dejar de ser académico en la incidencia socio-política de sus investigaciones filosóficas. La posibilitación se entiende no como un concepto que se funde en la nuda realidad sino en la realidad-sentido.²³¹ Este hecho de fundar el

²²⁸ Cf. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en EP I, 93-122.

²²⁹ Antonio GONZÁLEZ, en «Prólogo» a Ignacio ELLACURÍA, FRH, 12.

²³⁰ Cf. José SOLS LUCÍA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta, Madrid 1999, 223.

²³¹ Cf. Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, 225-245. En estas páginas Zubiri desarrolla lo que entiende por dinamismo de posibilitación. El punto de partida de esta exposición es la distinción entre nuda realidad y realidad-sentido. El sentido aunque ha de tener en cuenta las notas reales no es una nota real sino que es un aporte de la subjetividad humana, y por tanto no encuentra asiento radical más que en la voluntad del hombre de hacer de una habitación un lugar de culto a Dios o una inmensa celda de torturas. Zubiri deja de lado los

dinamismo de la posibilitación en el acto subjetivo de dar un sentido a cualquier realidad hace que el análisis zubiriano sobre el dinamismo de la posibilitación se quede en una descripción estructural de ese dinamismo de lo real. Cualquier dinamismo de posibilitación hace más suya a la realidad humana puesto que se constituye desde sí misma con las cosas. Toda posibilitación arraiga en el dinamismo de la suidad,²³² toda posibilitación se funda en la auto posesión de la persona.

Para nuestro filósofo y teólogo esto es radicalmente verdad, pero es insuficiente. No todo proceso de posibilitación constituye una verdadera actividad de transformación. Hay una dimensión en la realidad histórica que necesita desbordar el acercamiento de mera condición de posibilidad y apunta en la dirección de la posibilitación de realidades realmente nuevas. La direccionalidad del dinamismo de lo real no está determinada naturalmente, como ocurre en la evolución, es una direccionalidad libre. Y no cualquier direccionalidad hace dar de sí la plenificación a lo real. La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdadera realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de acción y teoría se muestra como verdadera.²³³ Hay que hacer la verdad, pero no cualquier hacer, no cualquier proceso de posibilitación es verdadero. La realidad histórica del mal y del error desmiente esa optimista e idealista concepción. El ser se ha identificado con lo bueno y lo verdadero en una razón conceptiva e idealista que se ha constituido en medida de todas las cosas, pero la identificación del ser con lo bueno y lo verdadero choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción.²³⁴

motivos por los que una realidad se convierte en tal realidad sentido (“no es de mi incumbencia el descubrirlo” p. 227), para centrarse exclusivamente en qué le ocurre a la realidad cuando una esencia es esencia abierta, y necesita apropiarse posibilidades, y posibilitar sentidos a la realidad: él busca analizar al hombre con forma de realidad (p. 243) y de esa perspectiva metafísica no quiere salirse.

²³² IBID 239.

²³³ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 473.

²³⁴ IDEM.

Este es el paso que necesitaba dar Ellacuría, que intentaba arañar en titánica búsqueda intelectual, situado en la densidad de lo real de la acción humana históricamente referida. El ser no se puede identificar con lo bueno y lo verdadero, por eso la verdad filosófica no puede quedarse ajena a ello por encima de tanto mal y tanto error. Ha de encontrar caminos metafísicos de discernimiento ético. Sólo así podremos saber que nuestro esfuerzo por hacer la verdad está bien orientado. Esta es la forma que tiene de desarrollar la tercera metáfora de lo que la filosofía ha de ser; que no se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo,²³⁵ ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; pero un alumbrar que no es como el de una vela o el de un candil, sino como el alumbrar de una mujer embarazada, o como el alumbrar del sol, que con un iluminar suscita la vida a todos los seres vivos. Un alumbrar que es parir. La realidad va dando de sí, va alumbrando nuevas formas de realidad que en subtensión dinámica, asumen y superan las anteriores. La inteligencia, en el mero actualizar lo real, entra también en este proceso de alumbramiento. La actuación no es sólo un concepto socio-político, es también un concepto metafísico puesto que es el cauce en el que la realidad se expande trascendentalmente en nuevas formas de realidad.

El más avanzado discípulo intelectual ha sabido ser coherente con el pensar del maestro hasta hacer que los conceptos acogieran los deseos, las aspiraciones, las ansias de transformación que nacen de la realidad de los pueblos empobrecidos. Esta es su mayor aportación a la filosofía. Pero la novedad que aporta al pensar zubiriano es tal que inicia una nueva corriente de pensamiento filosófico. En sus escritos teológicos y en su única obra filosófica de envergadura se apunta a una filosofía original, propia, que no permite seguir hablando de él como solamente discípulo. Para seguir avanzando hemos de intentar perfilar más adecuadamente qué entiende Ellacuría por praxis histórica.

²³⁵ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial, Madrid 1987, 286.

4.3. La praxis histórica, el verdadero objeto de la Filosofía

Al final del libro sobre la Filosofía de la Realidad Histórica nos encontramos con una reflexión sobre la praxis que hace las veces de conclusión de este libro inacabado y que puede servirnos a nosotros como la definición del autor de la praxis histórica, objeto propio del filosofar. La realidad es de por sí dinámica, de suyo dinámica, y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí.²³⁶ El dinamismo de la acción es analizado como un momento del dinamismo de toda la realidad. La respectividad en la que las cosas se constituyen hace de ellas realidades dinámicas. Y ese dinamismo puede calificarse como dar de sí de las realidades y de la realidad. Mientras más compleja sea la respectividad constituyente de una realidad más riqueza de realidad tendrá más podrá dar de sí, más realidad tendrá. Esa respectividad constituyente, al contrario de lo que pudiera parecer, no disuelve la realidad en sus relaciones: mientras más le debe el ser al otro, más le pertenece en propiedad. «Las estructuras quedan envueltas en dinamismo para mantener su propia estructuración: la estabilidad ya no es mera persistencia, sino positivo esfuerzo por persistir»²³⁷. Esta dinámica se observa definitivamente en el surgimiento de los seres vivos.

La mismidad, el grado de auto posesión de todo ser, se aprecia más claramente en los seres vivos; y alcanza un carácter trascendental distinto en el hombre: «el dinamismo de la mismidad se convierte en un dinamismo de suidad». El hombre es la única realidad que posee consciente y libremente, que puede ir configurando su propio ser desde su voluntad. Ninguna realidad se auto posee con tanta independencia como la personal. Pareciera que sólo la totalidad del cosmos, estructuralmente dinamizado, es plenamente realidad sustantiva, porque el cosmos no posee como propio dinamismo. El cosmos tiene un dinamismo, pero no lo posee ni lo puede transformar.

²³⁶ Cf. Ignacio ELLACURÍA, FRH, 468.

²³⁷ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 468.

La realidad dinámica encuentra la cima de la mismidad en la realidad humana. La persona «es reduplicativamente suya, puesto que su suidad es, por decirlo así, parte activa de su comportamiento»,²³⁸ la persona se constituye consciente y libremente, en parte, y a la vez se reconoce en su propia realidad. La inteligencia sentiente y la voluntad afectante dan de sí un ser relativamente absoluto que se posee a sí mismo. La persona se ve forzada a determinar el ser de la propia realidad a través de las opciones que hace en su vida: forja su personalidad. En este proceso el hombre ha de atenerse a la realidad de cada una de las cosas reales que se le presentan como instancias y recursos, como posibilidades. Pero esa apropiación personal de las realidades ofrecidas es siempre propia e insustituible, cada uno es el que tiene que apropiarse de las posibilidades que tiene en su vida y apropiándose de una o de las otras configura las posibilidades de los que le rodean; «aquí radica la posible contribución irreductible de cada uno al sistema de posibilidades históricas».²³⁹ El dinamismo de lo personal ha de comprenderse desde la configuración de cada uno de nosotros en el “phylum” humano, en la sucesión de generaciones que forman un pueblo, una sociedad. Esa configuración no es meramente biológica; en el hombre la biología se ve transformada por la formalidad de realidad, que hace que el individuo se haga cargo de cómo necesita a los demás y cómo ellos lo necesitan, y de cómo los demás enseñan a vivir humanamente en el mundo. Las personas se constituyen en común, comunicadamente, y en la medida que esta comunicación es estrictamente social los incorpora a la sociedad. Ésta ofrece un sistema común de posibilidades con las que constituir sus vidas.

Esto significa que «es posible absorber el mundo social sin quedar absorbido por él; por eso, más radicalmente, es posible constituir, sin salirse del mundo social, una comunicación personal»,²⁴⁰ que lleva a la existencia de una verdadera comunidad personal, no sólo es posible la libertad, pues hemos de hacernos cargo de las posibilidades que el cuerpo social nos ofrece, sino que es posible el amor, por el que nos hacemos cargo no sólo de las posibilidades que los demás nos dan sino de los demás

²³⁸ IDEM.

²³⁹ IBÍD., 470.

²⁴⁰ IDEM.

como intimidad interpelante, como apertura de intimidad. Es en el dinamismo de la historia en el que se hacen presente todos los demás; el dinamismo de respectividad material y biológica, la respectividad de la impersonalidad social, y el de la intimidad personal. Todos esos dinamismos están presentes en el dinamismo creador de posibilitación y de capacitación históricas. «Este dinamismo se hace praxis histórica. La praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad.»²⁴¹

La actuación humana, que como hemos dicho constituye una forma especial de dinamismo histórico, es el verdadero objeto de la filosofía de la realidad histórica. Lo especial del dinamismo histórico es la realización del hombre. No todo dinamismo histórico hace que la persona se realice y dé más de sí. Las nuevas posibilidades y las nuevas capacidades están ahí, como logros de las generaciones anteriores, para que las aprovechemos en “realizarnos” más verdaderamente.

El hombre “realiza” formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis. De ahí que no todo hacer sea praxis, sino tan sólo aquel hacer que es un hacer real de realidad. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia.²⁴²

La historia sin intervención de una actividad totalmente humana, que es la que se hace cargo de la realidad y, cargando con ella, se encarga de orientarla y transformarla, se convertiría en un proceso impersonal, que seguiría las leyes de la estadística. Praxis es el quehacer de las personas que, asumiendo la realidad de su historia, sus posibilidades y limitaciones, construyen su propia vida y participan conscientemente en la construcción de su vida. Porque es “la punta de lanza” de la realidad histórica y el culmen de todos los dinamismos de la realidad, podemos decir entonces que la ésta es el objeto de la filosofía. Es el tema radical de inquisición al que ha de llegar todo estudio parcial y del que todo otro tema será propedéutico, preparatorio.

²⁴¹ IDEM.

²⁴² IBÍD.

Esta actividad es un proceso complejo, multidimensional e incluso a veces multipolar. Y la unidad de esas dimensiones, organismos e, incluso, polos es una realidad que aunque podamos olvidar no deja de ser efectiva y actuante.

La praxis, en efecto, es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta: la unidad de la praxis no sólo es una unidad uniforme ni una identidad estática, sino que es unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego por presencia, pero también por ausencia.²⁴³

Se podría postular, ingenuamente o fruto de un interés de manipulación, la constitución de una filosofía o de una teología que no se contaminaran con la actividad social, con el fin de garantizar su pureza intelectual. Igual de relevante para una sociedad es que la filosofía y teología hablen de derechos humanos como silencien completamente esa realidad. El silencio o la palabra son dos formas distintas de actuar y, por tanto, de intervenir en el proceso de transformación social. La propia filosofía ha de contribuir desde su función específica a este proceso productivo y transformativo y, por tanto, asumir que es un momento del quehacer global. La primera de las funciones de la filosofía es la de desenmascarar falsedades e ideologizaciones.

