

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Volumen 21, número 55, mayo-agosto de 2024

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 21, número 55, mayo-agosto de 2024, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en el taller de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo, núm. 290, col. Del Valle, Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03100, México, Ciudad de México. Distribuida en toda la República Mexicana por Educal S.A. de C.V., Av. Ceylán, núm. 450, col. Euskadi, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02660, México, Ciudad de México.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Red Alyc); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, *Journal Citation Reports/Social Sciences Edition*; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: Fotografía de Ignacio Ellacuría, Anónimo.

DIRECTORIO

DIRECTORA

Leticia Romero Chumacero

EDITOR RESPONSABLE

Oscar Rosas Castro

COMITÉ EDITORIAL UACM

Álvaro Aragón Rivera

Grissel Gómez Estrada

Gezabel Guzmán Ramírez

Jesús Jasso Méndez

Sofía Kamenetskaia

Julieta Marcone Vega

Nicolás Olivos Santoyo

Sergio Ortiz Leroux

Cynthia Pech Salvador

Leticia Romero Chumacero

Édgar Sandoval Sandoval

Arturo Santillana Andraca

Ángel Sermeño Quezada

Citlali Villafranco Robles

EQUIPO DE REDACCIÓN

Mara Itzel Georgina Montes Margalli

Oscar Rosas Castro

CONSEJO EDITORIAL

Benjamin Arditi (FCPS-UNAM, México)

Julio Enrique Beltrán Miranda (FFyL-UNAM, México)

Tatiana Bubnova (IIFL-UNAM, México)

Juan Antonio Cruz Parceró (IIF-UNAM, México)

Luiz Augusto Campos (IESP, Brasil)

José Fernández Santillán (ITESM-Ciudad de México, México)
Andrés de Francisco Díaz (Universidad Complutense de Madrid, España)
Gustavo Fondevila (CIDE, México)
Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara, México)
Jorge A. González (CEIICH-UNAM, México)
Isabel Hernández (Universidad Complutense de Madrid, España)
Nilda Jacks (UFRGS, Brasil)
Roberto Melville (CIESAS-Ciudad de México, México)
Athziri Molina (Universidad Veracruzana, México)
Denise Najmanovich (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara, México)
Ana Rosa Pérez Ransanz (IIFL-UNAM, México)
Sara Poot-Herrera (Universidad de California en Santa Barbara, EUA)
Nora Rabotnikof (IIF-UNAM, México)
Octavio Rodríguez Araujo (FCPS-UNAM, México)
Ricardo Roque Baldovinos (UCA, El Salvador)
Mario Rufer (UAM-Xochimilco, México)
José Ma. Sauca Cano (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Enrique Serrano Gómez (UAM-Iztapalapa, México)
Francisco Sierra Caballero (Universidad de Sevilla, España)
Hugo José Suárez (IIS-UNAM, México)
Teresa Velázquez García-Talavera (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Isabel Wences (Universidad Carlos III de Madrid, España)
Lauro Zavala (UAM-Xochimilco, México)

DISEÑO

Miguel Ángel Luna Vilchis / Punto Áureo

ÍNDICE

DOSSIER

- Presentación
Ángel Sermeño Quezada y Marcela Brito De Butter 11
- La verdad real en Ignacio Ellacuría: desde la inteligencia sentiente a la realidad histórica 25
RANDALL CARRERA UMAÑA
- Ni fatalismo, ni voluntarismo: Filosofía de la realidad histórica 49
FERNANDO ANDRÉS MONEDERO GARCÍA
- La unidad del sentido de la realidad histórica y su dimensión política en Ignacio Ellacuría 77
DANIEL VILCHES y LORENA ZUCHEL
- Mal común* y realidad histórica. La negatividad del mundo actual desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría 105
MARÍA JOSÉ CAMACHO GÓMEZ y ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ
- Transdisciplina, realidad histórica y praxis de liberación desde Ignacio Ellacuría 129
LUIS ARTURO MARTÍNEZ VÁSQUEZ
- La teología de la liberación de Ignacio Ellacuría a debate con Joseph Ratzinger y Michael Novak 153
DAVID ANTONIO VILLANUEVA PÉREZ
- El carácter pedagógico de Ignacio Ellacuría. Aproximación formativa, intelectual y práxica 181
JUAN ESTEBAN SANTAMARÍA-RODRÍGUEZ y JOHAN ANDRÉS NIETO-BRAVO

TEXTOS INÉDITOS

Subdesarrollo y Derechos Humanos IGNACIO ELLACURÍA	213
La Seguridad Nacional y la Constitución Salvadoreña IGNACIO ELLACURÍA	239
Proyecto editorial Ellacuría: Obras completas PELAYO GUIJARRO GALINDO y RAÚL LINARES-PERALTA	263
Bibliografía sobre: Ignacio Ellacuría, filósofo, teólogo, luchador por la justicia y la paz. Vigencia y actualidad de su legado intelectual ÁNGEL SERMEÑO QUEZADA Y MARCELA BRITO DE BUTTER	383

DOSSIER

IGNACIO ELLACURÍA: FILÓSOFO,
TEÓLOGO, LUCHADOR POR LA
JUSTICIA Y LA PAZ. VIGENCIA
Y ACTUALIDAD DE SU LEGADO
INTELECTUAL

PRESENTACIÓN

IGNACIO ELLACURÍA: FILÓSOFO, TEÓLOGO, LUCHADOR POR LA JUSTICIA Y LA PAZ. VIGENCIA Y ACTUALIDAD DE SU LEGADO INTELECTUAL

Ángel Sermeño Quezada*
Marcela Brito de Butter**

El presente dossier tiene el propósito de mostrar la vigencia y actualidad del pensamiento filosófico, teológico y pedagógico de Ignacio Ellacuría (1930-1989), sacerdote jesuita de origen español y nacionalizado salvadoreño, quien fue un destacado pensador latinoamericano, particularmente por sus aportes en torno a la construcción de una teología de la liberación latinoamericana con vocación universal. Dejó, además, una extensa obra inconclusa –muy significativa, pero aún no suficientemente explorada– debido a su muerte prematura, a manos de soldados de élite del ejército salvadoreño, el 16 de noviembre de 1989. Cabe destacar, por otra parte, que desarrolló un pensamiento claramente crítico del eurocentrismo, anticipador de los enfoques decoloniales hoy tan en boga.

Ellacuría no es un autor desconocido y mucho menos un autor menor. Desde su desaparición física, se han celebrado diversos coloquios internacionales organizados en distintos lugares de Centroamérica, España y México, dedicados a poner al día su aporte intelectual a través del diálogo con aquellos autores y corrientes del pensamiento social y filosófico con-

* Profesor-investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: angel.alfredo.sermeno@uacm.edu.mx

** Directora del Doctorado y la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), El Salvador, San Salvador. Correo electrónico: mbrito@uca.edu.sv

temporáneo que han abordado las problemáticas más relevantes de la realidad histórica latinoamericana. Productos de estos coloquios existen ya, en la forma de una cantidad pequeña pero importante de libros que recuperan la actualidad y vigencia de este autor. Hay, además, estudios, monografías y tesis doctorales a la espera de su adecuado registro y catalogación. Cabe resaltar la existencia de la *Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría*, institución dedicada a promover el estudio y la divulgación de su obra, y que tiene su sede tanto en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, de San Salvador, donde Ellacuría fue rector, como en otras universidades de México y España que pertenecen al circuito de universidades jesuitas. A pesar de ello, la divulgación de este aporte continúa siendo insuficiente y su potencia para contribuir a los grandes desafíos epocales resulta lamentablemente infravalorada. Es en ese contexto y ante ese reto es que se inscribió la convocatoria de *Andamios*, que ha cristalizado en el presente dossier.

El pensamiento de Ignacio Ellacuría abarca, como ya se ha indicado, los campos teológico, filosófico, universitario, político y social, y de las ciencias sociales en general. A continuación, presentamos un breve panorama de estos distintos aspectos de su obra.

En su teología, el *locus theologicus* adquiere una gran importancia, especialmente en la forma de las conocidas interrogantes del desde dónde se reflexiona y el para qué y para quién se reflexiona. Ellacuría y los teólogos de su generación quisieron hacerlo desde las mayorías oprimidas de América Latina y, en general, desde los países pobres.

En cuanto a su aporte filosófico, basado en una buena parte, aunque no únicamente, en la filosofía zubiriana, Ellacuría pensó la realidad histórica como el ámbito por excelencia de la liberación o emancipación humana. No buscaba, sin embargo, el simple dato histórico, al estilo de la historiografía convencional, que se contenta con describir los acontecimientos pasados. Al contrario, buscaba influir en ella, intervenir en la realidad histórica que, desde su concepción filosófica, es una realidad unitaria, abierta, dinámica y que tiene nodos y redes sobre los cuales hay que actuar para modificar desde sus goznes estructurales.

En lo referido a su reflexión universitaria, cuya praxis efectuó desde las funciones de docencia y como rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en El Salvador, Ellacuría consideró que la universidad

es una realidad histórica con un horizonte de acción fundamentado en las mayorías populares, pero cuya acción no es de índole político-partidaria sino estrictamente universitaria, esto es, desde un saber riguroso, científico y beligerante sobre la realidad nacional en la que se encuentra instalada. De ahí que las dimensiones de la actividad universitaria sean la docencia, la investigación y la proyección social iluminadas desde las demandas de las mayorías populares a las cuales sirve desde la formación de profesionales comprometidos y con excelencia, pero también desde un posicionamiento crítico y claro sobre las injusticias a las que se enfrenta.

En el campo sociopolítico y de los derechos humanos, Ellacuría sostenía, frente a las proclamaciones abstractas e ideologizadas del bien común como un bien general, que lo que en realidad se da es el *mal común*, entendido como el estado real del mundo en el que la mayoría de la gente está estructuralmente mal por el mismo ordenamiento de las condiciones de vida de ese mundo, que se origina a partir de estructuras injustas que dificultan la vida humana y que, por tanto, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas, y que se plasman en una injusticia institucionalizada en las leyes, costumbres, ideologías y en el resto de las dimensiones de la vida social.

Lo anterior lleva a Ellacuría a considerar que las elementales exigencias contenidas en el programa de los derechos humanos son, en realidad, una necesidad para posibilitar la actualización histórica del bien común. En la situación determinada por el *mal común* y en la tensión que ella provoca con el bien común deseado, se fundamenta, según el autor, la obligación de exigir los derechos humanos como un reclamo concreto de la necesidad de hacer realidad el bien o de alcanzar históricamente el bien común.

En el campo de las ciencias sociales, los aportes de Ellacuría también son muy relevantes, pues hacen hincapié en la necesidad de analizar los hechos sociales dentro de su contexto histórico y considerarlos como momentos de una totalidad sociohistórica desde la cual adquieren su verdadero significado. Señala, además, la importancia del lugar desde el que se hace ciencia de la sociedad y de la historia. En el contexto de una sociedad dividida y conflictiva, el lugar adecuado desde el cual es posible lograr la mayor objetividad es el lugar de las víctimas de los sistemas sociales y económicos.

Finalmente, es importante señalar que uno de los componentes más característicos de la amplia producción intelectual de Ellacuría radica en su

talante ético, manifiesto en su intransigente compromiso con la justicia y, por ende, en su indeclinable e innegociable actitud crítica y de denuncia contra la injusticia, esto es, contra el *mal común*, que se origina, como ya dijimos, a partir de estructuras injustas que deshumanizan a grandes mayorías que sufren dicha condición. Asociado a este talante ético y político que no ofrece concesiones frente a presuntas posturas neutrales a la hora de elaborar diagnósticos y propuestas de solución de la realidad histórica (la parcial preferencia por los pobres y oprimidos), sumaría igualmente el talante utópico, el cual consiste sobre todo en una apertura al futuro desde la opción preferencial por las mayorías sistemáticamente empobrecidas y oprimidas, al dar de sí de las dinámicas históricas de la realidad enriquecidas por una praxis histórica de liberación. Se trata de una apertura al futuro que contempla una decidida praxis crítica para transformar la realidad.

El presente dossier está integrado por siete ensayos que abordan distintas problemáticas e interpretaciones sobre la noción de realidad histórica, que emerge como el sustrato epistemológico, metafísico y ético del conjunto de la obra de Ignacio Ellacuría. Dos trabajos en particular se separan de esta tendencia. Uno explora la dimensión biográfica de Ellacuría, y con ello en buena medida define el contenido y evolución de su pensamiento filosófico, teológico, politológico y universitario; y el segundo aborda la respuesta que Ellacuría da a los principales críticos de la teología de la liberación.

Como parte del dossier se incluyen dos textos inéditos de Ignacio Ellacuría, *Subdesarrollo y derechos humanos* (1987) y *La seguridad nacional y la Constitución salvadoreña* (1979). Ambos ilustran la peculiar manera que tenía nuestro autor de abordar temas de coyuntura. Aprovechamos para agradecer al Archivo Ignacio Ellacuría, dependiente del Centro de Reflexión Teológica de la UCA, por el acceso a los documentos y por la autorización para que sean publicados como parte del presente dossier. Usualmente, cada dossier de *Andamios* se cierra con una bibliografía actualizada de la temática que cada número aborda. Este caso no es la excepción a la regla, pero se agrega un documento especial, titulado “Proyecto editorial «Ellacuría: Obras Completas»”, el cual contiene una crónica del avance de la empresa de publicar en una rigurosa edición crítica la obra completa de Ignacio Ellacuría, a la cabeza de la cual se encuentran la Universidad de Granada (España) y la Fundación Xavier Zubiri. Agradecemos hondamente a

Pelayo Guijarro Galindo y Raúl Linares-Peralta, adscritos a la Universidad de Granada, por la redacción de esta crónica.

A continuación, se ofrece una breve glosa del contenido de los trabajos que integran al presente dossier.

En el artículo *La verdad real en Ignacio Ellacuría: Desde la inteligencia sentiente a la realidad histórica*, Randall Carrera explora una dimensión esencial de la relación de Ignacio Ellacuría con el pensamiento de Xavier Zubiri. Como es ampliamente sabido, Zubiri fue el maestro más influyente que tuvo Ellacuría para producir su propio pensamiento, pues, sin duda, apoyándose en la extraordinaria “plataforma” que la rigurosa metafísica y epistemología zubiriana le proporcionó, Ellacuría fue capaz de ampliar y reinterpretar fundamentales categorías de la obra de Zubiri, a la luz de un proyecto propio que hizo hincapié en la dimensión ético-política de una filosofía que colocó en el centro la tarea de contribuir a la creación de una filosofía propia de la región y de apoyar a la “liberación” de las mayorías pobres y oprimidas de América Latina.