El camino debe proseguirse hacia las formas más creativas que no sólo digan lo que de ideologizado hay en un determinado discurso, sino que logren un nuevo discurso teórico que en vez de encubrir y, o deformar la realidad la descubra, tanto en lo que tiene de negativo como en lo que tiene de positivo.²⁴⁴

Pero la praxis no espera a la filosofía para constituirse con pleno derecho. El afán del hombre por transformar y mejorar la realidad natural y social en la que ésta tiene momentos teóricos de diverso grado, que van desde la conciencia que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace: reflexión que puede tomar distintas formas, desde las pre científicas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias.

²⁴³ Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», en EP I, 112.

²⁴⁴ IBÍD. 102.

La praxis tal y como la entiende nuestro filósofo puede ser biográfica y puede ser personal.²⁴⁵ No hay en nuestro autor una unilateralización de la dimensión socio-política. En otros autores sí se ha producido una reducción de la acción a la exclusivamente personal, o a la meramente social. No se le puede negar el carácter práxico a lo que es transformación y realización personal.

Pero que sea personal no significa en modo alguno que sea puramente espiritual o meramente contemplativa, ni que sea individualísticamente segregada. No es individualísticamente segregada, porque toda biografía es la biografía de un individuo vertido a los demás, constituyente de un cuerpo social y situado en un determinado contexto histórico [...] no es tampoco meramente contemplativa y espiritual en el sentido de una praxis que dejará intocada la realidad histórica, porque no hay biografía sin materia, ya que la materia como principio de presencialidad y principio de organización son condiciones trascendentales para que el hombre pueda ser lo que es.²⁴⁶

Ciertamente puede pretenderse una vida personal que no se meta en «política», ajena a todo dinamismo social; aunque es un planteamiento falso de la realidad humana. Ignorar la realidad social es ya no una toma de postura social ante ella. Una biografía personal que pretenda ser ajena a la dimensión social no abre ningún dinamismo práxico transformador y no es una actividad verdaderamente humana, porque se niega a hacerse cargo de lo real y se convierte en “quietadora” de lo real. Para hablar formalmente de praxis y no meramente de ejecución natural es menester que haya un momento de opción junto con un momento de creación.²⁴⁷ Para que la acción social se convierta en verdadera acción histórica ha de haber actividad humana, optativa y libre, que encauce la realidad.

El olvido de la dimensión personal de cualquier praxis, realmente humana, no puede menos de alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas. En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad.²⁴⁸

²⁴⁵ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 471.

²⁴⁶ IDEM.

²⁴⁷ IBÍD., 472.

²⁴⁸ IDEM.

En este hacerse cargo de la realidad y tomarla sobre sus propios hombros surge de la necesidad de avizorar el futuro hacia el que inexorablemente nos encaminamos, y marcar las rutas del mejor camino posible para nuestras vidas. Así surge la necesidad de un pensamiento utópico. La utopía no es en absoluto ensoñación de irrealidades, sino, por el contrario, es la respuesta a la pregunta por el futuro que nos plantea la realidad al estar abierta, y que nos vemos en la perentoria obligación de ir respondiendo. Las posibilidades dadas en lo presente pueden actualizarse o sofocarse, pueden ir dando nuevas formas de realidad o ser negadas. Por eso la praxis ha de ser utópica, porque lo dado necesita ser actualizado; los dinamismos realmente dados en la realidad histórica no serán realidades plenas sin una acción que los actualice. Pero no alcanzaríamos la profundidad última del pensamiento ellacuriano si no conectáramos la praxis con el nivel metafísico de lo trascendental. La realidad no es sólo tal o cual realidad, sino que en lo real hay una dimensión que podemos analizar como lo real en tanto real, lo real en cuanto tal. Eso real en cuanto tal sólo está presente en tal o cual realidad. Pues bien, la praxis es el proceso histórico en el que la realidad de nuevas formas de realidad, da más realidad. Y esto desde una configuración trascendental. No se trata que ésta haga posibles nuevas realidades que en cuanto tales no estaban antes en el mundo, sino que esas realidades son y comportan nuevos niveles de realidad. El nacimiento de grupos, de comunidades, de opciones de vida personal orientados a hacer crecer la fraternidad de todos los seres humanos a través de multitud de iniciativas e instituciones que corporalizan y realizan esa pretensión son un claro ejemplo de este emerger de realidad nueva. En otro tiempo el surgimiento de los sindicatos para defender la vida y la dignidad de los trabajadores representó un surgimiento de realidad nueva.

La praxis de liberación no es sólo un proceso sociológico, es estrictamente un proceso metafísico. Igual podríamos decir del surgimiento de la vida o de la evolución de los seres vivos, que no sólo representaron unos procesos materiales o biológicos, sino procesos de surgimiento de novedad metafísica, de novedad trascendental. En estos procesos «aparece algo que no se reduce a lo anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior no es sólo lo

que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que le supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad». ²⁴⁹ En cuanto se ha definido estrictamente un nuevo horizonte para la filosofía surgen problemas filosóficos nuevos, ya esbozados en la argumentación precedente. El primero de ellos consiste en analizar y profundizar el concepto de sujeto de la praxis histórica.

En relación con la realidad histórica dinamizada por la acción; justicia y libertad, son considerados como procesos activos e históricos, que se constituyen en pilares de la acción de la filosofía en la realidad. En la unión de la justicia con la libertad Ellacuría le da una orientación, que por la urgencia de la realidad que vive en El Salvador, es más ética y teológica; pero no deja por ello de tener una implicación filosófica, que permite señalar la trascendencia de lo histórico, donde trascender no significa un salirse de, sino un proyectarse hacia un futuro mejor, en el sentido de más real. Por lo tanto, si la realidad es histórica en el sentido de acumulación y su dinamismo fundamental es la liberación, el verdadero objeto de la filosofía es la praxis de transformación liberadora. En ésta se asume la dimensión liberadora de los procesos históricos; en ella se asume también la historia en sus elementos constituyentes, y lo que de distintivo tiene el dinamismo histórico del dinamismo natural: la libertad de los hombres que con su actuación hacen avanzar la historia. Este es el desarrollo de la propuesta filosófica del jesuita, que no está considerado en su obra *La Filosofía de la Realidad Histórica*, porque la reflexión sobre esta praxis de liberación es posterior a su trabajo de pura filosofía. Aquí aparece un aspecto relevante de su filosofía; el significado metafísico que adquieren ciertas categorías que usualmente se utilizan con un significado más reducido, referido al ámbito socio-político. Categorías como «praxis» o «liberación» adquieren densidad metafísica al quedar vinculadas al plano trascendental. Así, por ejemplo, praxis no significa un mero hacer consciente y libre sino un «hacer real de realidad»; liberación no significa mera liberación socio-política, sino, más profundamente, liberación de

²⁴⁹ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 419.

nuevas formas de realidad.²⁵⁰ En suma, para nuestro autor la realidad encuentra su manifestación más realizada en la historia y ésta encuentra en la praxis de liberación algo nuevo que la dinamiza intrínsecamente.²⁵¹

Pero va más allá de sólo considerar a la praxis de liberación como el elemento esencial de la realidad histórica; ésta está vinculada con el futuro, con las futuras realizaciones de una mejor realidad; y en este sentido es trascendente. Y esta es una novedad filosófica en su propuesta. La verdad del dinamismo de la praxis de liberación se encuentra más en el “hacia dónde va” que en el “de dónde viene”. En el pensamiento filosófico ellacuriano es el futuro el verdadero tiempo de la reflexión filosófica, pues es en el futuro donde se muestra la verdadera dirección del dinamismo práxico.

La praxis de liberación trasciende desde la reflexión de un futuro mejor para la sociedad entera y da sentido al presente que está constituido por la realidad histórica resultante del proceso del devenir del individuo y de la sociedad: «Es el futuro el que nos dirá la verdadera realidad humana de un pueblo determinado en una precisa situación histórica, que se entiende a sí mismo como realización incógnita y que anticipa la respuesta en cuanto busca una realización transformativa»²⁵². La condición fundamental de la realidad histórica es su proceso de dar-más-de sí, su realización de futuro en relación con sus más amplias posibilidades. Ese futuro es una realidad abierta, con posibilidades de ser mejor o de no serlo. Una realidad futura menos libre que la actual representa un retroceso en el dinamismo histórico, es ir hacia una menor realidad, hacia una pérdida de realidad histórica. Por ello, el auténtico futuro de la historia, aunque no se llegue a concretar, es la plena liberación humana. Y ese es el objeto de la filosofía.

²⁵⁰ Héctor SAMOUR, «Filosofía y libertad», en Jon SOBRINO – R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999, 90.

²⁵¹ IBÍD., 98.

²⁵² Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre la posibilidad, la necesidad y el sentido de una teología latinoamericana», en AA. VV. *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 337.

Ahora bien, ese mejor futuro, esa mejor realidad histórica de futuro, tiene un referente necesariamente vinculado a una sociedad, a un pueblo concreto. El objeto de la filosofía es la realidad histórica, pero de una sociedad particular; no la realidad histórica en general, sino de tal circunstancia concreta y determinada con una precisa situación histórica. La acción histórica es relativa a circunstancias y situaciones de la realidad actual de una sociedad determinada. La reflexión filosófica tiene en Ellacuría Beascoechea una parte de pregunta por la realidad, por lo que el filósofo denomina lo talitativo; la realidad real interpela al ejercicio de reflexión filosófica. Pero también tiene un componente de trascendencia, que va más allá de la realidad de algo, que va al futuro de la realidad que da más-de-sí, que es más realidad. Y estas dos preguntas están íntimamente ligadas, porque no se puede conocer lo que es una realidad si no se hace en relación con su carácter de realidad concreta; y porque el conocimiento de la realidad ya tiene, como posibilidad, la orientación futura hacia una mejor realidad histórica.

El verdadero objeto de la filosofía en comento es el dinamismo histórico en su concreción social-individual y en su dimensión específica de libertad. Para nuestro autor la filosofía ha reducido la realidad cuando la ha tomado como naturaleza o como subjetividad. Pero también la ha empobrecido cuando ha tomado lo meramente real como el objeto propio de la filosofía. El verdadero objeto de la filosofía es la realidad en su mayor dar de sí, en su dinamismo de futuro, pero concretamente realizado en una condición social real. Así considerada, la filosofía de la realidad histórica tiene dimensiones de carácter político, ético y teológico; pero estas características no desvirtúan la condición de reflexión filosófica formal.

4.4.La función liberadora de la filosofía

En la filosofía ellacuriana la liberación, y su praxis, no son una propuesta separada o aislada del pensamiento teórico; son un componente fundamental del pensamiento reflexivo. Él mismo señala: «el tema (de la función liberadora de la filosofía) tiene

sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar». ²⁵³ Y esta conceptualización de la función de la filosofía como referente de actividad humana, como referente de acción; tiene relación, como se ha señalado, con la propuesta de Marx que puntualmente señala en su Tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo».

Para llegar al fundamento filosófico del concepto ellacuriano de liberación hay que partir del concepto de realidad histórica, más bien hay que partir del entendimiento de la filosofía de la realidad histórica. Realidad histórica y liberación son, en esta reflexión filosófica, dos conceptos mutuamente ligados e interactuantes. No puede entenderse la liberación prescindiendo, pues, del concepto de realidad histórica. Ahora bien, para entender la filosofía de la realidad histórica hay que situarse en la categoría ellacuriana de realidad; y para entender la dinamicidad de esta realidad hay que referir necesariamente, como ya se ha señalado, al concepto marxista de la praxis, de la filosofía como transformadora de la realidad.

Es entonces, en las propuestas filosóficas de Marx y de Zubiri donde se encuentran las bases del desenvolvimiento filosófico de Ellacuría. En Marx es característico el concepto de praxis como condición de la reflexión filosófica para modificar la historia y es en la reflexión de Zubiri donde el concepto filosófico de realidad se desarrolla. Para estos filósofos, el concepto de realidad implica una novedad filosófica con respecto a algunos de sus predecesores. Realidad para ellos no es, en estricto sentido, algo que está totalmente fuera del sujeto como para los idealistas, ni tampoco dentro del sujeto como para los racionalistas. Encontramos una superación de este dualismo cuando afirman que el ser humano, en virtud de sus notas constitutivas, se encuentra instalado en la realidad. El ser humano es un animal de realidades; dice el filósofo español:

²⁵³ Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003, 88.

El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente, aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es animal de realidades. En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es «su» realidad.²⁵⁴

Para él, en el hombre hay un componente biológico al que no se puede sustraer el análisis filosófico; la naturaleza no está separada ni del hombre, ni de la realidad, ni de la historia. Y el hombre actúa dentro de la realidad, normado por sus opciones, que son diferentes a los estímulos que son las notas constituyentes de los otros animales. Este pensador define la estimulidad como aquel conjunto de respuestas precisas con las que responden, a los diferentes estímulos a que son sometidos por la realidad los otros animales. En contraste, el hombre, siendo un ser animal de realidades tiene una gama de respuestas amplia y compleja para reaccionar frente a los estímulos de la realidad. Ello no implica, empero, que en el hombre la estimulidad está superada totalmente. Hay que recalcar que los componentes biológicos, naturales, no son ajenos al hombre y a la realidad. El ser humano se distingue de los otros animales por aquello que llama inteligencia sentiente. Esto implica que tiene una «impresión de realidad» gracias a sus sentidos. Pero esa sensorialidad no está divorciada de la inteligencia. Son una unidad estructural. No hay dualidad entre sentir e inteligir en estos filósofos de origen vasco; Héctor Samour lo explica de esta manera:

Inteligir y sentir son sólo dos componentes o momentos de una única estructura que ejecuta un acto único y complejo, el acto de intelección sentiente. No se trata, por tanto, de una mera continuidad entre sentir e inteligir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versarán sobre el mismo objeto, sino de una unidad estructural y sistemática: el momento sentiente es la presentación impresiva del contenido del acto, aquello por lo

²⁵⁴ Xavier ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano»: en *Realitas I (Trabajos 1972-1973)* (1974) 12.

que las cosas se nos presentan; el momento intelectual es, en el sentir humano mismo, el momento modal de la impresión, la formalidad de realidad.²⁵⁵

Por otro lado, para ambos pensadores, se entiende actualidad como “una especie de presencia física de lo real”. La manera en que el ser humano está instalado en la realidad parte de esa presencia física, pero esa instalación no es meramente contemplativa, sino que implica una actividad por parte del humano:

Como viviente, el hombre se halla entre cosas, externas e internas, que lo mantienen en actividad constante y primaria; el viviente es así constitutiva actividad. El viviente está colocado entre las cosas, tiene su locus propio entre ellas, pero al mismo tiempo está dispuesto o situado en determinada forma frente a ellas, pero de modo que su situación se apoya en su colocación. El viviente, así colocado y situado, se halla en un determinado estado vital.²⁵⁶

Y el hombre opta ante esta realidad, y este optar se ve condicionado por esta misma realidad; Ellacuría asevera: «Las cosas, entre las cuales está el viviente, modifican el estado vital y a esa modificación responde el viviente, con lo que adquiere un nuevo estado».²⁵⁷ En este contexto “optar” significa necesariamente que el hombre tiene diversas alternativas y elige en libertad la opción, entre otras, de transformar su realidad. Y optar implica que el hombre tiene varias opciones frente a un determinado actuar de la realidad, y selecciona su respuesta, su opción con su inteligencia. Esto es, no hay un determinismo que conduzca el quehacer del hombre y que acota su libertad; en la filosofía de la realidad histórica hay una opción por la que libremente opta el hombre y en Ellacuría esta opción es la opción por los pobres. En este sentido y frente al momento histórico que vive, su opción por los pobres hace que su reflexión filosófica de liberación se convierta en teología de liberación.

²⁵⁵ Héctor SAMOUR, «Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», Tesis doctoral, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», San Salvador 2000, 127.

²⁵⁶ Ignacio ELLACURÍA, FRH, 317.

²⁵⁷ IDEM.

En esta propuesta filosófica, se considera que la realidad histórica es una actualidad que se expande por la praxis; sin embargo habría que cuestionar si siempre se da un proceso de generación de más y mejor realidad, no faltan los ejemplos en que la actualidad representa un retroceso respecto a momentos históricos anteriores. Es necesario enfatizar que la realidad histórica así entendida y en relación con la opción que libremente en cada momento asume el ser humano para actualizarla, no es una estructura que evoluciona por sí misma ni representa un determinismo no alterable. La praxis, para Ellacuría, representa la condición de opción que tiene el hombre, en la propia realidad histórica, para incidir y generar un más de realidad; y por lo tanto la realidad histórica debe entenderse como una consecuencia de la actividad humana. Tanto las posibilidades recibidas por transmisión, como aquellas aportadas por el ser humano; constituyen la base sobre la cual el mismo hombre busca la realización de su proyecto de vida. En la medida que estas posibilidades posibiliten esa realización, serán, como se apuntó anteriormente, *posibilidades posibilitantes*.

Conclusiones

En esta investigación doctoral se ha demostrado de qué manera en la obra filosófica, política, universitaria, ética, teológica, y en general en toda la reflexión intelectual de Ignacio Ellacuría Beascoechea hay una aportación metafísica original que, partiendo del planteamiento de Rahner, utilizando como fundamento la propuesta de Zubiri y haciendo suya la metodología marxista para la mediación social, es innovadora en cuanto a su objeto formal de estudio que es la realidad histórica dinámicamente considerada, con sus posibilidades de trascendencia al futuro y discurriendo la praxis de liberación como la acción histórica que mayormente amplía y hace dar de sí a esta realidad. Es decir, el concepto de liberación y la praxis de la liberación, son los ejes que articulan toda la reflexión intelectual de la Filosofía de la Realidad Histórica.

Ellacuría plantea que el devenir tiene una interacción con la realidad a través de la acción humana tendiente a la condición de liberación; y por lo tanto ésta, lejos de ser puro trabajo político o ético, o inclusive teológico o religioso, es una rigurosa propuesta filosófica de gran calado, cuya aportación metafísica es universal y original. Este trabajo de investigación ha pretendido mostrar como hay en él una reflexión de fundamentos sobre el objeto de la filosofía que es, en el fondo, la praxis de liberación. Esta novedad en el objeto de la filosofía sólo puede significar que para él era necesaria una profundización y ampliación de la metafísica –entendida al modo zubiriano: como filosofía de lo Real o Realidad–, más allá del simple estudio del sentido último de la realidad estáticamente considerada²⁵⁸.

²⁵⁸ Para Xavieer Zubiri la filosofía no es otra cosa que Metafísica: reflexión transcendental de la realidad.

En la filosofía de la realidad histórica, la metafísica como ciencia que se busca, no puede permanecer quieta y solamente explicar su objeto desde una condición intelectual de abstracción de la realidad; más bien ha de hacer análisis de lo real, considerando que lo más real de la realidad es su dinámica de trascendencia al futuro, cuya mejor expresión es la praxis de liberación.

En este sentido, la praxis de liberación es objeto de la filosofía en la reflexión de Ellacuría, y en razón de tener un carácter totalizante de la realidad, de ser parte de la realidad histórica como puente entre lo que es y lo trascendente que puede llegar a ser como posibilidad, tiene condición metafísica. En la propuesta ellacuriana, ésta queda caracterizada con densidad metafísica en razón de que por esta misma la totalidad de la realidad histórica se hace más realidad al concretarse el trascendente que la hace dar mayormente de sí; proceder que posibilita el propio método zubiriano talitativo trascendental, es decir, se parte de la realidad tal y como se patentiza para explicarla filosóficamente en sus múltiples posibilidades posibilitantes.

Como se apuntó en la “introducción”, la profunda vocación de libertad de esta propuesta intelectual se asienta en el sentido más penetrante de la reflexión intelectual que tiene que ver, no con quedarse en el análisis de la situación estática que tiene la realidad histórica en un momento determinado, sino con el dinamismo constitutivo de la misma realidad que la vincula trascendentalmente con mejores mañanas, a través de la praxis de liberación.

Lo anterior conduce al problema de la relación entre la teoría y la praxis. La inteligencia es constitutivamente práxica y la praxis es constitutivamente intelectual. Las raíces de esta relación se encuentran en el carácter propio de la inteligencia que, según Ellacuría, es sentiente en sentido zubiriano. La teoría no debe entenderse como lo contrapuesto a la acción, sino como uno de sus momentos: aquel que tiene que ver con el carácter consciente de ésta. En sentido inverso, tampoco la teoría se puede comprender como un mero reflejo de la praxis; más adecuadamente, se puede considerar a la teoría como el

momento en que el sujeto toma distancia con respecto de su hacer, considerado como objeto, para analizarlo y comprenderlo mejor. En esta investigación se hace explícito que, de acuerdo con Ellacuría, la teoría y la praxis no se contraponen, sino que tienen una relación dialéctica y circular.

Es entonces cuando desarrolla su reflexión intelectual en torno al tema de la función liberadora que se le atribuye a la filosofía. Esta función de la reflexión filosófica y la correspondiente contribución a la liberación no es meramente especulativa sino tiene un momento activo de intervención fundamental.

La función liberadora de la filosofía se concretiza en una actuación que libera, que hace que la realidad histórica “dé mayormente de sí”. De ahí la necesidad que tiene la reflexión filosófica de una función crítica y de una capacidad creativa, en uso de un saber histórico que va más allá de la sola consideración de la actividad contemplativa, pero que tampoco se reduce a una actividad meramente práctica. Todo esto posibilitado, en parte, por ubicar el lugar desde donde se debe hacer filosofía.

La filosofía de la realidad histórica ellacuriana tiene pues capacidad de crítica y capacidad de creación y, a partir de estos momentos del quehacer filosófico se tiene una actividad de liberación que no únicamente es interior o subjetiva, sino también objetiva, histórica y estructural. Por una parte, la función liberadora de la filosofía se manifiesta en principio por medio de la crítica que debe estar orientada a desenmascarar lo que de falso e injusto tiene la ideología dominante como momento orgánico del sistema social, pero posteriormente se tiene que llevar a cabo el momento creativo, el de la praxis de liberación, para potencializar y dinamizar la realidad histórica. La actitud crítica también debe estar enfocada a otras notas de la estructura social, como lo económico, lo político y lo cultural, entre otras. Sin embargo, la prioridad la tendrá la crítica a la ideologización pues ésta puede ser reproducida no sólo por los aparatos teóricos sino también por estructuras, ordenamientos y relaciones sociales. En efecto, frente al fenómeno de la ideología es donde se define, en buena medida, la función crítica de la filosofía.

Ahora bien, en cuanto a la función crítica de la filosofía, no basta con señalar que el conocimiento tiene condicionamientos sociológicos, sino que hay que ver cómo y por qué la inteligencia, en su propia estructura formal, está sujeta a la ideologización. Por qué el ser humano necesita de explicaciones y justificaciones teóricas para asumir la realidad, y por qué estas explicaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y de bien. Ellacuría considera que los condicionamientos no solamente son económicos sino que hay otros mucho más radicales, configurados a partir de la estructura psico-orgánica del individuo.

La reflexión filosófica, argumenta, en un primer momento puede ser una herramienta importante contra los aparatos ideológicos, pero necesariamente se requiere pasar a la acción que transforme esta realidad. La filosofía no debe perder su criticidad, pero debe tener un importante momento práxico que corresponda a los dinamismos constitutivos de la realidad histórica. Éstos son dos momentos, en relación dialéctica, de la filosofía de la liberación ellacuriana.