En concreto, Randall Carrera describe cómo Ellacuría recupera la categoría zubiriana de “verdad real”, que posibilita desvelar la estructura real de las cosas, así como de las posibilidades históricas que dicha estructura abre a los seres humanos, tanto para reproducir realidades concretas como para buscar la transformación de estas. Ahora bien, la relación del hombre con la verdad es esencial desde esta filosofía, toda vez que postula y demuestra la influencia determinante de la verdad en la estructura antropológica de todos los seres humanos. La verdad real, para Ellacuría, permite que los actos humanos hagan del hombre un ser dotado de reflexividad y subjetividad. Desde dicha condición, además, permite que los seres humanos sean “lanzados” hacia un encuentro intelectual con las cosas, el cual no sólo es epistémico, sino también histórico. Esto implica que, en el “enfrentamiento” con la realidad, los seres humanos se ven no únicamente interpelados por la realidad misma, sino también moldeados por algo fundante, que configura la propia condición humana.

En la relación sustantiva entre verdad y realidad histórica, lo decisivo para Ellacuría, según argumenta Carrera, consiste en que se establece un compromiso entre el ser personal y un llamado a la búsqueda de la verdad; se trata de una suerte de voluntad de verdad inherente a cada individuo y

que consiste no solo en afirmar un acto meramente intelectual, sino que sobre todo es algo que impulsa a una búsqueda que implica opción. Esto no es otra cosa más que la afirmación de una voluntad de fundamentalidad, propia de la verdad real que se convierte en un eje que atraviesa, argumenta Carrera, todo el pensamiento de Ellacuría. En consecuencia, hay en Ellacuría una concepción operativa de verdad, en el sentido de que no es concebida como ausencia de error, sino como presencia plena de la realidad.

Con estos antecedentes, queda más que preparado el camino para establecer la conexión entre verdad y función liberadora de la filosofía. La verdad así entendida conduce al desarrollo de un pensamiento crítico, desideologizador y, sobre todo, que fundamenta una clara conexión entre ética y filosofía política. Esta conexión permitirá a Ellacuría construir una metodología desde la cual se propone la noción de historización de los conceptos como potente criterio para desmontar las mil formas de los discursos demagógicos y justificadores de situaciones de injusticia y opresión.

Fernando Monedero García presenta el ensayo titulado *Ni fatalismo, ni voluntarismo: Filosofía de la realidad histórica*. El texto sostiene que el libro de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ofrece alternativas a dos posiciones muy frecuentes en las concepciones de la historia dominantes y contrapuestas en los debates del presente, a saber: el fatalismo y el voluntarismo.

Por fatalismo entiende aquella visión de la historia que sobreacentúa su componente natural. Esto significa que los problemas comunes que nos desafían suelen verse como problemas naturales y no como lo que son: desafíos históricos. Así entendidos, serían cuestiones inevitables, dada esa condición natural preestablecida. La respuesta a las visiones fatalistas no puede ser otra que la inmovilidad y la resignación.

Por voluntarismo, en cambio, entiende una concepción de la historia excesivamente subjetivista, que consiste en entender que los problemas históricos son el resultado de las decisiones personales y que la solución de estos lógicamente dependerá de cuánta capacidad de libertad, creatividad y determinación pongan los individuos para resolverlos. Desde esta segunda perspectiva, todo sería igualmente posible.

De esta suerte, resignación, adaptación, pasividad y determinismo ante los problemas del presente (es decir, una concepción pasiva de la historia) se

contrapondrían a la promoción de una subjetividad individualista, optimista, de férrea autodisciplina y determinación, como solución a los dilemas, en realidad sistémicos y estructurales, del presente.

Ambas actitudes, amén de simplistas y a pesar de colocarse en extremos opuestos de un *continuum*, coinciden en dificultar el diagnóstico de las situaciones de injusticia en que vive condenado un inmenso porcentaje de la población mundial. En concreto, tanto fatalismo como voluntarismo impiden en la práctica hacerse cargo correctamente de ese estado de cosas que define al mundo. También, lo que es más preocupante, bloquean posibilidades de encontrar respuestas alternativas y claramente contribuyen a perpetuar las referidas situaciones de injusticia.

Aquí entra la obra de Ignacio Ellacuría. Para el autor del texto, *Filosofía de la realidad histórica* contendría aquellos elementos suficientes para combatir estas dos posiciones contrarias entre sí en lo que respecta a la marcha de la historia. En efecto, en esta obra, Ignacio Ellacuría construye una visión integral, estructural y sistemática de la historia, que fusiona (no contrapone) naturaleza e historia y que postula una suerte de co-implicación entre el hombre y la historia. En tal sentido, la superación de la contraposición entre fatalismo y voluntarismo se daría a través de mostrar cómo se da una unidad irreductible entre lo histórico y lo natural, adoptando un enfoque que huye del reduccionismo explicativo y del determinismo unívoco, presentes tanto en posturas monistas, como dualistas; ofreciendo un tratamiento realista de la noción de posibilidad que se hace desde un realismo no ingenuo; y, finalmente, defendiendo y explicando que el principio de funcionalidad es más apropiado que el de causalidad para entender el dinamismo histórico.

Daniel Vilches y Lorena Zuchel escriben *La unidad del sentido de la realidad histórica y su dimensión política en Ignacio Ellacuría*. Este artículo explora la mutua influencia, bien documentada y conocida, entre la filosofía de Xavier Zubiri y el propio pensamiento de Ellacuría. En concreto, en el texto se aborda la manera en que Ellacuría acuña conceptos de raigambre zubiriana que incorpora o a los que enriquece con dimensiones que originalmente no poseen, específicamente la dimensión política. Es el caso, sostienen Vilches y Zuchel, de la categoría de “realidad histórica”, noción fundada en una concepción antropológica a la que se le abre una perspectiva dinámica y abierta de la totalidad de la realidad, en la que se potencia la capacidad de humanización que los individuos encuentran en el devenir histórico.

Es conocido, en este sentido, el ineludible talante ético del proyecto filosófico de Ignacio Ellacuría, quien en toda su obra siempre buscó mostrar la existencia de una salida práctica a las condiciones de opresión y deshumanización en la que se encuentran postradas grandes porciones de la población pobre de América Latina y del orbe. Para dar concreción a ese proyecto, Ellacuría adopta la noción de realidad de Zubiri, que se conceptúa como un “dar de sí” estructural y dinámico y desde donde surgen las potencialidades que determinan la condición humana. Esto significa que la realidad, en su condición de realidad concreta (esto es, histórica), es la que se configura como todo aquel conjunto de posibilidades que son susceptibles de utilizarse para humanizar o deshumanizar a las personas.

Mal común y realidad histórica es un ensayo escrito por María José Camacho Gómez, que desarrolla la categoría de “mal común” en la obra madura de Ignacio Ellacuría. Se trata de una categoría, sin duda central, pero aún poco estudiada, advierte la autora, ya que, a diferencia de otras nociones del corpus ellacuriano, esta fue acuñada en los últimos años de vida del filósofo vasco-salvadoreño. Es, como puede intuirse a primera vista, un concepto que permite tanto identificar como profundizar en el entendimiento de la negatividad o “maldad” del mundo actual. Sin embargo, cabe precisar que es una categoría alejada de moralismos individualistas; por el contrario, el “mal común” permite referirse a la manera como el mundo, entendido como sistema económico capitalista, es la fuente de las situaciones de injusticia estructural que hunden a grandes masas de población a situaciones de pobreza, opresión y dominación. En este sentido, Camacho Gómez destaca la actualidad y vigencia de ese concepto a partir de tres características que lo definen. En primer lugar, es una categoría radical dentro del pensamiento de Ellacuría que permite, en segundo término, generar una síntesis de este. Finalmente, con tal concepción se logra expresar uno de los principales objetivos de proyecto intelectual ellacuriano, consistente en pensar alternativas a esa “negatividad” del mundo actual.

Volviendo sobre la definición, el mal común se entiende, como se adelantó, como toda situación de injusticia estructural e institucionalizada que influye directamente en lo que los seres humanos hacen y, sobre todo, en lo que pueden llegar a ser, y que por vivir atrapados en esas situaciones de injusticia sistémica se les impide llegar a ser. En tal sentido, el mal común

trae consigo, apunta la autora, un daño a nivel antropológico, ya que tiene la capacidad de dañar al ser humano en su proceso de subjetivación por ser afectado en su misma estructuración y disposición como ser humano. Como contenido, el mal común se configura a partir de tres rasgos: a) afecta a la mayor parte de las personas, b) tiene la capacidad de propagarse y c) se caracteriza por su dimensión de historicidad. En tanto fenómeno concreto, es de hecho la objetivación de dinámicas del mal en estructuras históricas, producto de la praxis humana, que condicionan el proceso histórico conduciéndolo a la deshumanización, a la destrucción de capacidades y posibilidades para todos los seres humanos.

El mal común, por otro lado, se construye frente a su correlato positivo, a saber, el bien común. El contraste no puede ser mayor. El bien común, como categoría presente en casi cualquier sistema de filosofía política, es una noción que no puede escapar a su dimensión, en cierta manera, utópica, dado lo complejo de su realización. Es, por lo demás, difícil de definir a partir de algún contenido concreto, dado que es cada comunidad particular existente la que debe determinarlo. En efecto, la dimensión comunitaria está por encima del bien particular y va más allá de la realización de ese mismo bien personal, ya que, en contra de lo que dicta cualquiera de las variantes de filosofía liberal, el bien común no se consigue por acumulación de los bienes particulares, aunque es lógico entender que sin bien común es muy difícil conseguir un legítimo bien individual. Por último, el bien común claramente está asociado con la construcción de la justicia, al punto que bien puede defenderse que la justicia, entendida como ese conjunto de condiciones estructurales que se expresarían en la justicia social, es una de las fuentes de la existencia del bien común.

Para Ignacio Ellacuría, América Latina es un lugar abiertamente transparente para dar cuenta de muchas manifestaciones del mal común. La autora cierra su trabajo esbozando a grandes rasgos cómo el pensamiento de Ellacuría se encuentra en sintonía con la crítica a algunas de las expresiones contemporáneas de ese mal común que aqueja nuestra región, a saber: el capitalismo salvaje neoliberal, la dominación patriarcal y decolonial, entre otras.

Luis Arturo Martínez Vásquez escribe el artículo *Transdisciplina, realidad histórica y praxis de la liberación desde Ignacio Ellacuría*. En este, argumenta que constituye un error abordar de manera segmentada y disciplinar

la obra de Ellacuría, al clasificar sus escritos en teológicos, filosóficos, universitarios, sociohistóricos, etcétera, tal y como se publicaron en un primer esfuerzo compilatorio de su muy extensa obra. Según Martínez Vásquez, un abordaje sincrónico cronológico recupera de una mucho mejor manera la complejidad, originalidad, rigor y dimensión aplicada de dicho pensamiento.

Martínez Vásquez argumenta que el abordaje sincrónico cronológico permite, en primer lugar, captar de mejor manera la evolución del pensamiento ellacuriano, desde sus inicios juveniles, marcados por el desarrollo de una especie de humanismo cristiano renovador aunque con un talante muy escolástico, hasta el pensamiento de madurez, definido a partir de una sólida formación filosófica, por una creativa y renovada manera de entender la teología y, sobre todo, por un indeclinable compromiso con la denuncia y transformación de las condiciones estructurales que mantienen a extensas capas de la población latinoamericana en condiciones de opresión, pobreza e injusticia social. En segundo lugar, sostiene que dicho abordaje también permite medir la evolución de aquellas categorías que desde el inicio acompañaron la creación del proyecto intelectual de Ellacuría. Finalmente, en tercer lugar, argumenta que en dicha evolución se puede observar cómo estas categorías se van retroalimentando entre sí e incorporan aportes disciplinares diversos que hacen al pensamiento ellacuriano genuinamente transdisciplinar.

El corazón del ensayo de Martínez Vásquez examina la relación que se establece entre la filosofía y teología en el momento de plena madurez de la obra ellacuriana. La tesis que al respecto se sostiene es que la filosofía proporciona los fundamentos epistemológicos y metafísicos para una original manera de interpretar la realidad histórica, lo que a su vez posibilita, entre otros objetivos, una comprensión renovada (porque adopta un enfoque transdisciplinar y crítico) de la teología clásica, que lleva al conocido proyecto de una teología de la liberación.

En efecto, la relectura de la realidad histórica permite entender esta realidad como una dimensión de formalidad y respectividad que da acceso a un entendimiento de la unidad dinámica de todas las cosas, pues la realidad histórica es la conjunción de todas las distintas formas de realidad, que engloba la realidad personal, social, material y biológica de modo tal que expresa, por así decir, la totalidad de la realidad. La categoría de “praxis”, por su parte, es la que permite operar la transformación de la realidad, entendida como ese ámbito integrador y dinámico de la totalidad.

Ahora bien, la conexión entre realidad histórica, praxis y teología ocurre cuando, desde esa visión, la filosofía, como saber orientado a la transformación de las estructuras que encubren y diluyen un sistema de posibilidades, es capaz de abrir el horizonte de la praxis destinado a comprometerse con la lucha contra la opresión e injusticia social. De esta suerte, un conocimiento verdadero de la realidad que sea, en consecuencia, desideologizador, sustenta un radical momento ético y teológico que permite comprender la Revelación cristiana comprometida con la transformación de la sociedad.

La teología de la liberación de Ignacio Ellacuría a debate con Joseph Ratzinger y Michael Novak es el ensayo que presenta David Antonio Villanueva Pérez. Aquí se aborda un momento coyuntural pero significativo de la obra teológica de Ignacio Ellacuría. Como se sabe, la teología de la liberación, de la que Ellacuría fue uno de los teólogos que contribuyó sustantivamente a su formulación, es un movimiento eclesial que nace al interior de la propia Iglesia católica latinoamericana en el contexto de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), inspiradas en las conclusiones del Concilio Vaticano II. A partir de la constatación de las condiciones históricas de injusticia, los obispos latinoamericanos dieron luz verde a la elaboración de una nueva pastoral que fue acompañada del momento reflexivo articulado en la teología de la liberación, que de forma exitosa consiguió reformular la dimensión escatológica del mensaje cristiano en todas sus dimensiones.