Pero la labor crítica de la filosofía no se limita a su faceta negativa de desenmascaramiento de factores que ideologizan, sino que tiene que dar paso a la actividad positiva de creación de nuevas realidades históricas. La criticidad debe partir desde algo y para algo, debe partir desde la realidad histórica para transformarla y hacerla “dar de sí” y en este criticar y negar deben aparecer formulaciones positivas y aspectos inesperados de la realidad. Esta filosofía no se queda en la crítica, parte de ésta para desarrollar un nuevo discurso que descubra la verdad de la realidad y la “lance en una mejor dirección”, la proyecte a la trascendencia a mejores futuros, en virtud de su apertura a un “más” de realidad histórica. La praxis de liberación ellacuriana es el momento positivo de creación de la filosofía, como momento del proceso de liberación del ser humano, que parte del momento de reflexión crítica de la realidad.

Ahora bien, la necesidad de superar cualquier crítica no es debido solamente a que el conocimiento estático sea limitado y que la profundidad y la riqueza de lo real desbordan las propuestas solamente reflexivas, no las puede abarcar un trabajo meramente especulativo sin acción; sino también a que el orden trascendental es un orden abierto que por lo mismo no puede ser teorizado o conceptualizado.

La filosofía ellacuriana considera que la realidad depende de lo que se vaya haciendo con ella y en ella, dinámicamente; aquí su capacidad de creación. Así, el quehacer de la praxis en la realidad histórica no está determinado ni conformado apriorísticamente a un precepto dado, sino justamente lo contrario, el orden metafísico de la praxis resulta de lo que ocurra en cada momento. Lo que esencialmente constituye a la realidad es su dinamismo, su apertura; y en ese orden de ideas, el dinamismo real es dinámico en toda la profundidad de lo real y llega hasta lo trascendental; la realidad histórica es acción dinámicamente instalada y actuante.

El concepto ellacuriano de dinamismo adquiere densidad metafísica por ser parte de la realidad histórica. No hay realidad estática, ser real es ser en dinamismo. No son separables estos conceptos en esta reflexión filosófica porque, argumenta, en la aprehensión de la realidad, viene dado el dinamismo de la misma. La realidad no es un cuadro o una fotografía que se pueda analizar desde fuera, desde la quietud de lo estático; como magistralmente le señala la Maga a Horacio, en la monumental obra de Cortázar:

Le habló de todo eso a la Maga, que se había despertado y se acurrucaba contra él maullando soñolienta. La Maga abrió los ojos, se quedó pensando.

–Vos no podrías –dijo–. Vos pensás demasiado antes de hacer nada.

–Parto del principio de que la reflexión debe preceder a la acción, bobalina.

–Partís del principio –dijo la maga–. Qué complicado. Vos sos como un testigo, sos el que va al museo y mira los cuadros. Quiero decir que los cuadros están ahí y vos en el museo, cerca y lejos al mismo tiempo. Yo soy un cuadro. Rocamadour es un cuadro. Etienne es un cuadro, esta pieza es un cuadro. Vos creés que estás en esta pieza pero no estás. Vos estás mirando la pieza, no estás en la pieza.

–Esta chica lo dejaría verde a Santo Tomás –dijo Oliveira.

–¿Por qué Santo Tomás? –dijo la Maga–. ¿Ese idiota que quería ver para creer?²⁵⁹.

Se hace filosofía en la realidad, filosofando dinámicamente sobre la acción. Esta concepción es central en la metafísica ellacuriana. Esto significa que la realidad histórica es permanentemente dinámica, es realidad que siempre está haciéndose, que siempre está dando más de sí. La historia es un proceso en devenir, nunca acabado, siempre haciéndose. Todo está en continuo dinamismo. En ese sentido, no hay nada permanente y no hay nada irremediamente fatal. La verdad de la realidad histórica está pues en su dinamismo, en su hacerse permanente, en su más de realidad histórica trascendente. En el dinamismo es más importante hacia dónde va la realidad histórica que de dónde viene, lo que hace ser a Ellacuría un pensador de la esperanza como Ernest Bloch.

La filosofía no es descripción de lo dado, ni simple abstracción de la realidad, ni siquiera reflexión a partir de paradigmas parciales o estáticos; la filosofía es anticipación de lo por-venir a través de la consideración de la acción; esa es la apertura trascendental de la realidad histórica ellacuriana y la praxis de liberación es la forma de acceder a la trascendencia que hace que la realidad “dé más plenamente de sí” para todos. Ahora bien, cabe señalar que si la realidad histórica es dinámica, entonces el futuro realizado a través de la praxis histórica (no necesariamente de liberación) puede ser menos, puede tener condiciones más restrictivas; sin embargo, en el mismo sentido el futuro realizado por ésta puede ser más y mejor. El auténtico dinamismo de la historia es la liberación, en toda la complejidad y amplitud de este concepto, cuando la actuación genera una mejor realidad histórica para todos, y libera de condiciones que no permiten la expresión de las mayores capacidades y posibilidades de la humanidad en su conjunto social, entonces es praxis de liberación.

Para Ignacio Ellacuría, la historia es el modo último y total de realización de la realidad y, en un sentido metafísico, la historia puede y debe de verse como la actualidad última de la apertura y de la realización trascendental de la realidad. Así, la realidad no es sólo

²⁵⁹ Julio CORTÁZAR, *Rayuela*, Ediciones Cátedra, Madrid 2007, 143-144.

lo actual, sino ese proceso de realización trascendental que anticipa el más de la propia realidad histórica en devenir. En su propuesta intelectual, ideas como liberación y praxis de liberación, entre otras, entran de lleno en la reflexión filosófica que busca encontrar y definir lo esencialmente constitutivo de la realidad. La reflexión filosófica en discusión muestra que el auténtico dinamismo de la realidad histórica se realiza en una actividad liberadora que alcanza la absolutización de la historia a través de la trascendencia de la realidad hacia la trascendentalidad del futuro, desde esa condición ética, del sentido dinámico de la historia.

Por otro lado, Ellacuría encuentra en Rahner la condición de realización histórica de la reflexión; la reflexión, sea ésta del orden que sea, está situada y referida a una condición histórica concreta. Posteriormente de la propuesta de Zubiri, hace suyo el rigor filosófico y conceptual de la realidad histórica. Por estos intelectuales, descubre su vocación para acercarse a la realidad con radical sinceridad, intentando que sea ella la que vaya marcando las estructuras de su pensamiento.

Con la consideración de la realidad histórica como esencialmente dinámica, Ellacuría hace una propuesta metafísica profunda y original que va más allá de lo que contiene su obra *Filosofía de la Realidad Histórica*. La novedad de sus propósitos filosóficos en ética política no se asumen desde los planteamientos que se presentan en esta obra, aunque ésta sí sienta las bases de su reflexión, si no que se plantean con posterioridad y a partir de la interpretación social de su condición histórica..

Se han analizado las características de la praxis histórica de liberación que propone Ellacuría, en sus artículos políticos, universitarios y teológicos, y en sus textos filosóficos. Así se ha encontrado ésta como cuestión radical; con una realidad, el conjunto de toda la humanidad, que expresa su unidad por su respectividad; con la historización de la verdad, como momento de actualización en la inteligencia de la realidad y su dinamismo. El punto de partida de la constitución del nuevo orden

trascendental es esta praxis de liberación; la realidad histórica está abierta a lo trascendente, y este mayor trascendente se hace realidad por su dinamismo.

Pero no abandona la propuesta zubiriana, por el contrario, a partir de ésta hace su aportación. Esta filosofía es la base desde la que va a estructurar su propuesta y hacer de su filosofía de la realidad histórica una filosofía de la acción. Muchas de las nociones zubirianas van a ser los elementos estructurales de la renovación filosófica que nuestro filósofo desarrolla. En este sentido trasciende el pensamiento del maestro. El objeto de la filosofía lo ha conceptualizado directamente como la realidad histórica: «por historia se entiende la totalidad procesual de la realidad humana en su más real concreción»²⁶⁰.

La historia es la realidad en su mayor grado de densidad y de riqueza, en su mayor dar de sí, incluye lo real, pero también lo trascendente. Todo es parte de la dinámica realidad histórica ellacuriana. La realidad es la totalidad de la realidad en su intrínseca procesualidad dinámica, que la hace dar de sí, todo como realidad histórica. Toda la realidad intramundana, concepto zubiriano, es una sola unidad física, en la que las cosas se constituyen respectivamente. Y es esta respectividad la que hace que todo y todos estén relacionados. Pero esta unidad es de realidades complejas y diferenciadas, de tal manera que no se cae en un materialismo abierto. Esta consideración de la realidad como respectiva y estructuralmente una, deriva en el reconocimiento que hace de que pobreza y riqueza no son realidades independientes; que todo y todos en la realidad intramundana están vinculados y no suceden realidades parciales ajenas por azar. Así considerada, la realidad es una unidad física que tiene un potencial de análisis muy importante. Es evidente que entiende la relevancia del concepto metafísico de respectividad, y lo ubica como condición de la realidad histórica. Todo lo que sucede está respectivamente vinculado y por ello todo depende de todo y así todas las personas son responsables de mejores futuros para todos.

²⁶⁰ Ignacio ELLACURÍA, «Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana» en AA. VV., *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 331.

Las realidades sociales no son la excepción a esta condición de respectividad en la unidad de la realidad intramundana; no son estructuralmente independientes unas de otras y, por tanto, cualquier análisis, cualquier reflexión deberá considerar esta condición para ser verdadera. Una realidad social no es ajena a otra, por lo que una realidad social no puede ser indiferente a otra. La realidad es un todo estructural, y así mejores realidades corresponden igualmente a la conciencia de un todo estructural. Por eso la única realidad que puede desvelar la verdad radical de lo real es la realidad histórica dinámicamente considerada, la realidad con su praxis de liberación como elemento totalizante de la misma.

Las realidades parciales se estructuran y van dando cada vez formas más altas de realidad. Por lo que solamente se puede referir a la realidad en su última verdad si se atiende o considera a la realidad histórica como la realidad entera asumida en todo lo material y social.

Ahora bien, siguiendo a Zubiri, asume la diferencia entre el poder para optar en cada momento de la realidad histórica frente a lo trascendente y el poder optar; es decir hace diferencia entre “el poder para optar” y “el poder optar”. El poder para optar es algo que ya es parte del hombre por su condición; pero el poder optar requiere, además del poder para optar, de posibilidades reales que le permitan al hombre ejercer su libertad de elección, que le permitan concretar y hacer realidad justamente este poder para optar. A estas posibilidades que posibilitan el ejercicio del poder para optar, les denomina justamente «posibilidades posibilitantes».

La praxis de liberación busca entonces hacer de la realidad histórica, que contiene todas las posibilidades posibilitantes, una realidad más amplia, y que sea de mayor libertad para la persona en respectividad.

La realidad histórica y su dinamismo de liberación se dan siempre en el contexto social, en la realidad de una sociedad, de la persona en respectividad social con todas las demás

personas y con toda la materialidad de la naturaleza. La humanidad toda, con la amplitud y ambivalencia de significado con que se ha configurado en este trabajo de investigación, es la realidad como tal. Esa realidad estructurada por distintos componentes, por una conciencia colectiva y un cuerpo social, es la realidad a la que se circunscribe todo lo que es, más bien todo lo que está siendo. El hombre instalado en la respectividad, particularmente con los demás, es el verdadero sujeto y el verdadero objeto de la praxis de liberación. Ésta es una tesis fundamental del trabajo de reflexión filosófica ellacuriano, que se ha demostrado en esta investigación: no es la persona sino el conjunto de todas las personas en su respectividad, y en particular el pueblo por ser el que mayormente puede hacer que la realidad dé más de sí, el sujeto de la realidad histórica y de la praxis de liberación.

Pero el pueblo no es sujeto, de la misma forma que lo es la persona. El pueblo puede ser sujeto de transformaciones históricas porque hay personas que desde su libertad y su conciencia se hacen cargo de la realidad, y la transforman. La subjetualidad del pueblo se entiende solamente desde la subjetualidad de las personas, porque la realidad de lo personal se estructura de tal manera en lo social que da de sí un nuevo nivel de realidad histórica. El pueblo es el sujeto impersonal de la filosofía ellacuriana de la realidad histórica y particularmente de su acción de liberación. Por la condición de respectividad que enlaza a cada individuo a una realidad histórica de carácter social y que alcanza a todos, cada acción personal e individual tiene una dimensión colectiva que excede su propia realidad pasando a constituirse como parte de la realidad de los demás individuos, de las otras personas. Las personas en la realidad histórica ellacuriana están vinculadas por la respectividad, en el sentido de religación zubiriano, todos son responsables de todos, la actuación de uno es actuación de todos; la praxis de liberación es, en este sentido, la suma, el colectivo de la praxis de los individuos en su relación de respectividad, configurados socialmente.

Y es esta condición de respectividad que vincula a todos los individuos, la que hace que todos sean responsables de hacer que la realidad histórica dé más de sí para todos, a

través de la praxis de liberación como factor totalizante, como el colectivo de las individuales. En este sentido de colectividad, en la realidad histórica ellacuriana se considera el ámbito de lo social, el colectivo de los individuos, como sujeto de la praxis de liberación.

En otro orden de ideas, y con respecto a la conciencia, Ellacuría apunta a que la conciencia colectiva es la conjunción respectiva de las estructuras concretas de las conciencias individuales. Las condiciones culturales son entonces expresiones de la conciencia colectiva que procediendo de unos individuos los configura a todos en una realidad histórica determinada. Para él no hay individuos aislados, no hay diversos pueblos, ni culturas separadas, ni segmentos sociales independientes. Por la respectividad, la realidad histórica corresponde a la humanidad entera en su condición de respectividad social. La interrelación, la respectividad de toda la humanidad forma una única expresión social, cultural, económica y política (la globalización es evidencia de ello); una única realidad histórica que es responsabilidad de la humanidad entera y que se lanza a lo trascendente del futuro a través de la acción como vía para que esta realidad dé mayormente de sí. En esta consideración, plantea que es la situación concreta de la humanidad, en su colectivo social, la que entra de lleno en el nivel de lo trascendental, la que se lanza al devenir por medio de la praxis de liberación.

Esto es, las posibilidades históricas que pueden asumirse en un momento concreto por una estructura social concreta para hacer que la realidad dé mayormente de sí, constituyen la única praxis de liberación real. La realidad histórica no es una realidad dada más allá de las realidades, es la realidad de los procesos reales, es siempre una realidad situada en un colectivo social concreto.

Por otra parte, proponer como objeto de la filosofía primera a la realidad histórica con sus dinamismos, con sus praxis, le permite hacer metafísica de frente a su realidad más cercana, a la realidad salvadoreña de la segunda mitad del siglo XX, sin por ello perder universalidad y profundidad. Ellacuría da a la filosofía un ámbito de lo cotidiano, de lo

que más interesa. Para él política y metafísica están estrechamente vinculadas pues son parte de la realidad histórica, son estructuras de esta realidad histórica.

Pero la actitud de Ellacuría ante la realidad histórica que le toca vivir no pudo ser solamente la de un filósofo. La durísima realidad que descubre en Centroamérica le impacta de tal manera que, siendo fiel a su trabajo de reflexión, necesita una nueva forma de intervenir. No se queda en el simple análisis de ésta, que para entender con claridad y profundidad, tiene que mediar socioanalíticamente por vía de la metodología social marxista. Y esta mediación socioanalítica de la realidad hace evidente dos cuestiones: primero que las mayorías populares de Latinoamérica, y de la mayor parte de la humanidad, viven estructuralmente en condiciones de pobreza y opresión, y en muchos casos también de represión; para lo cual han contribuido manifestaciones ideológicas de ciertas filosofías y aquellas realidades socioeconómicas y políticas que nutren dichas ideologías. Y segundo, la ausencia de una filosofía latinoamericana que provenga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberadora respecto de ella. Por eso para la filosofía de la liberación ellacuriana, la finalidad principal y el horizonte fundamental filosófico está indudablemente en la liberación de esas mayorías.

Cuando esta mediación le muestra la profunda injusticia e inequidad en que vive el pueblo salvadoreño, se ve obligado a buscar, en el diario acontecer, las vías de transformación de tan cruda realidad. Así, irrumpe en Ellacuría la vocación teológica. Y no es que su filosofía sea una simple secularización de su teología, de hecho lo filosófico es anterior a lo teológico; es más bien que la realidad salvadoreña y su condición de jesuita le exigen actuar desde lo teologal para incidir en la historia salvadoreña. En esta propuesta intelectual, la relación filosofía–teología se da de forma dialéctica; más que condicionante de una con respecto a la otra.

Ellacuría, que es radicalmente metafísico, necesita hacer de la praxis una condición para hacer más y mejor realidad futura en su propio entorno vital. Su horizonte filosófico es

el de la construcción de una realidad mejor para todos, especialmente para los marginados. Las estructuras en que viven grandes grupos humanos, particularmente en Centroamérica, de pobreza, violencia, injusticia, explotación extremas, condicionan su reflexión filosófica y le conducen más allá del realismo materialista abierto. Hay que cambiar la realidad a través de la praxis de liberación. Para él la misma filosofía no es ajena a la realidad histórica, no escapa de quedar afectada por esta necesidad de liberación de la persona, por lo que la filosofía ha de tener una función liberadora, de las condiciones materiales e ideológicas que deforman la realidad. La filosofía tiene un papel ineludible dentro del proceso de posibilidad de la realidad histórica, dentro del proceso de ampliación futura de las condiciones de realidad de las mayorías. La filosofía es esencialmente búsqueda de la verdad en su último sentido y para ello, para ser verdadera, ha de ser liberadora y práxica.

Y este dar de sí de la realidad, en la reflexión ellacuriana, es de siempre dialéctico. La realidad histórica está siempre asumida en un proceso dialéctico dinámico de desarrollo. Afirmación de una realidad social, negación de esta realidad histórica social por el pueblo oprimido, negación dialéctica de la negación para asumir una trascendencia de futuro. En la práctica, cuando una organización social consigue superar su situación de opresión, niega los mismos derechos que ha conseguido y por los que ha luchado a los más débiles, y así ha de iniciar otra vez un nuevo proceso de transformación partiendo de la negatividad de lo real, en ello Ellacuría toma de Hegel, y de Marx también. Por eso el sujeto social del dinamismo de lo real es siempre el conjunto de grupos que tienen importantes carencias vitales y sociales, y entre ellos los pobres y los marginados.

Este concepto de la praxis de liberación, se plantea con radicalidad la necesidad de una moral material. Ellacuría incorpora un criterio ético que en las situaciones concretas sirva de guía para la actuación de los pueblos. Por eso, profundizando la dimensión social de la realidad, elabora un concepto de persona en el que para ser uno mismo se ha de ser para los demás, en plena conciencia de la respectividad del ser humano.

En el trabajo filosófico, ético y político ellacuriano, el hombre ni es individual, ni es meramente “con los otros”, de suyo es “para los otros”, o mejor dicho “con respectividad a los otros”; es corresponsable en respectividad con todos, así se estructura esencialmente lo social. Y es esa dimensión de lo social lo que impulsa una crítica auténtica de la realidad histórica para relanzar al ser humano en una dirección nueva, de más y mejor realidad, y el instrumento para alcanzar ese más de realidad es la praxis de liberación. No son los sentimientos o los valores los que pueden fundamentar las opciones morales concretas, tampoco procesos intelectivos a posteriori del hecho real; lo único que puede fundamentar realmente la moralidad humana es la realidad de la persona que se estructura en la apertura a los otros y se construye con los otros.

El fundamento ellacuriano para la moral tiene dos lados; uno es el proceso de absolutización de la historia, otro es “el ser en respectividad con los otros” de la condición personal. No son dos aristas contradictorias, muy por el contrario, se constituyen una a la otra, porque la auténtica absolutización de la historia tiene que ver con que las personas sean absolutas, se auto posean radicalmente y esto solamente se puede lograr en una relación social que se haga responsable de los demás. Y así, tanto en lo individual como en lo colectivo social, buscar la trascendencia. El auténtico dar de sí de la realidad histórica está en la liberación de toda condición que limite a la persona, en su respectividad social, de desarrollar sus capacidades y potencialidades. Toda injusticia limita el desarrollo verdadero de los dinamismos de las realidades, hay que estar contra la injusticia.

El sentido fundamental de la praxis se da en el modo de experiencia de la religación. El sentido siempre es un sentido para uno y en la construcción de la propia persona. Pero esto no le quita objetividad a la actualización del sentido radical de la realidad histórica en la intelección. El fundamento de la vida no está a disposición, en el sentido de que se cambia por una disposición subjetiva volitiva. Es el que es, aunque no de manera estática, porque es el que se va haciendo realmente. Lo dado se ha de actualizar, en libertad. Sin entrar en el nivel de lo religioso, porque ello no es materia de este trabajo

de investigación doctoral, se puede señalar que el Dios de Ellacuría es un Dios fundador y posibilitador de la acción humana, de las personas en respectividad, pero esencialmente de las mayorías populares.

La comprensión radicalmente metafísica de la trascendencia de la actividad liberadora se hace adecuadamente atendiendo a la actualización de la realidad histórica que genera. Desde ésta, el orden de lo trascendente deja de ser solamente descriptivo y se convierte en realmente accesible. Se rompe así la radical distinción entre la realidad y el sentido. No se vuelve una metafísica en la que los conceptos de la inteligencia estén por encima de la realidad tal y como es; sino que es una filosofía primera en la que la praxis de liberación amplía máximamente la realidad histórica, la conduce a la trascendencia de su mejor posibilidad de futuro, con el sentido y rumbo que le da la propia trascendencia. Por ello es posible afirmar que en la filosofía ellacuriana la comprensión de la realidad, tal y como se actualiza, mayormente por la de liberación, encuentra un sentido trascendente. Por lo tanto, toda realidad que se da en el colectivo social es una realidad dotada de sentido, de un sentido concreto y trascendente. Junto con la aprehensión de la realidad se da el sentido de posibilidades futuras, de trascendencia y sobre todo de actividad de liberación para alcanzar el mejor de estos futuros. Ante esta realidad histórica, que tiene un sentido concreto, la persona se sitúa en respectividad con todos los seres humanos, se hace cargo de la realidad y actúa en consecuencia.

Ellacuría realiza constantes análisis en filosofía, en política y también en teología. Su propuesta última es la civilización de la pobreza: una estructuración de la realidad social a todos los niveles que no se orienta ni en la acumulación de bienes materiales, ni en el consumo, sino en la satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, de toda la sociedad en su respectividad. Y es en esta civilización de la pobreza que los pobres concretan su necesidad de trascendencia por medio de la praxis de liberación; y son justamente los pobres, en el contexto de esta civilización, los que tienen las posibilidades

posibilitantes que concretizan más ampliamente el poder para optar que es inherente a todo hombre.

Así, los auténticos sujetos de la transformación histórica son los pobres, las mayorías populares, que son la mayor parte de la humanidad y, por tanto, es razonable que sea así; argumenta el filósofo vasco naturalizado salvadoreño. Pero por otro lado, las mayorías populares sienten con urgencia la necesidad de transformar la historia hacia una configuración que permita una vida más humana para todos. Los grupos sociales más acomodados no se sienten llamados a transformar su historia a partir de su propia realidad. Los pueblos pobres se ven comprometidos y urgidos a ser los que realicen esta transformación. La mayor actuación debe venir de los pobres, de los pueblos marginados. Porque ciertamente, los pobres son a los que más les interesa que la realidad dé más de sí.

Y cuando se filosofa desde la pobreza con el componente ético de la acción de liberación, y no necesariamente se filosofa sobre la pobreza pero desde la cómoda distancia del análisis carente de contenido práxico, los pobres llegan a concretar esta necesidad de trascendencia y absolutización que tiene la realidad histórica.