Medellín y Puebla fueron unos momentos extraordinarios que surgieron a contracorriente de la constante tradición de la Iglesia católica universal, que ha estado asociada con las élites globales del poder y sus intereses, al punto que no es erróneo afirmar que ha sido una institución sumamente conservadora. Esto explica por qué en los años ochenta, Joseph Ratzinger, a la sazón prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, elaboró un documento crítico con observaciones a los presuntos desvíos teológicos existentes en la teología de la liberación. A grandes rasgos, las observaciones del cardenal Ratzinger fueron que la teología de la liberación hace un uso acríptico y peligroso del análisis marxista para interpretar la realidad latinoamericana; que ese análisis marxista contradice la fe cristiana, dado que conduce a un llamado a la violencia social; que, de hecho, al aceptar implícitamente que la lucha de clases es el motor de la historia, la teología de la

liberación divide a la Iglesia; y, finalmente, que confunden el Reino de Dios con lo histórico, lo que vuelve a dicha teología un pensamiento herético que, por lo mismo, según Ratzinger, abandona el mensaje cristiano.

En el ensayo también se recupera una segunda crítica a la teología de la liberación. Es una crítica no sólo conservadora, sino que, además, radicalmente ideologizante, en el sentido peyorativo del término. Está representada por el pensamiento del teólogo neoconservador estadounidense Michael Novak. Muy brevemente, hay que decir que esta visión teológica es extremadamente simplista y radical. Por ejemplo, identifica sin mayor argumentación liberación con socialismo y sostiene una abierta defensa tanto de la propiedad privada como de la concentración de la riqueza que genera el sistema capitalista. Por supuesto, se entiende que los teólogos neoconservadores celebren una crítica a la teología de la liberación como la elaborada por Ratzinger, quien llegó a ocupar la silla de San Pedro bajo el nombre de Benedicto XVI.

El aporte de este ensayo consiste en desarrollar de manera amplia la respuesta y defensa que el pensamiento de Ellacuría formula ante estas críticas. Esta defensa a grandes rasgos define y recupera las principales características que definen la teología de la liberación, a saber: el compromiso con las mayorías populares, la consecuente opción preferencial de contribuir a su liberación y la renovación del discurso eclesial en sus principales dimensiones y temáticas (eclesiología, cristología, espiritualidad, teodicea, etcétera) que reciben un acento y un enfoque asociado a la búsqueda y construcción de la justicia.

Juan Esteban Santamaria-Rodríguez y Johan Andrés Nieto-Bravo presentan el ensayo titulado *El carácter pedagógico de Ignacio Ellacuría. Aproximación formativa, intelectual y praxica*, en el cual sostienen la tesis que coloca la biografía de Ellacuría como un eje hermenéutico fundamental para aquilatar en su justa dimensión su legado como jesuita mártir, como personaje público (rector y analista político), y, por supuesto, como riguroso intelectual comprometido, rasgo que lo define tanto como docente y pedagogo, así como filósofo y teólogo de altos vuelos. Y es que, en efecto, la figura de Ignacio Ellacuría posee esa riqueza y complejidad que a treinta y cinco años de su asesinato continúa esperando al biógrafo que ofrezca una mirada omnicompreensiva de este extraordinario pensador y hombre de acción. En este sentido, el trabajo de Santamaria-Rodríguez y Nieto-Bravo propone un interesante balance de lo escrito en esta perspectiva hasta la fecha.

Como el título del ensayo adelanta, los autores lo organizan en tres momentos. El primero contiene una reseña de la trayectoria formativa de Ellacuría, que va desde sus años de juventud, marcada por sus maestros jesuitas, Miguel Elizondo, Aurelio Espinosa y Ángel Martínez, pasando por sus forjadores universitarios, Karl Rahner y Xavier Zubiri, hasta su madurez plena en la cual la influencia y el ejemplo de monseñor Óscar Arnulfo Romero (ahora elevado a la dignidad de los altares de la Iglesia católica en su condición de santo) terminan de templar la congruencia y dignidad con que definió su vida y obra.

El segundo momento lo definen estos autores como ese periodo en el que Ellacuría fue elaborando su pensamiento propio (filosófico, teológico, político y pedagógico) en medio del devenir de sus múltiples actividades como hombre de acción. Son los años en los que va elaborando una filosofía y teología en el contexto latinoamericano y, por ende, un pensamiento acompañado del adjetivo “liberador”. Se trata de mostrar el curso que siguió un dinamismo intelectual, como lo denominan los autores, en el que se da la mezcla y evolución de las dimensiones de lo conceptual, lo metafísico y lo práxico. El libro *Filosofía de la realidad histórica* sería el producto más destacado de este periodo.

El tercer momento biográfico esencial en la vida de Ellacuría describe el carácter propiamente testimonial y pedagógico. Para Santamaria-Rodríguez y Nieto-Bravo, lo que circunscribe a la persona y al personaje que representa Ellacuría es su vocación cristiana y jesuita. La conclusión a la que arriba este trabajo es que ese referido carácter pedagógico y testimonial de Ellacuría es el fruto de su praxis histórica y es el criterio para entender el conjunto de su legado.

Los aportes presentados por esta diversidad de autores permiten valorar la multidimensionalidad y riqueza del pensamiento de Ignacio Ellacuría desde variados contextos en la realidad histórica actual, evidenciando que continúa dando de sí incluso a treinta y cinco años de su asesinato. La unidad compleja de su vida, pensamiento y obra continuará cosechando frutos en las presentes y futuras generaciones como faro que ilumina los tiempos oscuros que corren en nuestras regiones.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1088>

LA VERDAD REAL EN IGNACIO ELLACURÍA: DESDE LA INTELIGENCIA SENTIENTE A LA REALIDAD HISTÓRICA

Randall Carrera Umaña*

RESUMEN. En esta investigación defendemos la tesis de que el proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría no representa una ruptura con las tesis metafísicas de su maestro Xavier Zubiri. Desde nuestra perspectiva, este aspecto es evidente en la categoría de la verdad real. Por ello planteamos un abordaje de esta noción en el pensamiento de Ellacuría en dos momentos. En un primer momento analizamos la recepción de la verdad real en Ellacuría, enfatizando aspectos como su vínculo con la impresión de realidad, su dimensión histórica y papel configurador de la realidad humana. En un segundo momento demostramos como en el contexto de la realidad histórica la verdad se relaciona directamente con la fundamentalidad, el discernimiento y la función liberadora de la filosofía. Finalizamos con la elucidación de algunas conclusiones sobre esta temática.

PALABRAS CLAVE. Ignacio Ellacuría; Xavier Zubiri; realidad histórica; verdad real; fundamentalidad.

THE REAL TRUTH IN IGNACIO ELLACURÍA: FROM SENTIENT INTELLIGENCE TO HISTORICAL REALITY

ABSTRACT. In this research we defend the thesis that Ignacio Ellacuría's project of philosophy of liberation does not represent a rupture with the metaphysical theses of his teacher Xavier Zubiri. From

* Docente e investigador adscrito a la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Miembro del equipo editor de las obras completas de Ignacio Ellacuría. Correo electrónico: randall.carrera@ucr.ac.cr

our perspective, this aspect is particularly evident in the category of real truth. Therefore, we propose an approach to this category in Ellacuría's thought in two moments. First, we analyze the reception of real truth in Ellacuría, emphasizing aspects such as its link with the impression of reality, its historical dimension and its role in shaping human reality. In a second moment we demonstrate how in the context of historical reality this notion is directly related to the fundamentality, discernment and liberating function of philosophy. We end with the elucidation of some conclusions on this subject.

KEY WORDS. Ignacio Ellacuría; Xavier Zubiri; historical reality; real truth; fundamentality.

I. INTRODUCCIÓN

En el pensamiento de Ignacio Ellacuría el tema de la verdad es de suma importancia, debido a que cumple un papel fundamental en la construcción de su proyecto filosófico, se trata de una categoría clave para comprender los fundamentos de su propuesta liberadora. Desde nuestra perspectiva, el Rector de la UCA, plantea una noción de verdad completamente original, sustentada en la experiencia, pero elaborada a partir de los fundamentos de la metafísica zubiriana, especialmente desde el nivel más radical y primario ofrecido por la aprehensión primordial de realidad.

Recordemos que para Zubiri, en la actualización realizada en la aprehensión, la verdad le pertenece a la cosa real, por lo que la realidad cumple una función fundamentante, pero sin ser fundamento de ella, ya que no se agota en ser inteligida. Permitiéndonos comprender que en su actualización la cosa real funda la verdad, actualizándose como fundamento porque ya era realidad propia independientemente de la intelección, donde el momento de realidad se presenta como un *prius*, respecto del momento de actualidad intelectual. Por lo que en cuanto inteligida es realidad verdadera y su verdad se concibe como verdad real (Zubiri, 1962).

Esta idea de verdad real fundamentada en la aprehensión acompaña a Ellacuría en las diversas etapas de su pensamiento, tomando una fisonomía

particular en su último estadio intelectual, abocado a la construcción de un proyecto filosófico, en íntima relación con la situación de dependencia y marginación experimentada en América Latina.

Para comprender su importancia, proponemos una investigación estructurada en dos momentos. El primero se aboca a explicitar la verdad real en el contexto de la inteligencia sentiente, a partir del análisis de los textos en los que Ellacuría estudia la noción zubiriana de verdad, se trata de reflexiones en las que no solamente encontramos una sistematización de los postulados de Zubiri, sino que de manera tanto implícita, como explícita, podemos visualizar los elementos a partir de los cuales Ellacuría va a construir su propia línea de pensamiento. El segundo, en íntima relación con la anterior, presentamos la verdad real en el marco de la realidad histórica, como referente epistemológico para comprender el abordaje que Ellacuría hace de esta categoría en su filosofía madura.

2. VERDAD REAL E INTELIGENCIA SENTIENTE¹

En esta primera parte realizamos un recorrido por los textos en los que Ellacuría analiza la noción de verdad real de Zubiri. Este abordaje se encuentra estructurado en tres apartados concretos, el primero se construye en torno a la verdad real y su relación directa con la impresión de realidad, siendo *Sobre la esencia* la principal fuente de la interpretación ellacuriana. Mientras que el segundo y el tercero se orientan hacia elementos presentes en el curso dictado por Zubiri en 1966 titulado *El hombre y la verdad*. En ellos se hace alusión primeramente a la dimensión histórica de la verdad, para luego profundizar en el apoderamiento de la verdad en las estructuras humanas por parte de la verdad.

¹ Es importante tomar en cuenta que para Zubiri el término inteligir alude formalmente a la aprehensión de lo real como real y el sentir corresponde a aprehender lo real en impresión. Desde su perspectiva no existe una separación entre el sentir humano y la intelección, “sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente” (Zubiri, 2011, p. 12). Este presupuesto es asimilado por Ellacuría desde las formulaciones esbozadas por Zubiri en los años sesenta y será de gran importancia en la construcción de su propio pensamiento.

2.1. *Verdad real e impresión de realidad*

Ellacuría comprende plenamente que a Zubiri no le interesa realizar una teoría del conocimiento, sino de la inteligencia, pues la filosofía primera debe, por fuerza, abocarse al estudio de la relación entre inteligencia y realidad, permitiendo que una nueva idea de realidad conlleve una nueva visión de inteligencia y viceversa. Esta relación se basa en la forma en que se presentan las cosas en el enfrentamiento intelectual (Zubiri, 1962, p. 389).²

Estos presupuestos nos llevan a comprender la unidad existente entre la realidad dada en la aprehensión y la verdad, donde ambas se encuentran unidas formalmente en la actualización. Se trata entonces de la reactualización de la cosa real en la inteligencia, la cual remite y retiene en la realidad, como un forzoso acto de no salir de ella, dejando que la cosa entregue su carácter formal de realidad.

Por lo tanto, la verdad real, siendo de la realidad en la inteligencia, es inicial y radicalmente de la cosa real, ya que la realidad inteligida, mantiene reduplicativamente su carácter de realidad, de modo que sin realidad no habría verdad real, no habría siquiera ni inteligir ni inteligencia.

Según Ellacuría esta visión rompe con la interpretación clásica, en la que la verdad se concebía como la adecuación del entendimiento a las cosas, ya que alude a la ratificación de lo real en la intelección, pues son las cosas las que imponen su verdad. En la intelección no hay salida o apartamiento de la realidad, sino ratificación en y por sí misma de la cosa real en su realidad. En esta línea afirma que,

Al hilo de la verdad real, toda realidad presenta tres dimensiones estructurales, que Zubiri denomina riqueza, solidez y estar siendo,

² En el capítulo VII de *Inteligencia sentiente-inteligencia y realidad*, Zubiri desarrolla con madurez el análisis de la verdad en el marco de la intelección sentiente. Afirma que es la actualización de lo real la que añade su verdad, al inteligir lo que la cosa es. De manera que la verdad no añade nada a las notas de la cosa real, solamente su mera actualización. Por lo que debe comprenderse como un momento de la actualización: “la verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad” (Zubiri, 2011, p. 231). A pesar de la importancia de estas tesis, en nuestra investigación no desarrollamos este texto, ya que centramos nuestra atención en los insumos zubirianos que influyen directamente en la construcción de la postura de Ellacuría sobre esta temática.

toda realidad tiene una intrínseca contextura dimensional, pues no sólo esta medida, sino que lo está contextualmente, ya que cada dimensión no es independiente de las otras dos, sino que es lo que es en función de ellas. Como las dimensiones expresan lo que es la realidad, su necesaria implicación expresa el carácter estructural de esta realidad. (Ellacuría, 2007a, p. 461)

De esta manera, la verdad real se concibe como el leitmotiv de toda investigación filosófica, pues permite ubicarse en el verdadero comienzo e indica el camino a seguir en el descubrimiento de la estructura de la realidad. En otros términos, es la verdad real la que proclama la principalidad de la realidad (Ellacuría, 2007c).

La ratificación de la realidad propia de la verdad real debe entenderse en el contexto de la apertura inespecífica que posee el animal de realidades por ser una esencia abierta, la cual alumbra en el hombre múltiples posibilidades. Para Ellacuría esto permite comprender que desde la verdad real el hombre avanza a tientas ante lo que le ofrece la realidad, donde lo que le interesa es agitar la realidad, desenterrando sus tesoros, tomando la intelección como una aventura en la que busca a qué afianzarse con firmeza.

Desde esta perspectiva, el hombre “corre tras lo firme como verdadero; lo demás, por más rico que sea, no pasa de ser para él simulacro de realidad y verdad” (Ellacuría, 2007b, p. 99).