En otro orden de ideas, la noción de verdad ellacuriana está en relación con la praxis de liberación en la realidad histórica. El papel metafísico que la historia alcanza en esta propuesta hace que todo contenido del conocimiento tenga que analizarse históricamente; y que el saber como estructura solamente se comprenda situado en la realidad histórica. El esfuerzo de actualización de la comprensión de la realidad es un esfuerzo histórico en un doble sentido. Por un lado, el conocimiento depende de la tradición que lo ha hecho posible, aunque eso no anule el que sea actualización de lo real. Por otro lado, todo saber posibilita una forma concreta de estar en la realidad, genera unos dinamismos históricos de los que se tiene que tener conciencia. Por ello, todo saber ha de analizar que dinamismos históricos genera y que razones hay para generarlos.

Los valores que se han utilizado para criticar la realidad a lo largo de la historia dependen de su misma situación histórica concreta, de su realidad histórica. Pero estos valores, para ser congruentes con la realización de la realidad, se han de ir adecuando a las nuevas realidades históricas y a sus dinamismos. Esto es, se han de historizar conceptos, como los de justicia social, libertad y equidad, entre otros, para actualizar verdaderamente el dinamismo de la realidad histórica y proceder con actos liberadores, para no limitar el dar mayormente de sí de la realidad histórica, mucho menos paralizar su dinamismo o inclusive hacerlo disminuir en lo que corresponde al bienestar social. De esta manera la misión fundamental que tiene el conocimiento es la de hacer más y mejor conciencia social, que genera la forma de estar de las personas en la realidad histórica y de trascender a través de la actividad concreta y transformadora. Ellacuría considera que la perspectiva que aporta mayor verdad a la praxis de liberación es la de las mayorías populares, la de los pobres, la de las víctimas. Desde sus intereses y preocupaciones se puede valorar con mayor objetividad los procesos históricos, las realidades históricas, los dinamismos y los resultados de acción anteriores realizadas. En las periferias marginadas se muestran las últimas consecuencias de la estructuración social vigente, con sus profundas disparidades, con sus lamentables olvidos. Y como los pobres son los eternos olvidados, se hace uso de la mediación socio-analítica, de la metodología marxista, para entender la realidad histórica concreta que le corresponde, desde las clases marginales, para que su actuación de liberación incorpore a los pobres, a los marginados, a los olvidados; para que no vuelvan a ser justamente eso, olvidados.

En suma, la propuesta filosófica de la realidad histórica no comparte con las filosofías que solamente interpretan al mundo desde una perspectiva estática. Su quehacer filosófico, no se queda en la pura especulación intelectual; la supera por vía de la actividad, que es considerada como parte fundamental del hecho filosófico y que es lo que le da justamente la condición de liberación.

Es indudable que Ellacuría realiza una seria e importante aportación al corpus filosófico, tanto por la originalidad y profundidad de su reflexión, como por la condición de hacer filosofía latinoamericana desde su propia realidad. Su propuesta de praxis de liberación, como uno de los momentos fundamentales de la filosofía, va mucho más allá de Ranher y de Zubiri, y echa raíces en la necesidad que siente de hacerse responsable de su realidad desde la tarea intelectual. Filosofar desde la distancia no es suficiente para Ellacuría, la reflexión tiene que hacerse realidad y, sobre todo, hacerse cargo de la realidad para transformarla, para hacerla mejor para todos, particularmente para quienes desde la marginación, más lo demandaban.

Por voluntad propia, decidió hacer vida en El Salvador, con los salvadoreños; y en esa determinación iba toda su voluntad de no pasar inadvertido y de ser factor de transformación de la dura realidad que le tocó vivir. Y su contribución a mejorar la condición de vida de los salvadoreños, y de los pobres y marginados de todas las latitudes, fue siendo un profundo pensador de su realidad y un incansable activista en favor de una paz digna para todos.

Profundamente comprometido con las más sentidas causas de la sociedad en la que se desenvuelve, su aportación intelectual es no solamente una respuesta a su tiempo y a su espacio vital, refleja el vínculo profundo que tuvo con sus más firmes principios filosóficos y teológicos. Asume su tarea de intelectual, de pensador, en plenitud y a ella le dedica todos sus esfuerzos, unas veces reflexionando filosóficamente, otras desde la interpretación teológica, otras desde la academia; pero siempre participando activamente, trabajando incansablemente, para generar las condiciones políticas que abrieran mejores mañanas para todos.

No concibe una filosofía puramente reflexiva, estática, acompañada de un quietismo político. Su filosofía se funda en un profundo conocimiento histórico de la realidad, y busca transformar este escenario para impulsarlo en un proceso de ampliación de oportunidades para todos los hombres. Requiere, para hacerse cargo de la realidad

histórica íntegramente, una filosofía de la liberación; y así lo propone. Su reflexión intelectual nace de su compromiso y tiene como destino hacer más y mejor realidad.

La tarea filosófica ellacuriana reflexiona, entiende y determina la realidad y el sentido de lo ya hecho hasta este instante; y, desde esa determinación y en dirección a lo que hay por hacer, transforma y proyecta esta realidad a la trascendencia de mejores futuros, particularmente para las mayorías marginadas. Es una filosofía no solamente interpretativa, sino de transformación, de liberación; es una actividad de reflexión y concreción que tiene que ver con la realidad histórica, con su entendimiento y su comprensión, y principalmente con la actividad transformadora de liberación.

Su propuesta filosófica es original, profunda y bien sustentada; sin embargo por la urgencia de su tiempo, algunos conceptos e ideas no fueron tratados más ampliamente. Quedan tareas pendientes por realizar, tanto en el análisis de los contenidos de su propuesta, como en la crítica a su filosofía.

Ellacuría hace filosofía latinoamericana desde El Salvador, tarea de suyo nada fácil, para abrir caminos de liberación. Sin embargo, quizá lo más importante en Ellacuría es su profunda e inquebrantable coherencia con los principios éticos que guiaron su vida; más allá de cualquier punto de vista sobre sus planteamientos intelectuales, es incuestionable la solidez de su conducta y el apego a sus más profundas convicciones; pensó y actuó siempre en el mismo sentido. Su propuesta filosófica refleja su vida, hombre de una pieza que entendió claramente que su tarea era, por vía de la reflexión, honrar su compromiso de trabajar en favor de la liberación.

Referencias bibliográficas

Obras de Ignacio Ellacuría

ELLACURÍA, Ignacio, *Sobre la esencia de Xavier Zubiri. Índices*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963.

ELLACURÍA, Ignacio, «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Editorial Moneda y crédito, Madrid, 1970.

ELLACURÍA, Ignacio, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri»: en *Realitas I*, Madrid, 1974.

ELLACURÍA, Ignacio, «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri»: en *Realitas II*, Madrid, 1976.

ELLACURÍA, Ignacio, «Biología e inteligencia»: en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979.

ELLACURÍA, Ignacio - Juan Carlos SCANNONE, *Para una filosofía desde América Latina*. Universidad Javeriana, Madrid 1990.

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores, El Salvador 1991.

ELLACURÍA, Ignacio, *Veinte años de historia en el Salvador. Escritos políticos*. (3 tomos). UCA Editores, El Salvador 1993.

ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos filosóficos*, (3 tomos). UCA Editores, El Salvador 1994.

ELLACURÍA, Ignacio - Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, (2 tomos) Trotta, Madrid 1994.

ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos universitarios*. UCA Editores, El Salvador 1995.

ELLACURÍA, Ignacio, *Escritos teológicos*, (4 tomos). UCA Editores, El Salvador 1998.

ELLACURÍA, Ignacio – Jon SOBRINO, *Mysterium liberationis*, (2 tomos). UCA Editores, El Salvador 1998.

ELLACURÍA, Ignacio, *Fe y Justicia*. Estudio introductorio de Jon Sobrino. Descleé de Brouwer, Bilbao 1999.

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta, Madrid 1999.

Bibliografía secundaria

ALVARADO, Rolando - Jordi COROMINAS (coords), *Voluntad de arraigo; ensayos filosóficos; Seminario Zubiri-Ellacuría (1994: Managua)*. UCA Editores, San Salvador 1994.

ALVARADO, Rolando. «Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación»: en *Revista ECA* 541-542 (1993) 1129-1142, San Salvador.

ALVARENGA, Luís. «Fundamentos filosóficos de la crítica ellacuriana al movimiento revolucionario»: en *Revista Realidad* 83 (2001) 735-762, San Salvador.

- APPEL, Karl-Otto - Enrique DUSSEL, *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta, Barcelona 2004.
- ARGUETA RAMÍREZ, Teófilo. «El ideal de sociedad democrática, según la filosofía política de Ignacio Ellacuría». Tesis de grado (T 3023), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», San Salvador 1993.
- BATISTA LIBÂNIO, Joao, *Teología de la liberación, guía didáctica para su estudio*. Editorial Sal Terrae, Santander 1989.
- BERNSTEIN, R. J., *Praxis y Acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1979.
- BOFF, Clodovis, «Epistemología y Método de la Teología de la Liberación», en Ignacio ELLACURÍA – Jon SOBRINO, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990.
- BOFF, Leonardo. *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999.
- BROCMAN, James R., *Romero: A Life*. Orbis Books, Maryknoll 1989
- BURKE, Kevin F., *The Ground beneath the cross: the theology of Ignacio Ellacuría*. Georgetown University Press, Washington, D.C. 2000.
- CASALDÁLIGA, Pedro - José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*. Editorial Sal Terrae, Santander 1992.

- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México 2006.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. «Voluntad de Liberación»: en *Revista Pensares y Quehaceres* 2 (2006) 263-265, México.
- COROMINAS ESCUDÉ, Jordi, *Ética primera. Aportaciones de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1999.
- COROMINAS, Jordi, «Hacia la construcción de un proyecto de sociedad alternativo». [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>, Internet, accesado el 1 de julio del 2007.
- COROMINAS, Jordi, «¿Social democracia o socialismo de mercado?». [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>, Internet, accesado el 1 de julio del 2007.
- COROMINAS, Jordi, «Materia y Praxis»: en *Revista ECA* 613-614 (1999) 1009-1032, San Salvador.
- COROMINAS, Jordi. «Sociedad mundial y democracia». [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>, Internet, accesado el 1 de julio del 2007.
- COROMINAS, Jordi, «¿Cancelar el pasado? Tolerancia y oscurantismo en la sociedad mundial»: en *Revista ECA* 629 (2001), San Salvador.
- DELGADO ACEVEDO, Jesús, *Óscar A. Romero. Biografía*. UCA Editores, San Salvador 1990.

- DIEZ, Zacarías – MACHO, Juan, *En Santiago de María me topé con la miseria, Dos años de la vida de Mons. Romero*, Imprenta Criterio del Arzobispado de San Salvador, San Salvador 1995.
- DOGGETT, Martha, *Dead fortold. The Jesuit Murers in El Salvador*. Georgetown University Press, Washington, D.C. 1993.
- DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana»: en *Revista ECA* 529-530 (1992) 983-998, San Salvador
- DUQUOC, Christian, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*. Editorial Sal Terrae, Santander 1989.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Barcelona 2006.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, México 2011.
- ESCANNONE, Juan Carlos - REMOLINA, Gerardo (coords), *Filosofar en situación de indigencia*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999.
- FERNÁNDEZ, David, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. Editorial Universidad Iberoamericana. Colección Ignacio Ellacuría, México 2006.
- FERNÁNDEZ-MARTOS, José María – MIRALLES SANGRO, Fátima - GONZÁLEZ LUNA Beatriz (coords.), *Adiós a las armas: ni un sólo niño en la guerra*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999.

FLORES GARCÍA, José Víctor. «Los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría, elementos para una filosofía de la liberación». Tesis de licenciatura en estudios latinoamericanos, UNAM Facultad de filosofía y Letras, México, 1993.

FLORES GARCÍA, José Víctor. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Universidad Iberoamericana, México 1997.

GABORIT, Mauricio, «Memoria de los dos Ignacios». Homilía del 10 de noviembre de 2001: en *Revista ECA* 637-638 (2001) 1029-1047, San Salvador.

GILLY ADOLFO - Rafael MENJÍVAR, *Guerra y Política en El Salvador*. Nueva Imagen, México 1981.

GIMBERNAT, J. A. - C. GÓMEZ (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella, Navarra 1994.

GONZÁLEZ, Antonio, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 505-506 (1990), 979-989, San Salvador.

GONZÁLEZ, Antonio, «Fundamentos filosóficos de la civilización de la pobreza»: en *Revista ECA* 583 (1997), 417-426, San Salvador.

GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999.

GONZÁLEZ, Antonio, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. UCA Editores, San Salvador 1994.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *El factor cristiano*. Estella, Navarra 1994.

GRAMSCI, A., *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península, Barcelona 1970.

HERRERA, Sajid, «El aporte de la filosofía latinoamericana a los derechos humanos»: en *Revista ECA* 589-590 (1997) 1157-1168, San Salvador.

LÓPEZ MUÑOZ, Juan Gerardo, «De la “religación” de Zubiri a la “praxis” de Ellacuría». Tesis de Licenciatura, Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, Jalisco 1999.

LORIENTE PARDILLO, José Luís, *Ignacio Ellacuría*. Editorial Mounier, Madrid 2004.

MÉNDEZ SANDOVAL, Andrés, «La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría». Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana, México 2005.

MIGUÉLEZ, Xosé, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Herder, Barcelona 1979.

MORA GALIANA, José, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica*. Diputación Provincial de Huelva, Huelva 2002.

MORA GALIANA, José, «Filosofía de la liberación aplicada». [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>, Internet, Accesado el 1 de julio del 2007.

MORA GALIANA, José, *Ignacio Ellacuría: filósofo de la liberación*. Nueva Utopía, D.L., Madrid 2004.

- MORALES, Francisco - PALACIO, Allen, «La idea de liberación en Ignacio Ellacuría». Tesis de grado (T 2879), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador 1992.
- RIBERA, Eduardo, «La categoría de realidad histórica en la filosofía de Ignacio Ellacuría», en Juan Antonio NICOLÁS - Héctor SAMOUR (eds.), *Historia, Ética y Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares, Granada 2007.
- RIVAS CASTILLO, Jaime Roberto, «Del materialismo a la materialidad de la historia: sobre el concepto de materia en Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría». Tesis de grado (T 5429), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador 2004.
- ROSER, Johannes, *Dios viene del tercer mundo. Experiencias y testimonios*. Herder, Barcelona 1998.
- SAMOUR, Héctor, «Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría». Tesis doctoral, Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador 2000.
- SAMOUR, Héctor, «Filosofía y liberación»: en *Revista ECA* 637-638 (2001), San Salvador.
- SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003.
- SAMOUR, Héctor, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría», en *Revista Pensares y Quehaceres* 2 (2006), 43-54, México.

- SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía derecho y liberación en América Latina*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1999.
- SEMENT, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1999.
- SIMON, Rene, *Moral, Curso de filosofía tomista*. Herder, Barcelona 1999.
- SOBRINO, Jon, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. Trotta, Madrid 2004.
- SOBRINO, Jon - Ignacio MARTÍN-BARÓ - Rodolfo CARDENAL (eds.), *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. UCA Editores, San Salvador 1980.
- SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Editorial Sal Terrae, Santander 1992.
- SOBRINO, Jon - R. ALVARADO, (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999.
- SOBRINO, Jon, «La verdad de las víctimas»: en *Revista ECA* 655 (2003), San Salvador.
- SOBRINO, Jon, «Conflicto y reconciliación. Camino cristiano hacia una utopía»: en *Revista ECA* 661-662 (2003), San Salvador.
- SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Trotta, Madrid 2007.
- SOLS LUCIA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta, Madrid 1999.

WHITFIELD, T. *Paying the Price. Ignacio Ellacuría and Murdered Jesuit of El Salvador*. Temple University Press, Filadelfia 1995.

ZUBIRI, Xavier, «La dimensión histórica del ser humano»: *en Realitas I. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri 1972-1973*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974.

ZUBIRI, Xavier, «La dimensión histórica del ser humano»: *en Realitas I. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri 1972-1973*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 2002.

ZUBIRI, Xavier, *El Hombre y Dios*. Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2003.

ZUBIRI, Xavier, *El Hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2003.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2004.

ZUBIRI, Xavier, *Primeros escritos*. Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre la esencia*. Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial/fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, (Edición a cargo de Ignacio Ellacuría). Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

ZUBIRI, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, (Edición. a cargo de Diego Gracia). Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995.

ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental*, (Edición a cargo de Antonio Pintor Ramos). Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1995.

ZUBIRI, Xavier, *Espacio. Tiempo. Materia*, (Edición a cargo de Antonio Ferraz Fayos). Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.

ZUBIRI, Xavier, *El hombre y la verdad*, (Edición a cargo de Juan Antonio Nicolás). Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre la realidad*, (Edición a cargo de José Antonio Martínez). Alianza Editorial /Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2001.

ZUBIRI, Xavier, «Respectividad de lo real»: en *Realitas III-IV* (1979), Madrid.

Anexo

Publicaciones relativas a la «Filosofía de la Realidad Histórica» de Ignacio Ellacuría 1990-2013. El diálogo en relación con la propuesta filosófica ellacuriana

A partir de 1990, la discusión y el análisis de las propuestas filosóficas, teológicas, sociológicas y políticas de Ignacio Ellacuría han generado un gran interés, primero en el círculo de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (en adelante UCA), pero que se ha extendido a los centros de reflexión intelectual en España, México, Centroamérica, Sudamérica, Estados Unidos, y otros países europeos. La producción en torno a la filosofía de la realidad histórica ha sido en forma de: tesis de grado, tesis doctorales, artículos en revistas especializadas y libros. En esta sección se presentan, en orden cronológico, las publicaciones que más destacan en torno a la propuesta filosófica ellacuriana. El objeto de incluir en este apartado un listado cronológico de las publicaciones que abordan la temática de la filosofía de Ignacio Ellacuría es facilitar, para trabajos posteriores, una referencia inicial que apoye el desarrollo de otros trabajos.

Como se puede observar, las propuestas de Ignacio Ellacuría han generado un amplio y diverso debate intelectual que ha girado en torno a los temas en los que el filósofo vasco tiene mayor incidencia intelectual: la relación Ellacuría-Zubiri, la condición de realidad histórica, la realidad histórica como objeto de la filosofía, la praxis histórica y su papel transformador de la realidad histórica, una filosofía para la realidad latinoamericana, la civilización de los pobres, la filosofía política para Centroamérica, y la praxis de liberación. Es justamente este último tema, el de la praxis de liberación en la filosofía ellacuriana, el que ha sido objeto de estudio de la presente investigación.

1990:

ARROYO LASA, Jesús, *Universidad y cambio social. (los jesuitas en El Salvador)*. Magna Terra, México 1990.

GONZÁLEZ, Antonio, «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 505-506 (1990), San Salvador.

1991:

PEREIRA CASTRO, Wilmer Ramón, «Hacia una conceptualización salvadoreña de los derechos humanos según Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 2816), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1991.

1992:

DÍAZ-SALAZAR, Rafael, «La crítica cristiana a la civilización del capital, Aportación de la Doctrina Social de la Iglesia a la construcción de un nuevo socialismo»: en *Revista ECA* 541-542 (1992), San Salvador.

DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel, «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana»: en *Revista ECA* 529-530 (1992), San Salvador.

MORALES, Francisco - PALACIO, Allen, «La idea de liberación en Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 2879), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1992.

SOBRINO, Jon. *El principio misericordia, bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. UCA Editores, San Salvador 1992. (Se hace otra publicación posterior de la obra en la Editorial Sal Terrae, Santander).

1993:

ACEVEDO, Carlos, «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 541-542 (1993), San Salvador.

ALVARADO, Rolando, «Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación»: en *Revista ECA* 541-542 (1993), San Salvador.

ARGUETA RAMÍREZ, Teófilo, «El ideal de sociedad democrática, según la filosofía política de Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 3023), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1993.

CASALDÁLIGA, Pedro - José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*. UCA Editores, San Salvador 1993. (Se hace otra publicación posterior de la obra en la Editorial Sal Terrae, Santander).

FLORES GARCÍA, José Víctor, «Los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría, elementos para una filosofía de la liberación», Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1993.

FUERTES-MANJON, Roberto, «La teología de la liberación y la narrativa centroamericana». Tesis Doctoral, University of Georgia, USA, 1993.

GALINDO LÓPEZ, Olga [et al.], GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, (dir.), *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. El Búho, Santa Fe de Bogotá 1993.

RUIZ ÁLVAREZ, Santiago Jaime, Marco Antonio MUÑOZ ESPINOZA, «Nietzsche y Zubiri; pistas para una filosofía de la liberación», Tesis de grado (T 3032), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1993.

SAMOUR, Héctor, «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 541-542 (1993), San Salvador.

1994:

ALVARADO, Rolando - Jordi COROMINAS (coords.), *Voluntad de arraigo; ensayos filosóficos*; Seminario Zubiri-Ellacuría (1994: Managua). UCA Editores, San Salvador 1994.

DIMAS HERNÁNDEZ, Carlos Eduardo [et al.]. «Reforma bancaria salvadoreña en el periodo de 1979-1992 a la luz de la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 3069), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1994.

DOMÍNGUEZ MORENO, Francisco José, «El carácter político de la filosofía de Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 3070), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1994.

GONZÁLEZ, Antonio, «Orden mundial y liberación»: en *Revista ECA* 549 (1994), San Salvador.

SAMOUR, Héctor, «Marco teórico-práctico para la construcción de un orden democrático en El Salvador»: en *Revista ECA* 543-544 (1994), San Salvador.

SAMOUR, Héctor, «Crítica radical al neoliberalismo»: en *Revista ECA* 552 (1994), San Salvador.

SERRANO, Omar, «El método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 553-554 (1994), San Salvador.

SOLS LUCIA, José, «Cien años de violencia»: en *Revista Cristianisme i Justícia* (1994), Barcelona.

WHITFIELD, Teresa, *Paying the price; Ignacio Ellacuría and the murdered Jesuits of El Salvador*. Temple University Press, Filadelfia 1994.

1995:

AYALA PERDOMO, Erasmo Oswaldo, Óscar Antonio NAVAS LANDAVERDE y Juan Francisco QUINTANILLA, «La politicidad de la universidad y su fundamentación filosófica desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 3306), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1995.

1996:

BALDOVINOS, Ricardo, «Los escritos estéticos de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 577-578 (1996), San Salvador.

DUSSEL, Enrique D, *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*: Humanities Press, New Jersey 1996.

FLORES GARCÍA, Víctor, *El lugar que da verdad: la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Editorial Universidad Iberoamericana, Miguel Ángel Porrúa, México 1996.

NÚÑEZ MADRIGAL, Carlos Luís, «Introducción al pensamiento ético de Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 3359), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1996.

VALDÉS, Roberto, «La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría»: en *Revista ECA* 577-578 (1996), San Salvador.

WAUTHION DELGADO, Ernesto René, «Siete tesis en torno al método filosófico de Ignacio Ellacuría: la historización de los conceptos», Tesis de grado (T 3367), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1996.

1997:

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, México 1997.

COROMINAS, Jordi, *La universalidad de la reflexión ética mesoamericana*. [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007]

GONZÁLEZ, Antonio, «Fundamentos filosóficos de la civilización de la pobreza»: en *Revista ECA* 583 (1997), San Salvador.

HERRERA, Sajid, «El aporte de la filosofía latinoamericana a los derechos humanos»: en *Revista ECA* 589-590 (1997), San Salvador.

MATA BENNETT, Guillermo Francisco, «Aproximación al concepto de historia en filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 3637), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1997.