Esta idea de búsqueda, donde la verdad se muestra como inexorable en sus diversas dimensiones, es de vital importancia para comprender la historicidad de la verdad, tal como detallamos continuación.

2.2. Dimensión histórica de la verdad

Zubiri, en su curso *El hombre y la verdad*, presenta un desarrollo de la verdad en el que asume las tesis planteadas en *Sobre la esencia*, para luego dar el paso a desarrollos de orden antropológico, íntimamente ligados a esta categoría. Se trata de un insumo de gran importancia, en el que Zubiri anticipa elementos que luego serán profundizados en su trilogía sobre la inteligencia, tales como la verdad como encuentro y cumplimiento. Ele-

mentos que son asimilados plenamente por Ellacuría y que posteriormente incidirán en sus tesis liberadoras.³

Para comprender esta idea es necesario partir del presupuesto de que Zubiri plantea una visión abierta de la verdad, dado que desde su perspectiva el hombre posee la razón “pero la tiene inexorablemente, porque tiene una inteligencia sentiente que en su primario y mero acto de inteligir le abre al hombre la dimensión entera de la realidad y le lleva inexorablemente, a una búsqueda dentro de ella” (Zubiri, 2006, p. 67-68). Se trata entonces de una verdad que se ubica en el orden trascendental, pues la verdad real dada por las cosas es constitutivamente abierta, colocando a la intelección humana en un ir hacia, en un constante tanteo, que la lleva a trazar un camino hacia la estructura de las cosas a través de sus diversas manifestaciones. Dejando al hombre abierto al descubrimiento de otras posibles verdades que se alojarán en la anterior, se trata pues de una verdad que se da en el encuentro con las cosas.

Para Ellacuría esta apertura de la verdad real como fundamento de la razón es vital para comprender correctamente la intelección humana, por ello enfatiza la necesidad de asimilar primero el carácter primario del acto intelectual, para luego adentrarse en sus posteriores modulaciones. Se refiere a “la verdad primaria y radical como reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario: la verdad real en la inteligencia, pero de las cosas: realidad en verdad de la cosa que es así efectivamente, da confianza y hace patente” (Ellacuría, 2006a, p. 168).

Desde esta tesis, propia de la verdad real, Ellacuría visualiza el elemento de búsqueda planteado por Zubiri, el cual se realiza a partir de la impresión de realidad, permitiendo una verdad abierta y trascendental, que otorga libertad de movimiento, donde “la intelección sentiente es el fundamento de la intelección inquiriente, de la razón” (Ellacuría, 2006a, p. 169).

³ En lo relacionado al curso de Zubiri *El hombre y la verdad*, Ellacuría elabora un resumen y un esquema, recordemos que en esta etapa concreta de su pensamiento la preocupación principal gira en torno a la explicitación de las tesis zubirianas. Por ello aunque en estos insumos, a diferencia de sus textos posteriores, no se visualiza una interpretación completamente original en torno a la verdad real, debemos apuntar que su aporte particular gira en torno a la sistematización del pensamiento de su maestro, evidenciando una comprensión plena de sus ideas sobre esta temática.

Ellacuría asume el *ir hacia* de la intelección como un esfuerzo por alcanzar un camino en tanteo, una actualización de la realidad en razón, que no es solamente actualización, sino encuentro entre la razón del individuo y las cosas que le dan la razón. En este sentido, la situación del hombre no consiste solo en tener que inteligir las cosas como reactualización en la inteligencia, sino que tiene que comprender la estructura de las cosas reales.

A causa de que “si la verdad que conquistamos, por la primera intelección, es la verdad real, la verdad que logramos por la vía de la comprensión racional de las cosas es una verdad de tipo distinto, es la verdad de la razón” (Ellacuría, 2006b, p. 193).

Pues gracias a la intelección sentiente, la impresión de realidad trasciende el contenido para colocarse allende a éste y poder inteligir con libertad de movimiento. Por lo que la inteligencia se encuentra inexorablemente en un proceso de búsqueda, abriéndose camino desde lo inmediatamente dado hacia la estructura misma de las cosas, por medio de un tanteo en clara tensión dinámica.

Ante esta situación de orden real “la razón es incoativamente abierta, porque la verdad aprehendida por la inteligencia en su primer acto de inteligir es una verdad sentientemente trascendental” (Ellacuría, 2006b, p. 184). Este proceso de abrirse camino implica un método, el cual será de vital importancia en pensamiento de Ellacuría.

Dicho método consiste en la construcción de un esbozo, que permita el encuentro con la estructura de las cosas, luego la inteligencia ha de interponer entre ella y las cosas un sistema de posibilidades. De esta manera “por la inteligencia sentiente estoy abierto a la realidad y con esta apertura se me dan las posibilidades, pero estoy abierto sentientemente, impresivamente, y este modo de mi apertura es que me pone en un hacia, me proyecta más allá” (Ellacuría, 2007d, p. 263). Este esbozo de posibilidades permite la marcha de la inteligencia convertida en razón, donde su cumplimiento con la realidad es dado por las cosas mismas.

En consecuencia, son éstas las que dan o quitan la razón al ratificar o negar las posibilidades esbozadas, ya que, según Ellacuría, al incluir unas posibilidades deja otras por fuera, pues abre los ojos para ciertos aspectos de la realidad, pero los oculta para otros. Por tanto, este esbozo intelectual es histórico, al darse el cumplimiento de una posibilidad elegida por el hombre y trazada de antemano en su esbozo.

Esta es la esencia de la dimensión histórica de la verdad, pues tal como lo afirma el mismo Zubiri (2006), no se trata de una conformidad con la cosa, sino de cumplimiento en la cosa, a partir no de un hecho, sino de un suceso, donde el cumplimiento es estrictamente histórico.

2.3. La configuración del hombre por la verdad

Además de lo citado anteriormente, Ellacuría analiza las estructuras en las que la verdad, cuyo abordaje es planteado por Zubiri en dos ámbitos concretos: desde los actos humanos y desde la afectación que la verdad realiza en el hombre, tal como procedemos a detallar.

En un primer momento, desde lo relativo a los actos humanos, Ellacuría afirma que la verdad hace del hombre un sujeto dotado de reflexividad y subjetividad. Esto significa que el hombre es su propia realidad, por lo que debe comprenderse como el punto de referencia de toda otra realidad y centro de orientaciones y vivencias. Según Ellacuría, “la verdad real es lo que hace posible la diferencia entre sujeto humano y las demás cosas” (Ellacuría, 2006b, p. 174), por lo que el hombre es sujeto gracias a su inteligencia sentiente.

Además, de ser sujeto está dotado también de reflexividad, aspecto que va más allá de la conciencia, pues la inteligencia por ser sentiente se encuentra lanzada hacia sí misma. De esta manera “el hombre posee una conciencia refleja porque está primariamente lanzado hacia sí mismo en todo acto de aprehensión intelectual de la realidad” (Ellacuría, 2006b, p. 187).

Finalmente, desde sus actos el hombre, como sujeto reflexivo es también subjetivo, pues siente la intelección como suya, no solamente como un acto, sino en tanto al carácter de verdad que dicho acto posee, pues es la verdad y razón del hombre la que posibilita el encuentro con las cosas. En otras palabras, “el esbozo es mío y la verdad es mía por más que sea la verdad real la que nos arrastre si y hace de nosotros un sujeto reflexivo y subjetivo” (Ellacuría, 2006b, p. 187).

En un segundo momento, desde la afectación de la verdad, Ellacuría destaca su incidencia en tres estructuras humanas claves: la instalación, la configuración y la posibilitación. Para comprender estas afectaciones necesario introducir dos elementos esenciales de la verdad, su publicidad y su poder. Con el carácter público Ellacuría se refiere a la capacidad de la verdad de ser

inteligida por muchos y ser un lugar de encuentro para individuos vertidos entre sí por su pertenencia a un *phylum* concreto (Ellacuría, 2006a). Aspecto que significa que “la verdad es últimamente pública porque es real” (Ellacuría, 2007d, p. 273).

Esta publicidad permite que la verdad sea pública y que adopte la condición de poder sobre el hombre. De esta manera, el hombre es apoderado tanto en su dimensión individual como colectiva por la verdad, decantando en él momentos experienciales que configuran al hombre en las tres estructuras mencionadas.

La primera de ellas, la instalación, alude a que la verdad le resulta familiar al ser humano, dado que ante verdades establecidas se siente como en la familiaridad del hogar, lo que puede denominarse como un *oikos* de la inteligencia, donde cada quien se instala de un modo distinto según su propia inteligencia (Ellacuría, 2006b) quedando unido a los demás por el carácter público de la verdad. Es ahí donde el mundo, comprendido como conjunto de verdades establecidas, posee un carácter tópico que gravita sobre la inteligencia.

De esta manera “la verdad se apodera así del hombre instalándole en un mundo que es el resultado del espíritu anónimo” (Ellacuría, 2007d, p. 275), pues el hombre se mueve en un conjunto de verdades, donde lo propio de la verdad es estar ahí, como topicidad.

Posteriormente, la instalación da paso a diversas configuraciones, “por ello, toda verdad decanta en el hombre, además de tal o cual contenido determinado, la experiencia y el tipo de experiencia que es propio de cada contenido” (Ellacuría, 2007d, p. 275). Según Ellacuría, esta experiencia permite la configuración del ser humano, al crear una mentalidad que es la muestra del apoderamiento del hombre por parte de la verdad (Ellacuría, 2006b). Finalmente, la posibilidad, realizada en forma de tradición, no debe comprenderse más allá de la simple transmisión generacional de la verdad, sino como la entrega de un sistema de posibilidades para encontrar y descubrir la realidad.

Para Ellacuría la clave radica no en la verdad transmitida, sino en lo que en ella se encuentra, es decir, en lo que posibilita, en lo que como verdad ha de realizarse, pues se transmite más que la verdad misma, algo que incluso el transmisor aún no ha descubierto. Por ello esta transmisión es mayéutica, un

modo de nacer la verdad en quien la va a conocer, por tanto, “la transmisión y la mayéutica para ser estricta tradición han de acompañarse con una tercera característica: la de ser recreación por historicidad” (Ellacuría, 2007d, p. 277).

Los elementos abordados en este apartado, especialmente los relacionados a la afectación del hombre por la verdad en sus estructuras, se encuentran en clara continuidad con la dimensión de historicidad de la verdad. En su conjunto permiten comprender cómo Ellacuría visualiza y construye las bases de su visión de historicidad, comprendida más allá del paso de realidades, sino como lo que queda en lo que pasa, es decir en las posibilidades decantadas en el enfrentamiento con la realidad.

Con ello, de la mano de Zubiri, Ellacuría supera el aspecto lógico de la verdad, para dar el paso a su valor histórico, elemento de fundamental importancia para comprender el vínculo de la verdad con la realidad histórica.

3. VERDAD Y REALIDAD HISTÓRICA

Tal como lo hemos mencionado, no existe una ruptura total con la filosofía de Zubiri, pero tampoco una simple aplicación de sus tesis a la realidad latinoamericana, sino una propuesta original construida sobre la base de la aprehensión. El respaldo de nuestra postura encuentra su asidero en la propuesta de interpretación elaborada por Juan Antonio Nicolás, cuya perspectiva ofrece dos aportes significativos al desarrollo de nuestra investigación.

En un primer momento, tal como Nicolás lo dice (2004), cabe afirmar que Ellacuría en clara continuidad con Zubiri, presenta una noción de verdad sustentada en la aprehensión primordial de realidad, la cual remite al núcleo fundamental de la intelección. Por esta razón, la verdad real no puede concebirse como una mera construcción subjetiva, sino que es la comparencia misma de lo real.

Con ello Nicolás apunta a un aspecto de fundamental importancia de la verdad real: su ubicación en el nivel originario, permitiendo una conexión con lo real que será el fundamento de toda reflexión teórica. Esto significa que desde la aprehensión se tiene acceso a la verdad de lo real que se hace presente en la intelección, siendo la estructura de lo real la que determina la actualización y verdad de la intelección.

De acuerdo con este autor, los presupuestos anteriores nos permiten afirmar que Zubiri y Ellacuría comparten la implantación en la realidad, pero con claras diferencias en su posicionamiento, al otorgarle prioridad a aspectos diferentes. Para el primero la experiencia de la impresión de realidad abre paso a la presión originaria de lo real, en un marco de universalidad, mientras que para el segundo no todo *factum* ejerce presión del mismo modo ni en los mismos escenarios, por lo que su reflexión permitirá un análisis de las diferentes formas y modos de presión de lo real sobre los colectivos humanos (Nicolás, 2016).

En un segundo momento, e íntimamente ligado a lo anterior, Nicolás (2009) apunta a que la noción de verdad es de naturaleza experiencial, pues ante la implantación en la realidad, ha de asumirse una toma de partido, es decir una opción racional iluminada por la situación real. Esta, en el caso de Ellacuría, debe tomar en cuenta la situación de las poblaciones más vulnerables, aspecto que conlleva una dimensión eminentemente práctica de la verdad.

Estos criterios son la base para sostener que existe una clara y profunda relación entre la verdad y la realidad histórica.

Para comprender esta tesis, debemos recordar que de acuerdo con Ellacuría (2005a) la realidad histórica se comprende como la totalidad de la realidad intramundana, la cual es dinámica, estructural y dialéctica y que se ha ido desarrollando de manera gradual en lo que podría denominarse un incremento de realidad. Es donde la realidad es más suya y abierta, por lo que no se limita a la historia, sino que, desde una perspectiva eminentemente metafísica, hace alusión directa a lo que pasa en la realidad cuando entra en contacto con el hombre, la sociedad y la historia misma.

Esta original categoría unifica tanto lo material como lo formal de la realidad, aspecto que permite comprenderla como la unidad procesual de lo real, en donde lo superior asume lo inferior sin anularlo, esta visión estructural de la unidad de lo real integra las consideraciones tanto talitativas como trascendentales, por lo que es necesario enfatizar que la aproximación a la realidad histórica solamente es posible a través de conceptos que den cuenta de su carácter respectivo – estructural y de su total concreción en la realidad (Ellacuría, 2009b).

A tenor de estos presupuestos, podemos hablar de una verdad de la realidad histórica. Se trata de una noción que debe descubrirse en el dinamismo

de la realidad en todas sus dimensiones, incluyendo componentes, tanto personales, como sociales, políticos y económicos. No es una verdad prefijada de antemano, descubrirla, comprenderla y orientar la praxis a partir de ella es la clave para comprender el proyecto de Ellacuría de construir una filosofía realmente liberadora.