MORENO COTO, César Giovanni, «Propuesta pedagógico-metodológica para una mejor enseñanza-aprendizaje de la filosofía a partir de la práctica docente de Ignacio Ellacuría y de algunos de sus escritos filosóficos», Tesis de grado (T 3561), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1997.

RODRÍGUEZ ESCALÓN, Jefrin Omar, «Sistematización del concepto de ideología en la filosofía de Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 3619), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1997.

ZAMOR, Ronie, «Aproximación a la crítica de Ignacio Ellacuría a la civilización del capital», Tesis de grado (T 3633), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1997.

1998:

COROMINAS, Jordi. *Hacia la construcción de un proyecto de sociedad alternativo*. [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007].

COROMINAS, Jordi, «¿Social democracia o socialismo de mercado?» [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007].

COROMINAS, Jordi, «La ética de la responsabilidad y la marcha de los Nibelungos de F. Hinkelammert» [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007].

GUDIEL G., Hugo C., «Historia de la salvación de la historia en Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 3857), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1998.

RIVAS POLANCO, Mario Edgardo, «El problema del sujeto de la historia en Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 3850), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 1998.

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

WHITFIELD, Teresa. *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. UCA Editores, San Salvador 1998.

1999:

COROMINAS, Jordi, *Diversidad de culturas, igualdad de derechos*. [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007].

COROMINAS, Jordi, «Materia y Praxis»: en *Revista ECA* 613-614 (1999), San Salvador.

GONZÁLEZ, Antonio, *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999.

LÓPEZ MUÑIZ, Juan Gerardo, «De la “religación” de Zubiri a la “praxis” de Ellacuría», Tesis de Licenciatura, Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, Jalisco, 1999.

MARTIALAY, Roberto, *Sangre en la universidad: los jesuitas asesinados en El Salvador*. El Mensajero, Bilbao 1999.

SOBRINO, Jon - R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*. Editorial Sal Terrae, Santander 1999.

SOLS LUCIA, José, *La Teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta, Madrid 1999.

SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

2000:

BURKE, Kevin F., *The Ground beneath the cross: the theology of Ignacio Ellacuría*. Georgetown University Press, Washington D.C. 2000.

COROMINAS, Jordi, «Sociedad mundial y democracia» [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html>, [Accesado el 1 de julio del 2007].

RODRÍGUEZ, Anneo, «Filosofía social en Habermas y Ellacuría», Tesis de grado (T 4226), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2000.

SAMOUR, Héctor, «Una filosofía para la vida»: en *Revista ECA* 625-626 (2000), San Salvador.

SAMOUR, Héctor, «Voluntad de liberación: génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría», Tesis Doctoral (T 4365), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2000.

2001:

ALVARENGA, Luís, «Fundamentos filosóficos de la crítica ellacuriana al movimiento revolucionario»: en *Revista Realidad* 83 (2001), San Salvador.

COROMINAS, Jordi, «¿Cancelar el pasado? Tolerancia y oscurantismo en la sociedad mundial»: en *Revista ECA* 629 (2001), San Salvador.

GABORIT, Mauricio, «Memoria de los dos Ignacios», Homilía del 10 de noviembre de 2001: en *Revista ECA* 637-638 (2001), San Salvador.

SAMOUR, Héctor, «Filosofía y liberación»: en *Revista ECA* 637-638 (2001), San Salvador.

SOBRINO, Jon, «Redención de la barbarie y el terrorismo»: en *Revista ECA* 637-638 (2001), San Salvador.

2002:

GABORIT, Mauricio, «Memoria histórica: relato desde las víctimas»: en Revista *ECA* 649-650 (2002), San Salvador.

HUEZO CORTÉZ, José Guillermo, «Johann Baptist Metz e Ignacio Ellacuría: teología política como seguimiento a Jesucristo en la praxis histórica de la salvación de los muertos y de los vivos», Tesis de grado (T 5117), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2002.

JIMÉNEZ, Everardo Víctor, «Aproximación a la idea de justicia en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 4982), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2002.

MORA GALIANA, José, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica*. Diputación Provincial de Huelva, Huelva 2002.

QUILO QUISPE, Freddy, «El lugar de los pobres en la teología latinoamericana de la liberación», Tesis de grado (T 4986), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2002.

SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCA Editores, San Salvador 2002.

2003:

BATZ BATZ, Regino Matilde, «La idea de filosofía y el filosofar en Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 5110), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2003.

- BERLOGO, Jacinto, «Jesuitas de la UCA, Domingo XXIII del tiempo ordinario, XIV Aniversario de los “Mártires” de la UCA», Homilía: en *Revista ECA* 661-662 (2003), San Salvador.
- Cardenal, Rodolfo, «La memoria señala el camino», Homilía: en *Revista ECA* 661-662 (2003), San Salvador.
- CENTENO, Ángel Alfonso, «El Concepto de ideología de Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 5388), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2003.
- FLORES CONTRERAS, Wiliam Arístides, «Importancia de la historia en la teología de Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 5217), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl editor. *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Trotta, Madrid 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana». (El original de este trabajo apareció en alemán como parte integrante de un proyecto de investigación. “Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie”. Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 tomos, Mainz 1997, Vol. I, 244-266), Edición digital a cargo de José Luís Gómez-Martínez, Abril 2003.
- GANDOLFO, David Ignatius, «Human essence, history and liberation: Karl Marx and Ignacio Ellacuría on being human» Tesis Doctoral, Loyola University of Chicago, Chicago, 2003.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Ángel Iván, «Repensar la Iglesia desde el Reino de Dios según José María Castillo e Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 5216), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2003.

LEE, Michael E., «Liberation theology's transcendent moment: The work of Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría as noncontrastive discourse»: en *The Journal of Religion* 83, 2 (2003), Chicago.

MORA GALIANA, José, *Filosofía de la liberación aplicada*. [En línea]. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/depfilosofia.html> [Accesado el 1 de julio del 2007]

PARRA SUGASTE, Jaime Renán, «Auto comprensión y misión de la Iglesia en Juan Antonio Estrada e Ignacio Ellacuría» Tesis de grado (T 5215), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2003.

SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada 2003.

SOBRINO, Jon, «La verdad de las víctimas»: en *Revista ECA* 655 (2003), San Salvador.

SOBRINO, Jon, «Conflicto y reconciliación. Camino cristiano hacia una utopía»: en *Revista ECA* 661-662 (2003), San Salvador.

2004:

CARDENAL, Rodolfo, «El desafío nacional: revertir la historia desde las víctimas», Cátedra de Realidad Nacional: en *Revista ECA* 673-674 (2004), San Salvador.

CHUNG MARTÍNEZ, José Luís, «Iglesia, pueblo de Dios, e iglesia de los pobres, en Ignacio Ellacuría y Juan A. Estrada», Tesis de grado (T 5433), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2004.

LORIENTE PARDILLO, José Luís, *Ignacio Ellacuría*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2004.

MORA GALIANA, José, *Ignacio Ellacuría: filósofo de la liberación*. Nueva Utopía, D.L., Madrid 2004.

RIVAS CASTILLO, Jaime Roberto, «Del materialismo a la materialidad de la historia: sobre el concepto de materia en Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 5429), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2004.

SOBRINO, Jon, «El imperio y Dios: a propósito de Irak»: en Revista *ECA* 668 (2004), San Salvador.

SOBRINO, Jon, *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. Trotta, Madrid 2004.

SOBRINO, Jon. *Where is God?: earthquake, terrorism, barbarity, and hope*. Orbis Books, New York 2004.

2005:

MÉNDEZ ORTIZ, Raúl Eduardo, «Iglesia y Reino de Dios según Ignacio Ellacuría y José María Castillo», Tesis de grado (T 5737), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2005.

MÉNDEZ SANDOVAL, Andrés, «La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría», Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana, México, 2005.

RIVERA RIVERA, Mayra, «The touch of transcendence: A Latina postcolonial contribution to philosophical theology», Tesis doctoral, Drew University, New Jersey 2005.

2006:

BELTRÁN ROSALES, Francisco Astacio, «Los Pobres en el pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría y José María Castillo», Tesis de grado (T 6078), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2006.

BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao 2006.

BURKE, Kevin F. - Robert LASSALLE-KLEIN, (eds.) *Love that produces hope: the thought of Ignacio Ellacuría*. Liturgical Press, Minnesota 2006.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, «Voluntad de Liberación»: en *Pensares y Quehaceres*, 2 (2006), México.

SAMOUR, Héctor, «La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría»: en *Pensares y Quehaceres* 2 (2006), México.

SUDREZ MEDINA, Gabriel, «Persona política: posibilidad real o falacia», Tesis de Maestría en Docencia Universitaria, Universidad Javeriana, Madrid 2006.

2007:

OLMOS CORTÉS, José Enrique, «La Iglesia, pueblo de Dios y su misión liberadora, en Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría», Tesis de grado (T 6445), Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), San Salvador, 2007.

SOBRINO, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Trotta, Madrid 2007.

RIBERA, Eduardo, «La categoría de realidad histórica en la filosofía de Ignacio Ellacuría», en Juan Antonio NICOLÁS - Héctor SAMOUR (eds.), *Historia, Ética y Ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Comares, Granada 2007, 157-173.

2008:

FORNET-BETANCOURT, Raul, «Teoría y praxis de la filosofía intercultural»: en *Siwo Revista de Teología* 1 (2008), Costa Rica.

GALIANA, José Mora, «Capitalismo, liberación y democracia»: en *Rábida* 27 (2008) Huelva.

MARROQUÍN PARDUCCI, Amparo, «Función liberadora de la filosofía: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)»: en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 118 (2008), San Salvador.

SCANNONE, Juan Carlos, ««La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado»: en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 95 (2008) Buenos Aires.

2009:

HERRERA, José Antonio Romero, «Carácter radicalmente sentiente de la intelección»: en *Eleuteria* 4 (2009), Guatemala.

MARIO, J. - F. OSORIO. «Praxis and liberation in the context of Latin American theory», *Psychology of Liberation*. Springer, New York 2009.

SCANNONE, Juan Carlos, «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual»: en *Teología y vida* 1-2 (2009), Santiago de Chile.

SOBRINO, Jon, «Los mártires de la UCA. Exigencia y gracia»: en *Revista latinoamericana de teología* 78 (2009), San Salvador.

2010:

DE AQUINO, Francisco, «El carácter prático de la teología: Un enfoque epistemológico»: en *Teología y vida* 4 (2010), Santiago de Chile.

DI GIACOMO Z., Mario, «Praxis y liberación a la luz de la fe»: en *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 2 (2010) Maracaibo, Venezuela.

GÓMEZ, Marcos Santos, «Los oprimidos como luz. Benjamin, Kafka, teología de la liberación»: en *Revista de Filosofía* 2 (2010), Madrid.

IBÁÑEZ, Alfonso, «El profetismo utópico de “La civilización de la pobreza”»: en *Xipe Totek: Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO* 73 (2010), Guadalajara.

RAMÍREZ, G. - César Augusto, «Derechos humanos en el ser histórico del hombre: una proximación a la filosofía de Ignacio Ellacuría»: en *Escritos* 35 (2010), Bolivia.

2011:

FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana»: en *Revista Filosofazer* 18 (2011), Passo Fundo, Brasil.

LOVERA, Lorena Zuchel, «Ignacio Ellacuría y la pregunta acerca de "filosofía ¿para qué?"»: en *Anales UMCS, SECTIO I Philosophia-Sociologia* 1 (2011), Alemania.

SEMENT DE FRUTOS, Juan Antonio, «El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo»: en *Seqüência: estudos jurídicos e políticos* 62 (2011), Brasil.

2012:

PARIAMACHI, Raul, «La opción por los pobres ¿Un paradigma para la teología?»: en *Actas Teológicas* 1 (2012), Temuco, Chile.

SEMENT, Juan Antonio, *La lucha por la Justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría*. Vol. 18., Universidad de Deusto, Bilbao 2012.

2013:

SOBRINO, Jon, «Evil and Hope: A Reflection from the Victims»: en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 50 (2013), New York.