Esto nos lleva a analizar tres aspectos claves de la verdad ellacuriana: su fundamentalidad, su comprensión como una tarea a realizar y su vínculo con la función liberadora de la filosofía. Tal como detallamos a continuación.

3.1. Verdad real como voluntad de fundamentalidad

Para comprender la visión y papel que cumple la verdad en el pensamiento maduro de Ellacuría y su relación directa con la realidad histórica, es necesario aclarar primeramente su fundamentalidad.

En un texto publicado en 1986 titulado *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica*, Ellacuría analiza con profundidad el papel de la verdad.⁴ Desde su perspectiva, “la verdad real no es otra cosa que la realidad actualizada en la inteligencia” (Ellacuría, 2001a, p. 121), aspecto que permite identificar la voluntad de ser con la voluntad de verdad, pues el hombre, según Ellacuría, posee voluntad de verdad real, ya que en la intelección la realidad se encuentra presente en un *hacia*, lanzando al ser humano a tener que idear y realizar múltiples procesos intelectivos.

De forma que la verdad real abre dos posibilidades: reposar sobre las ideas en sí mismas, haciendo de ellas la verdadera realidad o, por otro lado, dirigirse a la realidad misma, tomando las ideas como órganos que facilitan o dificultan el hacer presente la realidad en la inteligencia. Tal como lo afirma Zubiri, “guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de verdad real” (Zubiri, 2012, p. 248).

⁴ En este artículo, Ellacuría analiza detenidamente el texto titulado *El despliegue del problema de Dios*, el cual corresponde a un material mecanografiado utilizado por Zubiri para dictar su curso en Roma en 1973. En el estudio de este insumo, Ellacuría a diferencia de lo planteado en el apartado anterior, presenta una perspectiva original, trascendiendo el simple comentario para abrir espacio a la interpretación.

Por tanto, el hombre debe optar por una de las dos posibilidades anteriores a través de un acto de la voluntad. Por consiguiente, se puede tener voluntad de ideas o en un nivel más radical, voluntad real, aspecto que tendrá consecuencias tanto intelectuales como éticas. Con ello, Ellacuría avizora el compromiso que el ser personal adquiere en su búsqueda de la verdad.

Este punto es de vital importancia, pues nos permite visualizar cómo para Ellacuría, la voluntad de verdad no se limita a un acto meramente intelectual, sino que se trata de una búsqueda, que implica la opción con miras a la configuración del ser personal.

En consecuencia, optar por la voluntad de verdad real equivale a una configuración particular del ser, implica un proceso diverso de posibilidades de realización del ser entero, porque “el ir siendo conformado opcionalmente por nuevas verdades reales, sobre todo cuando éstas hacen presente una verdad- fundamento y arrastran hacia una entrega asumida personalmente, supone una radical configuración de la propia personalidad” (Ellacuría, 2001a, p. 123).

En el fondo de estas tesis de raigambre zubiriano, subyace una idea fundamental, dado que para Ellacuría (2001a) lo importante radica en la actualización de la realidad, ya sea como simple realidad-objeto o como realidad-fundamento. La primera alude a la posibilidad actualizada de simplemente ir a la realidad por la realidad, aspecto equivalente a una vida meramente teórica, mientras que la segunda remite a la realidad que es en y por sí misma, pero para mí, como modo fundamental de presencia, en cuya actualización se hace posible la constitución del ser entero en cuanto tal.

Es decir, corresponde a la actualización de la fundamentalidad en el ser personal, convirtiéndose en la verdad real del fundamento y de la persona misma, de forma que es fundamentalidad por ser verdad real en su triple dimensión de manifestación, fidelidad y efectividad.

Por consiguiente, se posee la capacidad para reducir la realidad -fundamento a simple realidad-objeto, impidiendo que acontezca la fundamentalidad, por medio del rechazo a las opciones ofrecidas. Por tanto, para Ellacuría la voluntad de verdad es voluntad de fundamentalidad, como elemento clave de la configuración del ser personal.

En este aspecto podemos afirmar que Ellacuría va más allá de Zubiri, al afirmar que,

La voluntad de fundamentalidad es intrínsecamente opcional como lo es la voluntad de no fundamentalidad. Hay realidades que se me pueden presentar y aun se presentan inexorablemente como realidad-fundamento [...] se trata de caso como los de la relación personal e incluso de casos que podríamos llamar colectivos, por ejemplo, el caso de las mayorías populares o de los pobres en la teología de la liberación. Puede, en primer lugar, que una realidad-fundamento no se me presente claramente como tal por presiones ideologizadas; en segundo lugar, puede que se me presente como tal, pero que yo la reduzca deliberadamente a realidad- objeto [...] pero, en tercer lugar, puedo deliberadamente aceptar la realidad-fundamento como realmente fundamentante de mi ser entero. (Ellacuría, 2001a)

Esto significa que la voluntad de verdad implica un discernimiento crítico con miras al descubrimiento del verdadero fundamento, el cual en no pocas ocasiones se encuentra oculto o ideologizado. Ellacuría es taxativo al expresar que la situación de marginación y exclusión que experimentan las mayorías empobrecidas de América Latina son la manifestación de dicha fundamentalidad.⁵ Por lo que en la lucha por su transformación se realiza la configuración del ser personal.

Estos presupuestos son la base para dar el paso al análisis de la verdad como discernimiento y tarea, en la filosofía de Ellacuría.

3.2. La verdad como discernimiento y tarea

En la filosofía madura de Ellacuría, la voluntad de fundamentalidad propia de la verdad real se convierte en un eje que atraviesa todo su pensamiento, tal vez no de manera explícita, a través de conceptualizaciones y análisis, sino de forma implícita, convirtiéndose en un pilar que estructura toda su propuesta liberadora.

Por ello, debe tomarse en cuenta que a Ellacuría no le interesa elaborar un tratado teórico sobre la verdad, sino que a lo largo de sus textos enri-

⁵ En otros textos Ellacuría dará un paso más al afirmar que estas mayorías son la verdad de un primer mundo, orientado por el consumismo y el deseo de poder.

quece la fundamentalidad propia de la verdad real al colocarla en íntima relación con la realidad histórica y la praxis.

En consecuencia, si recordamos que la realidad se nos revela mientras se va realizando, “esta realidad así revelada se convierte en verdad histórica” (Ellacuría, 2009a, p.257). Quiere decir que la verdad no es algo hecho de antemano, sino que hay que descubrirla y hacerla en un claro vínculo con el proceso histórico.

Este descubrimiento de la verdad en la realidad histórica puede comprenderse como lo que Ellacuría denomina una inteligencia histórica, es decir, una inteligencia situada en un contexto particular, pero tomando la situación desde el todo de la realidad, desde una clara perspectiva teórica, pero también práctica (Ellacuría, 2005b). Este marco de totalidad y totalidad que ofrece la realidad histórica lleva a la verdad de la realidad y a la verdad de su interpretación. De esta forma “el carácter radical de la historicidad de la verdad hay que ponerlo en ese ir dando más de sí de la realidad, tanto en sí mismo como en su actualización en la inteligencia humana (Ellacuría, 2001b; 2009b). Por consiguiente, para Ellacuría, la realidad así revelada se convierte en verdad histórica.

De modo que no se trata de ejecutar o realizar lo que se conoce previamente, “sino hacer aquella realidad que, en juego de praxis y teoría, se muestra como verdadera” (Ellacuría, 2005a, p. 89). De manera que verdad y realidad se descubran y construyan en la complejidad de la historia, en su constante dar de sí. Dicho de otra forma, lo que se ha de realizar en la praxis, debe estar conformado por la realidad dinámica de las cosas, comprendiendo el *verum* como *faciendum*, “pues solo en esa realización, en ese darle realidad, puede hablarse plenamente de verdad” (Ellacuría, 2001b, p. 71).

Por consiguiente, la filosofía debe ubicarse en el lugar en que mejor se aprecie la realidad, pues se trata de un dinamismo de la razón que intenta comprender y esclarecer la realidad histórica. A partir de la constatación de una situación concreta de injusticia (Santos-Gómez, 2016).

Se trata de una tarea crítica e innovadora, que se descubre y orienta desde el hilo de la verdad real, donde las constantes actualizaciones de lo real en la historia permiten el enriquecimiento de la verdad, e incluso de la bondad y también de la belleza (Ellacuría, 2001b). De acuerdo con Romero-Cuevas, “para Ellacuría esta opción implica la elección de ese lugar que da verdad,

esa posición en la estructura social desde la cual es factible la clara aprehensión del escándalo moral implicado por el sostenimiento y reproducción de dicha estructura” (2006, p. 460).

Esto permite hablar de una visión de la verdad de orden operativo (Ellacuría, 2001c), concebida no como ausencia de error, sino como presencia plena de la realidad, la cual se comprende plenamente a partir de su relación con la función liberadora de la filosofía.

3.3. Verdad y función liberadora de la filosofía

Los presupuestos anteriores nos permiten comprender que la visión de filosofía de Ellacuría debe reunir tanto los elementos de orden teórico, como los prácticos, a causa de que en la realidad las diversas manifestaciones ideológicas de la filosofía no han permitido la producción de una auténtica filosofía latinoamericana, que parta de su realidad histórica. Se trata de ofrecer un aporte que integre ambas dimensiones, pero en un horizonte de universalidad, que permita dilucidar la función que en un momento real le compete a la filosofía (Ellacuría, 2005c).

En este horizonte, la filosofía debe tomar una posición crítica ante la ideología dominante, combatiendo, su sentido peyorativo expresado en la ideologización. Recordemos que para Ellacuría la ideología se comprende como un conjunto sistemático de ideas que expresan el pensamiento de un autor o conjunto social. “Se trata de distintas y diversas visiones de mundo, que cohesionan, integran y hacen posible la vida social” (Rojas, 2015, p. 72). Razón por la que se considera un fenómeno de naturaleza ambigua, al poseer elementos tanto positivos como negativos (Función liberadora).⁶

De acuerdo con Ellacuría, la ideología no es un fenómeno accidental en la vida humana, puesto que, a lo largo de su desarrollo biológico, el ser humano ha utilizado su inteligencia para independizarse del medio y mantener control sobre éste. Por lo que no es de extrañar que la inteligencia humana recurra a la instancia ideológica, como un factor viable para garantizarse su supervivencia en su entorno.

⁶ Ellacuría, I. (s/f). *Función liberadora de la filosofía*. pp. 99-100.

El problema radica cuando la instancia ideológica no presenta la realidad tal cual, sino que la enmascara con miras a satisfacer intereses particulares o a beneficiar a un grupo determinado, particularmente a los que ostentan el poder, esto en detrimento, de las mayorías populares y empobrecidas (Carrera, 2020a). Este ocultamiento de la realidad a partir de intereses particulares es lo que Ellacuría denomina ideologización, el cual representa la dimensión peyorativa y negativa de la ideología.

Para Ellacuría “la ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y /o étnicos, políticos, religiosos, etc.” (Ellacuría 2005c, p. 98). Dicho en otras palabras, “el elemento ideologizador de un pensamiento estaría, por tanto, no propiamente en su contenido, sino en lo que ese contenido tiene de relación con una determinada situación o con una determinada acción” (Ellacuría, 2001c, p. 125).

En un texto de madurez titulado *Utopía y profetismo desde América Latina*, (Ellacuría 2000) señala la gravedad de las implicaciones de la ideologización. Al afirmar que, en una sociedad política y económicamente injusta se desarrollará una ideología justificadora con miras a su mantenimiento, generando presiones implícitas y relaciones objetivas con las cosas y las personas. Estas desviaciones de la ideología se relacionan, en la mayoría de los casos, con procesos de dominación y subordinación, donde el plano económico es el más evidente, aunque pueden existir otras expresiones.

Un ejemplo de estas situaciones se encuentra presente en la situación de opresión que el primer mundo realiza sobre las poblaciones más vulnerables de América Latina, por medio de la imposición de un orden económico y político estructuralmente injusto, el cual es promovido a través de la imposición de pautas culturales ideologizadas que fomentan la dependencia hacia dicho sistema, estrategias, que en términos de Ellacuría, reflejan ocultamiento y opresión.

Desde estos parámetros podemos comprender que, para Ellacuría, a la filosofía le compete analizar de manera crítica aquellas visiones, que con apariencia de verdad, esconden y enmascaran la realidad, aspecto que conlleva una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad, para mirar de manera crítica sus elementos de falsedad e injusticia.

En este contexto la filosofía no debe ser un arma de ideologización, pues su labor crítica nace de su histórica insatisfacción, reconociendo las fisuras de los planteamientos ideologizados y luchando contra las demagogias con miras a la consecución de una racionalidad objetiva. De manera que se distinga por la búsqueda de fundamento, de lo último y totalizante, para combatir aquello que falsamente quiera posicionarse como fundamento de la realidad (Ellacuría, 2005c).

Con la finalidad de coadyuvar con la función crítica de la filosofía, Ellacuría propone la historización de los conceptos como un criterio fundamental para verificar en la historia la verdad o falsedad de los contenidos del discurso ideológico. “La historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada, lo que se afirma abstracto” (2001d, p. 217).

Este método posee como principal objetivo la revisión crítica de las categorías con las que se construye el discurso filosófico, teológico o político. Su comprensión implica tomar en cuenta elementos (Ellacuría, 2009c):

La verificación histórica, la cual permite comprobar si lo que se ha dicho en abstracto se cumple en la realidad; la puesta en marcha de un concepto en una praxis histórica concreta permitirá dilucidar lo que ofrece o esconde; cuando un concepto ha sido invalidado por su puesta en marcha en la historia, no hay espacio a los argumentos que comprendan dicha invalidación como un acto aislado.

La historización implica además sobrepasar tres niveles claves: el de la intencionalidad, pues los principios ideológicos poseen efectos reales y rigen comportamientos reales; el de los fenómenos, ya que en estos la realidad se manifiesta solamente de manera parcial y el de la pseudo concreción, esto significa comprender que todas las realidades se encuentran conectadas entre sí.⁷

De acuerdo con Romero-Cuevas, “con sus reflexiones teóricas sobre la historización, Ellacuría ha imprimido un sentido específico a dicho término, que hoy en día no cabe considerar la categoría de historización sin afrontar el significado preciso que recibió del pensador vasco-salvadoreño” (2016, p. 52).

De acuerdo con Ellacuría (2005c) contrastar las construcciones teóricas con la realidad histórica, por medio de la historización, enriquece radicalmen-

⁷ Para una profundización del método de historización de los conceptos véase Carrera 2020b.

te las categorías filosóficas. Facilitando nuevas formulaciones que logren relacionar la ultimidad metafísica con las realidades sociales, políticas e históricas.

Puesto que su historización es un enriquecimiento a la ultimidad de la filosofía, al otorgarles una nueva luz, a través de planteamientos teóricos no fijos, sino procesuales, los cuales actuarán como respaldo y momentos teóricos de la praxis histórica.

Quiere decir “que desde esta perspectiva se abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla” (Ellacuría, 2005c, p. 105), teniendo como hilo conductor la tarea de discernir la verdad de la realidad histórica. De acuerdo con Beorlegui este es uno de los principales rasgos de una autenticidad de la filosofía de la liberación, la cual debe favorecer un enfrentamiento con la realidad, para alcanzar su transformación. Dado que “su pensamiento surge de un dejarse interpretar por la realidad histórica, haciendo de ella el objeto de su filosofía” (Beorlegui, 2010, p.103).

Lo analizado hasta este momento nos permite tener claro que la función liberadora de la filosofía debe orientarse por las situaciones propias de cada época histórica, como una labor concreta, cuyo desempeño será particular según el contexto y coyuntura histórica, razón por la que no puede realizar de manera abstracta. De acuerdo con Marcela Brito “la filosofía, en su momento de crítica y creatividad, no puede pretender prescribir soluciones sin estar fuertemente arraigada en la realidad a la cual debe responder, so pena de caer en ideologizaciones y en fetichizar la idea de intelectualidad” (2020, p. 17).

En términos de Ellacuría “hay que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación” (2005c, p. 108). De manera que la anticipación y la comprobación sean la clave para alcanzar una filosofía realmente original y de carácter liberador.

Estos argumentos le permiten a Ellacuría expresar la necesidad de posicionarse teóricamente en el terreno de la contradicción principal, para ser verdaderos en la tarea de la liberación. Esto implica situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación (Ellacuría, 2005c).

Alcanzar este lugar-que-da-verdad significa determinarlo como un momento de discernimiento teórico y un momento de opción iluminada, que conlleva volverse a la historia presente desde una perspectiva crítica, con la finalidad de determinar tanto las fuerzas dominadoras como las liberadoras.

Es una elección de la libertad como lugar privilegiado de la realidad y de la realización humana, esto debido a su alto potencial teórico. En términos de Ellacuría “el momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego sino iluminado” (Ellacuría, 2005c).

Por esta razón la historia no se comprende como maestra de vida, sino como maestra de verdad, pues el lugar desde donde se filosofa, es para Ellacuría un espacio que puede denominarse como excluyente y que implica recursos concretos, además de que,

Cuando la filosofía sea auténtica filosofía, como ejercicio específico del pensar humano, y sea auténtica por ponerse a la búsqueda de una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime, desde ese lugar que es de por sí privilegiado para esa tarea y al servicio de las fuerzas sociales que la propugnan, se habrá convertido plenamente en lo que debe ser. (Ellacuría, 2005c, p. 118)

Desde esta perspectiva, la filosofía debe ser entonces un momento privilegiado de la praxis verdadera, orientada por la búsqueda del lugar -que- da-verdad, el cual para Ellacuría es la realidad de la mayorías empobrecidas de la América Latina, aspecto que nos permitirá introducirnos en la dimensión ética de su pensamiento.

4. CONCLUSIONES

La base metafísica sobre la que Ellacuría construye su pensamiento es de vital importancia para comprender su filosofía de la liberación; una lectura que omita los presupuestos zubirianos de su obra caería en reduccionismos o en la asimilación inexacta de sus principales preocupaciones. Aspecto por el que nos parece necesario recalcar que Ellacuría realiza su labor intelectual sobre una plataforma zubiriana, pues es en el marco de la aprehensión donde llega a un nivel primario, a partir del cual va a generar su propuesta.

Este nivel, fruto de su implantación en la realidad, aunque es el resultado de una aprehensión de orden zubiriana, es completamente distinto al de su maestro. Mientras que Zubiri descubre la presión de lo real, Ellacuría va más allá, llegando a descubrir la asimetría presente en la realidad, en otras

palabras, una presión de lo real que no es igual en todos los sectores y escenarios de la realidad.

Esta es la verdad de la realidad que orienta la labor filosófica de Ellacuría, una verdad, que por ser parte de la realidad histórica, debe visualizarse también de una manera procesual, nunca estática ni determinada de antemano. Por eso, en el Rector de la UCA, esta categoría implica discernimiento, por lo que ha de buscarse en la realidad.

La verdad real, la verdad de la realidad histórica es la clave epistemológica para comprender la esencia del proyecto de Ellacuría, una filosofía liberadora, elaborada sobre una sólida plataforma metafísica, con una clara orientación a descubrir la verdad de la realidad en cada uno de sus momentos procesuales. En los años setentas y ochentas, Ellacuría afirma que esta verdad se encuentra en la situación de opresión de las mayorías populares de América Latina, como expresión de un sistema estructurado injustamente. Fruto de ello es su reflexión sobre la historización de los derechos humanos y la propuesta de la civilización del trabajo y la pobreza.

FUENTES CONSULTADAS

- BEORLEGUI, C. (2010). La filosofía de Ignacio Ellacuría, en el contexto filosófico centroamericano. En J. Senent y J. Mora-Galiana (Ed). *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. pp. 27-36. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- BRITO, M. (2020). El objeto de la filosofía de Ignacio Ellacuría. En *Estudios*. Núm. Especial. DOI: <https://doi.org/10.15517/re.v0i0.40938>.
- CARRERA, R. (2020a). Fundamentación biológica de la inteligencia y su influencia en la construcción de las categorías de ideologización e historización de Ignacio Ellacuría. En *Estudios*. Núm. Especial. DOI: <https://doi.org/10.15517/re.v0i0.40935>.
- CARRERA, R. (2020b). La historización de los conceptos teológicos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. En *Siwo*. Vol. 13. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.15359/siwo.12-3.4>.
- ELLACURÍA, I. (2009a). Curso de ética. En *Cursos Universitarios*. pp. 253-280. San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (2009b). Sentido del hacer histórico. En *Cursos Universitarios*. pp. 113-142. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2009c). Ideología e inteligencia. En *Cursos Universitarios*. pp. 327-378. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2007a). La idea de estructura en Xavier Zubiri. En *Escritos Filosóficos II*. pp. 445-514. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2007b). Antropología de Xavier Zubiri. En *Escritos Filosóficos II*. pp. 71-148. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2007b). La idea de filosofía en Xavier Zubiri. En *Escritos Filosóficos II*. pp. 344-365. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2007d). La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En *Escritos Filosóficos II*. pp. 199-284. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2006a). Esquema. En Zubiri, X. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza-FXZ.
- ELLACURÍA, I. (2006b). Resumen. En Zubiri, X. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza-FXZ.
- ELLACURÍA, I. (2005a). El objeto de la filosofía. En *Escritos Políticos I*. pp.63-92. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2005b). Filosofía y política. En *Escritos Políticos I*. pp. 47-62. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2005c). Función liberadora de la filosofía. En *Escritos Políticos I*. pp. 93-122. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001a). Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica. En *Escritos Teológicos I*. pp. 139-162. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001b). Persona y comunidad. En *Escritos Filosóficos III*. pp. 65-114. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001c). Filosofía, ¿Para qué? En *Escritos Filosóficos III*. pp. 115-132. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001d). Historización del bien común. En *Escritos Filosóficos III*. pp. 207-226. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000). Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica. En *Escritos Teológicos II*. pp.233-306. San Salvador: UCA Editores.
- NICOLÁS, J. (2016). Zubiri urbanizado. En *Arbor*. Núm. 192. pp. 1-7.

- NICOLÁS, J. (2009). Liberation Philosophy as Critique: Ellacuría. En *The Xavier Zubiri Review*. Núm. 11. pp. 107-118.
- NICOLÁS, J. (2004). Explorando la experiencia de la verdad. En J. Zuñiga; L. Sáez, J. Pérez-Tapias y J. Nicolás (Ed.). *El legado de Gadamer*. pp. 159-170. Granada: UGR.
- ROMERO-CUEVAS, J. (2016). La historización como crítica inmanente de la ideología en Ignacio Ellacuría. En *Estudios Centroamericanos*. Vol. 17. Núm. 744. pp. 51-66.
- ROMERO-CUEVAS, J. (2006) Ellacuría y la teoría crítica, una aproximación. En *Realidad*. Núm. 109. pp. 455-473.
- ROJAS, M. (2015). El papel de la filosofía ante las ideologías. En *Teoría y praxis*. Núm. 27. DOI: <https://doi.org/10.5377/typ.v0i27.2850>.
- SANTOS-GÓMEZ, M. (2015). La filosofía de Ignacio Ellacuría. Una nueva teoría crítica con implicaciones para la pedagogía. En *Pensamiento*. Núm. 266. pp. 517-535.
- ZUBIRI, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza-FXZ.
- ZUBIRI, X. (2006). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza-FXZ.
- ZUBIRI, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 17 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1089>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1090>

NI FATALISMO, NI VOLUNTARISMO: *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA**

Fernando Andrés Monedero García**

RESUMEN. El presente trabajo se centra en la obra de Ignacio Ellacuría *Filosofía de la realidad histórica* y quiere destacar su posible rendimiento contra posiciones fatalistas y voluntaristas en auge. Cada uno de estos términos —fatalismo y voluntarismo— va a condensar, respectivamente, dos concepciones reductivas de la historia y su proceder. Dos reducciones que conllevan peligrosas implicaciones antropológicas, psicosociales y políticas, debido a que impiden el correcto diagnóstico y tratamiento de problemas estructurales. Concluiremos que es en la integración estructural entre lo histórico y lo natural, por un lado, así como en las ideas de *posibilidad real* y *funcionalidad*, por otro lado, donde se hallan algunas claves conceptuales de la obra para combatir el fatalismo y el voluntarismo.

PALABRAS CLAVE. Ellacuría; fatalismo; voluntarismo; realidad histórica; posibilidad real.

NEITHER FATALISM NOR VOLUNTARISM: PHILOSOPHY OF HISTORICAL REALITY

* Este artículo ha sido realizado en el marco de una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (con referencia: FPU19/04671) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad en I+D+i, concedida por el Ministerio de Universidades del Estado español.

** Investigador adscrito al Departamento de Lógica y Filosofía Teórica en la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: fernamon@ucm.es

ABSTRACT. This paper focuses on Ignacio Ellacuría's *Philosophy of Historical Reality* and aims to highlight its potential against contemporary fatalistic and voluntaristic positions. Both terms —fatalism and voluntarism— respectively condense two reductive conceptions of History and how it proceeds. Moreover, they have dangerous anthropological, psychosocial, and political implications since they prevent the correct diagnosis and treatment of structural problems. We conclude that it is in the structural integration between the historical and the natural, on the one hand, as well as in the ideas of real possibility and functionality, on the other hand, where we find some conceptual keys to combat fatalism and voluntarism.

KEY WORDS. Ellacuría; fatalism; voluntarism; historical reality; real possibility.

INTRODUCCIÓN

Es posible que uno de los rasgos más llamativos de nuestro marco ideológico dominante sea la extraña convivencia entre voluntarismo ingenuo en el orden individual y fatalismo en lo colectivo. No es ya sólo que sea más fácil imaginar el fin del mundo antes que el fin del capitalismo,¹ sino que esta sensación generalizada de que colectivamente no hay alternativas —y que trata de explorar, por ejemplo, Mark Fischer con el concepto de *realismo capitalista*— convive (in)felizmente con un triunfalista primado de la agencia individual.

Síntoma de ello es, por ejemplo, el paradójico casamiento que en los últimos años se está produciendo entre tendencias neoestóicas y emprendimiento neoliberal.² Un encuentro que se puede apreciar en los no pocos

¹ Sentencia atribuida al crítico literario marxista Fredric Jameson.

² El estoicismo está últimamente de moda, o, mejor dicho, la vertiente práctica del estoicismo romano. Si damos un paseo por las estanterías de la sección de filosofía de cualquier librería local nos encontraríamos con que no son pocas las reediciones y publicaciones de temática estoica que se están produciendo. Un rápido vistazo al top de ventas de libros de filosofía de Amazon (consultado de la propia página web a día 21 de noviembre de 2023)

videos sobre estoicismo aplicado que proliferan en plataformas de difusión de contenido en red, como YouTube. Esta suerte de *estoicismo libertario* recomienda aceptar como natural el orden dado (fatalismo), al mismo tiempo que nos incita a una férrea autodisciplina con la que tener éxito en los negocios: desde duchas frías hasta ayunos intermitentes, pasando por intempestivas jornadas de trabajo que comienzan a mitad de la noche. Pues, según se dice, todo pende de cuan resistente sea nuestra fuerza de voluntad (voluntarismo).

Y es que tal sobreabundancia de información sobre las bondades del estoicismo que pulula a través de librerías, periódicos digitales, plataformas de contenido y redes sociales, no puede ser vista como algo casual, sino como prestando servicio a los intereses del mercado. Otorgan claves para conformar una subjetividad adecuada para el trabajador del siglo XXI. Un trabajador que sea capaz de soportar los pesares de la vida moderna: la desregulación, la precariedad, el nomadismo o la incertidumbre.

El problema es que todo este casamiento parece tener graves implicaciones a distintos niveles, desde antropológicas hasta sociales. Tanto el fatalismo como el voluntarismo impiden hacerse cargo correctamente de un cierto estado de cosas, bloquean las posibilidades de redirigir la historia hacia metas más humanas, y, a la postre, contribuyen a perpetuar una situación injusta. Es por ello por lo que en este trabajo se va a tratar de presentar la obra prin-

da buena cuenta de esta efervescente fiebre estoica: en el primer y tercer puesto tenemos a Marco Aurelio y sus *Meditaciones*. Seguidamente, en octavo lugar, un libro titulado *Diario para estoicos*, de Richard Holiday, y que consiste en una suerte de antología de textos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio puesta al servicio de los desmanes de la vida cotidiana. Y, por indicar un título más, en el nada desdeñable puesto trece encontramos el *Manual de estoicismo* del ágrafo Epicteto. Nada mal la proporción, teniendo además en cuenta que en esta clasificación de filosofía de Amazon las obras compiten con otros títulos de dudoso contenido filosófico (más propios de autoayuda y de pedagogía). Lo que está claro es que el estoicismo (o una versión ampliamente simplificada y sesgada) vende. Convendría preguntarse ¿por qué esta demanda social de pescar en el estoicismo? Y más interesante, ¿a dónde nos lleva? ¿Es ventajosa desde una perspectiva liberadora y transformadora como la que sostuvo Ignacio Ellacuría desde la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en el 1968, hasta su brutal asesinato, en el 1989? Difícilmente una filosofía que exhorta a acomodarse al orden *naturalmente* dado, y a representar el papel que nos ha tocado vivir, puede contribuir a la liberación de las mayorías populares, tal y como pretendió Ellacuría desde las herramientas teóricas de la filosofía y de la teología.

principal de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*³ (1990), desde lo que pueda tener de utilidad para frenar estas dos indeseables tendencias.

El escrito tendrá así dos partes. En la primera desarrollaremos la cuestión del fatalismo y voluntarismo.⁴ Se extraerá qué concepción de la historia se desprende de estas dos actitudes y llamaremos la atención sobre algunos peligros e implicaciones que de aquí se siguen. Finalmente, ya en la segunda parte, presentaremos la concepción realista y estructural de la historia que elabora Ignacio Ellacuría en *FRH* para, a continuación, destacar aquellos aspectos internos rescatables. Con todo, se buscará mostrar cómo la problemática que plantea tanto el fatalismo como el voluntarismo permite un acceso a la principal obra filosófica de I. Ellacuría.

FATALISMO Y VOLUNTARISMO HISTÓRICO

Planteamiento de la cuestión

Para introducir la cuestión que se quiere desarrollar en este primer apartado, vamos a comenzar trayendo a colación el siguiente fragmento del psicólogo, filósofo y jesuita Ignacio Martín-Baró. Un texto que apunta a la línea de flotación de nuestro problema vehicular:

Mal pueden superarse los problemas cuando quedan remitidos a la voluntad de Dios y a las exigencias de la naturaleza humana (fatalismo), cuando son atribuidos a las peculiaridades comportamentales de los dirigentes (psicologismo personalista) o cuando son lisa y llanamente negados (desatención selectiva). (Martín-Baró, 1998, p. 189)

³ En adelante: *FRH*.

⁴ Vamos a emplear fatalismo y voluntarismo de manera respectiva a la historia, concretamente, a la marcha de la historia. Ambos términos involucrarán visiones diferentes del proceder histórico, pero que, como se irá viendo, coincidirán en el siguiente aspecto central: dificultan el diagnóstico y la transformación de una situación injusta.

Ciertamente, se puede afirmar que los principales problemas del mundo son antes de carácter histórico que natural.⁵ Sin embargo, ocurre a menudo que estos se hacen pasar por problemas naturales, es decir, se presentan con la misma inevitabilidad que podría tener la caída física de los graves. Asimismo, estos mismos problemas parecen tener un carácter más estructural que personal, aunque, de nuevo, habitualmente se exponen como siendo únicamente resultado de decisiones de determinados individuos. Y es que, como dice el fragmento citado, son fundamentalmente tres las formas mediante las cuales se imposibilita el adecuado tratamiento de tales problemas sociales e históricos: haciéndolos pasar por un problema natural, atribuyéndolos exclusivamente a la personalidad de algún dirigente o político, o, simplemente, ocultándolos.

Nuestra hipótesis es que una concepción de la historia que acentúe en exceso el carácter naturalista tiende al primer bloqueo, mientras que una concepción de la historia excesivamente historicista tenderá al segundo. De esta forma, y siguiendo en ello a Ignacio Ellacuría (1990, p. 165), llamaremos *fatalismos* a aquellas visiones que insisten en el carácter naturalista de la historia, mientras que con *voluntarismos* nos referimos a aquellas otras que enfatizan en exceso la historicidad y el carácter personal de la historia. En unos (fatalismos), la historia es resultado de leyes y procesos que siguen su curso con la misma inevitabilidad que la caída de los graves. Para los otros (voluntarismos), la historia es resultado de decisiones personales, esto es, de la libre capacidad creativa y optativa del individuo.

Tratemos de profundizar un poco más preguntándonos cuál es el problema filosófico que todo esto plantea. Es decir, ¿de qué hablamos exactamente en filosofía al referirnos a fatalismo y voluntarismo histórico? De las relaciones entre necesidad (naturaleza) y optatividad (historia). Según cómo se articulen estas relaciones, saldrá una concepción histórica considerada fatalista o voluntarista.

De este modo, podríamos decir que todo fatalismo, al igual que lo que llamamos voluntarismo, asumiría una respuesta a una pregunta no declarada acerca de cómo se relacionan historia y naturaleza, posibilidad y necesidad. En un caso, lo posible queda reasumido en la necesidad (fatalismo);

⁵ Problemas poblacionales, migratorios, ecológicos, energéticos o de inseguridad alimentaria. Todos ellos tienen en común que remiten a una determinada estructuración sociohistórica.

mientras que, en el otro, lo posible subsume a lo necesario (voluntarismo). Y es que, como iremos viendo, resultará fundamental para Ellacuría un adecuado ensamblaje entre estas dos posiciones de cara al tratamiento de problemas históricos y a la pretendida reconducción del decurso histórico hacia metas más humanas.

En lo siguiente nos ocuparemos por separado del fatalismo y voluntarismo histórico con el fin de ahondar en sus respectivos supuestos e implicaciones.

Fatalismo

Resulta patente la preocupación de Ellacuría por la cuestión del fatalismo.⁶ En sus escritos tiende a usar el término, en un primer sentido, como sinónimo de resignación ante el presente. Sin embargo, en un segundo sentido más filosófico es empleado para designar una forma de abstracción de la realidad histórica (*ideologización*) que atañe a la relación historia-naturaleza. En este segundo contexto, fatalismo tiene que ver con una interpretación errónea de la marcha de la historia y que a su vez implica, como veremos, una determinada actitud ante el presente (resignación) y el futuro (pasividad).

Vamos ahora a profundizar en este segundo sentido del término fatalismo a través de un breve repaso del concepto. Y es que no resulta sorprendente afirmar que eso del fatalismo ha ido tomando muchos rostros a lo largo de la historia. Desde fatalismo astrológico hasta fatalismo económico, pasando por fatalismo divino, filosófico o biológico. A nivel formal, todos ellos parecen coincidir, *mutatis mutandis*, en mantener una cierta conexión suprahistórica entre las acciones-decisiones individuales y el transcurrir sociohistórico.

Entre los ejemplos clásicos de sistemas de pensamiento en los que se ha dado algún tipo de fatalismo histórico, destacaría, en primer lugar, la tragedia griega. Ciertamente, la tragedia griega se caracteriza por que “sus personajes no son dueños de su vida, sino en que se poseen trágicamente como

⁶ Una preocupación que no es en modo alguno exclusiva, sino que se puede entender como síntoma epocal del contexto crítico latinoamericano en el que nuestro autor se movió. Así, por ejemplo, también lo encontramos como tema recurrente en los trabajos de psicología social que su amigo y colaborador Ignacio Martín-Baró elaboró a lo largo de la década de los años 70 y 80 del siglo pasado.

actores de la *moira* de los dioses” (Zubiri, 1986, p. 588). De este modo, aquí fatalismo tiene la forma de destino como Moira.⁷

En segundo lugar, se podría apuntar al ya mencionado estoicismo, más en concreto, a esta idea central de la ética estoica (apoyada por su lógica y su física) de que el hombre es impotente ante el destino. Un destino que recibe el nombre de *fatum*,⁸ y “que es como la secularización cósmica de la voluntad de los dioses convertida en razón universal, que domina y ordena el universo” (Ellacuría, 1990, p. 476). Es, pues, debido a esa impotencia provocada por la ineluctable forzosidad del destino, que la única respuesta cabal sería la impasibilidad estoica (*ataraxia*). Como representantes típicos de esta idea estoica podemos señalar a Séneca y a Epicteto. El primero insiste en que el deber de un hombre virtuoso es aceptar “con buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la constitución del universo” (Séneca, 2002, p. 79); mientras que el segundo sostiene que nuestro objetivo es “representar bien el papel que se te ha asignado, pues elegirlo le corresponde a otro” (Epicteto, 2023, p. 79).

Un tercer mojón vendría del cristianismo y su noción de Providencia. De acuerdo con Ellacuría esta no es otra cosa que “la voluntad divina que proclaman los profetas y [...] que rige el curso de la historia en conexión con las voluntades individuales” (1990, p. 476). No obstante, conviene matizar que el cristianismo siempre ha mantenido una relación ambigua con el fatalismo. Un complicado tira y afloja que se puede resumir en el lugar que ocupa el libre albedrío en relación con la gracia divina, la naturaleza caída del hombre y la Providencia. Algunas célebres discusiones a este respecto han sido: la polémica Pelagio-Agustín de Hipona; el voluntarismo divino (Ockham y Duns Escoto) frente al averroísmo latino o las disputas entre católicos, luteranos y calvinistas en el contexto de la Reforma protestante y la Contrarreforma. Asimismo, cabe mencionar el cambio radical que introduce la Teología de la Liberación en relación con la fe como antídoto frente a la resignación fatalista (Ellacuría, 1984, p. 107).

⁷ Palabra griega que significa, entre otras cosas, *destino*. En la mitología griega se solía hablar de *Moiras*, en plural, para referirse a tres diosas que controlaban la vida de cada ser humano.

⁸ Ese destino puede tener muchos nombres: en época helenística se trataba del *nous* y del *logos*, mientras que en la romana (con Séneca, Epicteto y Marco Aurelio) se usaba el término *fatum* o *Deo*. Ahora mismo cabe más bien hablar de destino como movimiento de los mercados.

En cuarto lugar, destacamos a Hegel y su conocido *ardid de la razón*. De acuerdo con Zubiri, el hegeliano ardid de la razón⁹ “viene a ser el precipitado idealista de la idea de providencia: el hombre al poner en ejercicio su interés individual está poniendo en marcha la voluntad de Dios sobre la historia” (1986, p. 588). Asimismo, no podemos dejar de mencionar la deriva fatalista de la filosofía nietzscheana (*amor fati*), así como de ciertos marxismos vulgares, en los cuales habría una entronización de las fuerzas productivas y de las leyes materialistas de la historia.

Con esto podríamos darnos por satisfechos. Sin embargo, el fatalismo también se presenta a menudo bajo diversos ropajes de pretendido carácter científico. Vamos simplemente a señalar dos de estas variantes contemporáneas de fatalismo o *neofatalismo*. Así pues, en primer lugar, nos referiremos al fatalismo economicista de la economía neoliberal de la Escuela de Economía de Chicago (v.gr: M. Friedman). Se trata de lo que Pierre Bourdieu ha llamado: el *fatalismo de los banqueros*, y que sería parte de la ideología dominante. Consiste en pretender “hacernos creer que el mundo no puede ser diferente a como es actualmente –en otras palabras, absolutamente sumiso a los intereses y deseos de los banqueros” (Bourdieu, 2000, p. 160). Los economistas serían como los profetas de Israel que incansablemente proclaman la nueva voluntad divina, a saber, la voluntad de los mercados, y que no es más que la voluntad de los intereses del capital encarnado en ciertos oligopolios.¹⁰

Como segunda variante contemporánea, señalaremos ciertas formas de fatalismo biologicista que pervive en algunas teorías genéticas (como así lo han señalado algunos críticos de la sociobiología)¹¹ o neurocientíficas.

⁹ Aquí sería relevante llamar la atención acerca de la interpretación biologicista (instinto sexual que va en favor de los intereses de mantenimiento de la especie) y economicista-liberal (mano invisible del mercado que armoniza los intereses individuales en favor del interés común) del hegeliano ardid de la razón.

¹⁰ Asimismo, y como decíamos en la introducción, ha sido Mark Fisher quien más recientemente ha desarrollado esta cuestión en *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* (2016) con la acuñación del término realismo capitalista. Este concepto viene a designar la presente situación cultural en el que el capitalismo se presenta no solo como “el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa” (Fisher, 2016, p. 22).

¹¹ Rose, Kamin y Lewontin, en su libro *No está en los genes* (1984), critican duramente a la sociobiología, y a sus principales representantes —R. Dawkins con *El gen egoísta* (1976) y E. O. Wilson en *Sociobiología: la nueva síntesis*, (1975)—, acusándola de ser reduccionista, determinista y, a la postre, de prestar coartada ideológica a la justificación del desorden y la desigualdad social.

Estas teorías acostumbran a incurrir en reduccionismos explicativos del comportamiento —de acuerdo con las cuales somos principalmente nuestros genes (R. Dawkins) o nuestro cerebro (A. Damásio)— conducentes a formas de determinismos. De aquí se desprende una concepción de la historia determinada desde la primariedad del cerebro humano o la estructura genética del individuo, “como si lo que puede ocurrir y de hecho ocurre en la historia tuviera el fatalismo azaroso de la evolución biológica” (Ellacuría, 1990, p. 170). Corrientes fascistas y neofascistas, movimientos *alt-right* o neoconservadores de distinto signo, se amparan, cada uno a su modo, en una cosmovisión determinada por una cosmovisión biologicista.

De acuerdo con Ellacuría, todas estas concepciones fatalistas, coincidirían en considerar “que la historia, como los astros, tiene su propio curso con independencia de las voluntades individuales” (1990, p. 476). Con sus diferencias, involucran una concepción pasiva de la historia. Asimismo, apuntan a un grave problema metafísico, a saber: qué tipo de realidad es la historia. Es decir, qué estatuto que tiene la historia respecto del proceder natural. No obstante, conviene insistir en no estamos únicamente ante un problema teórico propio de una filosofía primera. Más adelante atenderemos a algunas consecuencias antropológicas y políticas de esta concepción fatalista de la historia, mas no sin antes dedicar unas palabras a la otra posición enfrentada: el voluntarismo histórico.

Voluntarismo histórico

Ellacuría entiende por voluntarismo —o *aventurerismo*¹²— histórico aquella concepción de la historia que tiende a considerar que cualquier posibilidad es susceptible de estructurarse con cualquier otra, y, por tanto, “que todo es igualmente posible” (Ellacuría, 1990, p. 547). Se trataría de una forma de idealización de la historia y, al igual que ocurría con el fatalismo, presupone una respuesta a la pregunta por la integración entre lo natural y lo histórico. Una respuesta ahora inversa respecto de la que se asume desde la concepción fatalista.

¹² Se suele entender por *aventurerismo* la tendencia a tomar iniciativas políticas al margen de las condiciones y posibilidades reales dada una determinada situación histórica.

De esta forma, el voluntarismo supone hacer de la historia una empresa personal, sin tener en cuenta procesos impersonales transindividuales (estructuras y sistemas). Esto no puede menos que encajar muy bien con la muy extendida ideología neoliberal del emprendedor. Asimismo, presupone la creencia de que todas las posibilidades históricas están igualmente al mismo nivel, de manera que solo las separaría la voluntad individual de cada uno. Es decir, es el esfuerzo individual lo que dista entre las distintas posibilidades históricas, haciendo con ello abstracción de las posibilidades —e imposibilidades— reales de la situación histórica y del grupo social.

Filosóficamente esta concepción encuentra cierto eco en buena parte del idealismo¹³ (Schelling y Fichte) y del romanticismo alemán (Schiller), así como, más recientemente, en el existencialismo del siglo XX. Corrientes, todas ellas, en las que hay un primado de la subjetividad individual y que enfatizan la dimensión creadora del ser humano. Hoy encuentra su principal referente en el manido “querer es poder” que es habitual en círculos de emprendimiento y de coaching.

Implicaciones antropológicas, políticas y psicosociales

Una vez hecho este recorrido por el fatalismo y el voluntarismo histórico, en este subapartado nos ocuparemos de las posibles implicaciones que ambas concepciones de la historia tienen a tres niveles: antropológico, sociopolítico y psicosocial. Con ello, la pregunta que buscamos encarar es: ¿cómo una concepción de la historia fatalista y voluntarista afecta a nuestra comprensión del ser humano, así como a nuestro psiquismo y a las posibilidades reales de transformación social? Pues bien, respecto del primer nivel, lo primero que cabe mencionar es que Ellacuría parece defender una coimplicación entre concepciones del hombre y de la historia. De esta manera, por ejemplo, afirma que “una acentuación excesiva de la naturalidad de la historia [...] puede llevar a una crasa materialización del hombre” (Ellacuría, 1990, p. 165). Sin embargo, es en la manera de entender la constitución de la vida humana en donde más va a influir la concepción que se tenga de la historia.

¹³ En lo que críticamente se llama en la historia de la filosofía: *filosofías del sujeto*, o de la conciencia, cuyo máximo exponente estaría en el idealismo alemán. Así, por ejemplo, con Fichte el yo pone el no-yo, la iniciativa pende del sujeto.

De acuerdo con Ellacuría, la vida humana está compuesta como un todo de tres dimensiones: la dimensión de agente, de autor, y de actor.¹⁴ Cada una de estas tres dimensiones se correspondería con los tres elementos que integran la trama de la vida de cada cual: las acciones que cada uno ejecuta a partir de sus estructuras psicoorgánicas; las decisiones que uno va tomando a partir de un elenco de posibilidades; y, finalmente, todo aquello que entra en nuestra vida como siéndonos dado (cierta destinación). Estos tres elementos (acción, opción y destinación) son aspectos esenciales del argumento de la vida misma y por cuya virtud podemos hablar de tres dimensiones de la vida humana. De esta forma, llamamos dimensión de agente a la consideración de la vida humana como ejecutora de acciones (de potencias naturales); dimensión de autor al hombre como libre realizador de posibilidades que se le presentan; y dimensión de actor a aquella consideración de la vida humana como arrastrada por factores y circunstancias que sobrepasan su control.

Ellacuría asumirá este esquema tripartito ofreciendo una orientación política que no encontramos en Zubiri. Hemos dicho que estas tres dimensiones son constitutivas a la vida humana de cada cual, es decir, siempre están presentes. Sin embargo, lo que puede ocurrir es que una de ellas adquiera más relevancia que las otras. Por ejemplo, las posiciones más historicistas de la historia (voluntarismo) tienen como correlato una visión del hombre como autor; mientras que las más naturalistas (fatalismo), mantienen una idea del hombre como ejecutor y actor. Y esto no es en modo alguno inocente, pues resulta que enfatizar solo una de estas tres dimensiones, dejando el resto de lado, tiene implicaciones políticas. Así, por ejemplo, “si se resalta [...] la vida como destino impuesto al hombre y al hombre como actor de ese destino [...] la vida sería así un espectáculo al cual se asiste o una tragedia que se padece, sin que haya lugar para el ímpetu transformativo” (Ellacu-

¹⁴ Todo este desarrollo lo encontramos al final del capítulo 4 de *FRH* y está tomado de un curso oral que impartió Zubiri en el año 1953-54, titulado *El problema del hombre*. Este es un curso importante debido a que, entre otras razones, Zubiri tratará temas que nunca más volverá a tocar. Presenta, además, la virtud de tener mayor facilidad de lectura al ofrecer algo menos de rigor formal (la gran obsesión de Zubiri) en comparación con otros cursos y escritos suyos. La parte que nos atañe de acuerdo con los intereses de este trabajo, y sobre la que se basa Ellacuría para el desarrollo de la triple dimensión de la vida humana, se encuentra recogido en el capítulo X, “el decurso vital”, de *Sobre el hombre* (1986). Obra de Zubiri editada y publicada por Ellacuría una vez ya fallecido aquel.

ría, 1990, p. 478). En cambio, “la implicación del actor con el autor [...] permite alumbrar una esperanza activa y realista, que en la ruptura eficaz del presente puede ir constituyendo un papel distinto, del cual ya no se es simplemente actor” (Ellacuría, 1990, p. 482).

Lo anterior nos pone sobre la pista de las implicaciones políticas y psicosociales que mantienen el fatalismo y el voluntarismo. Respecto de lo primero, decíamos que enfatizar excesivamente la naturalidad de la historia, vale decir, acentuar que el principio último del proceso o dinamismo histórico es extrínseco a nosotros (ya sea este Dios, la providencia, el *nous*, el despliegue de la Idea Absoluta o el dinamismo del capital), llevaba a una concepción de la vida del hombre como reductivamente actor. Como acabamos de ver, de aquí extrae Ellacuría la consecuencia política de que esto deja muy poco margen para la transformación social. Y para entender esta implicación política tenemos que entrar en el aspecto psicosocial.

Pues bien, decíamos también que hacer de lo histórico algo natural era caracterizado por Ellacuría como una forma de ideologización.¹⁵ Es decir, hacer pasar por natural algo que no es sino resultado histórico constituye, en términos filosóficos, una abstracción de la realidad histórica. Pero es que, además, dicha abstracción constituye en términos políticos un mecanismo efectivo para mantener el poder. La razón de esta efectividad reside en que suscita una actitud resignada, que es a su vez consecuencia psicosocial de que los problemas históricos se presenten como problemas naturales. Y el interés político de esto no es menor: un psiquismo con un marcado carácter fatalista está incapacitado para encarnar cualquier transformación social. De esta forma, habría una cierta propensión a ciertos rasgos de carácter en función de la concepción de la historia y del tiempo que se asuma. Así, por ejemplo, dirá Ellacuría que “la apertura y el carácter rectilíneo apoyan la creatividad y la esperanza mientras que la concepción contraria propende a la pasividad y al fatalismo” (1990, p. 80).

¹⁵ En línea parecida a como lo hace su amigo y colaborador jesuita Ignacio Martín-Baró. Para este, el fatalismo constituye un “correlato psíquico de determinadas estructuras sociales” (Martín-Baró, 1998, p. 96). Para decirlo con más propiedad: el fatalismo es la interiorización de la dominación social, y sirve, entre otras cosas, como soporte ideológico para mantener y reproducir el orden social que le ha dado cobertura.

En cuanto a las implicaciones del voluntarismo, decíamos que acentuar excesivamente la historicidad de la historia (es decir, que el principio del dinamismo histórico recaiga únicamente en la vida de cada cual) llevaba a una ingenua comprensión de la vida del hombre como reductivamente autor. Con ello se acentúa en exceso el papel de la subjetividad en la marcha histórica. Se trata de una visión incompleta que hace depender el porvenir únicamente de la decisión personal y la libre elección. Y esto, como pasaba con el fatalismo, también tendrá sus problemas.

En efecto, poner demasiado énfasis la dimensión de autor, insistir en exceso en el aspecto de *proyecto* del que siempre se es *libre a la fuerza* para elegir, comporta que se tienda a considerar al individuo como el único responsable de su propia situación. Esto no puede menos que obviar de manera grosera cualquier tipo de condicionamiento.

Así pues, desde una perspectiva que pone todo el peso únicamente en la dimensión creadora, resulta del todo impropio buscar responsabilidades en las estructuras económico-políticas a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. Dicho de otra manera, absolutizar la dimensión de autor, incurriendo con ello en *idealismo de la libertad* —como así lo llama Ellacuría— podría terminar obviando las estructuras sociales y todos aquellos limitantes (naturales, sociales e históricos) con los que hay que contar para plantear una efectiva praxis liberadora.

Finalmente, y en relación con lo anterior, con esta visión voluntarista de la historia se tiene el riesgo de reducir los problemas estructurales a rasgos de carácter y de personalidad, esto es, de asignar “a las personas causalidades propias de las estructuras sociales” (Martín-Baró, 1990, p. 180) y, con ello, confundir la esfera de lo social con lo individual. Algo que en algún lugar Ellacuría ha llamado *voluntarismo político* (Ellacuría, 2009, p. 277) y que, como veíamos con el fragmento de Martín-Baró, constituye uno de los bloqueos a la hora de encarar los problemas del mundo. Y esto porque personificar los problemas del mundo, como siendo únicamente responsabilidad de determinados individuos o colectivos, comporta una terrible incapacidad para descubrir la raíz impersonal, sistemática y estructural, de tales procesos y problemas históricos.

LA ALTERNATIVA: *FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA*

Hemos visto que fatalismo y voluntarismo presuponen una desajustada articulación naturaleza-historia e implican una concepción sesgada de la vida humana, así como toda una determinada actitud ante el presente (resignación y aventurerismo) y el futuro (pasividad e ingenuidad) con nefastas consecuencias políticas (incapacidad para diagnosticar y pronosticar problemas estructurales). El peligro que tenía el fatalismo histórico era hacer abstracción de la realidad histórica (ideologización) y reducir los problemas históricos a problemas naturales, con todas las consecuencias psicosociales que ello conllevaba (pérdida del ímpetu transformativo). Asimismo, con el voluntarismo histórico nos topábamos con otro peligro no menor: hacer pasar los problemas estructurales por problemas personales (voluntarismo político). Dos riesgos que, como decíamos, tienen en común que bloquean el correcto diagnóstico de la situación histórica y truncan las posibilidades de transformación social.

Es por ello por lo que, llegados a este punto, la pregunta que queda abierta es la siguiente: ¿cómo, entonces, conceptuar filosóficamente la historia con el fin de entablar una relación con el porvenir que no incurra ni en actitud fatalista ni en actitud voluntarista? ¿Desde qué marco poder dar respuesta a esta articulación? Hace falta una teoría integral de la historia que no incurra en ideologizaciones –como ocurren con el fatalismo y el voluntarismo histórico– para poder intervenir eficazmente en el presente decurso histórico. Se requiere, por tanto, de un marco que se haga cargo de la relación historia-naturaleza, de la interrelación entre la posibilidad y la necesidad, con el fin de no caer en tales manipulaciones interesadas. Cuestión, sin duda, importante a la hora de tantear una efectiva hoja de ruta de cara a la solución de graves problemas estructurales.

Pues bien, quizá una clave se encuentre en *FRH* de Ignacio Ellacuría. La hipótesis que se va a sostener es que en esta obra habría elementos suficientes para combatir estas dos posiciones contrarias entre sí en lo que respecta a la marcha de la historia gracias. Vayamos con ello.

El contexto filosófico

Filosofía de la realidad histórica (1990) constituye la obra filosófica de mayor envergadura de I. Ellacuría. Es un trabajo que se mueve en las coordenadas intelectuales de la filosofía de Zubiri y que enraíza en una tradición de pensamiento que hace de la historia objeto filosófico de primer orden.

Hablaremos, a continuación, de este contexto con el fin de situar mejor el proyecto filosófico de Ellacuría, para, seguidamente, discutir algunos los aspectos internos más relevantes de la obra. Finalmente, nos detendremos en aquellos elementos que podrían ayudar a combatir posiciones fatalistas y voluntaristas de la historia.

La historia se ha entendido a lo largo de la filosofía de muchas maneras. El pensamiento griego, por ejemplo, nunca le dedicó demasiada importancia filosófica. Tenemos a Heródoto (conocido como “el padre de la historia”), Jenofonte o Tucídides, que hicieron las veces de historiadores, pero sus nociones de historia no pasaban de ser mero *testimonio*. No encontramos un verdadero tratamiento filosófico de la historia como el que sí que hay en otros ámbitos (v.gr: el saber, la verdad, el movimiento...etc.). Y esto porque la filosofía griega tendió a ocuparse de lo eterno, inmutable y necesario, tomando el modelo de las matemáticas. Además, se trata de una filosofía cuyos conceptos más importantes (v.gr: sustancia-accidente, potencia-acto, materia-forma) fueron acuñados no para pensar la historia, sino la realidad natural, esto es, el movimiento de los entes naturales y lo que permanece frente a todo cambio. Cabe simplemente recordar cómo para Platón el conocimiento más elevado, la *episteme*, es el de las cosas que son, lo que verdaderamente es y que permanece: las ideas o formas (*eidos*). Asimismo, no es tampoco casualidad que la primera categoría de la *Metafísica* de Aristóteles sea la sustancia, que, entre otras definiciones que da El Estagirita, sería aquello que permanece frente a los cambios. Esto es, lo independiente que es sustrato (*hypokeimenon*) de accidentes.

De modo que eso de la historia, por lo que tiene de probable y de contingente, ha solido quedar relegado. No es hasta la irrupción del pensamiento, primero judío, y luego cristiano, cuando la historia adquiere apertura e importancia. Sin embargo, este acercamiento resulta tener un interés más teológico (la historia como el lugar de manifestación y revelación de Dios)

que filosófico. Y, por si esto fuera poco, se sigue echando mano de la filosofía griega. Un refinado instrumental teórico, ciertamente, pero que, como acabamos de mencionar, quizás no es el más apropiado para la tarea empleada. Las categorías aristotélicas de potencia y acto, por ejemplo, podrán servir para conceptuar el paso de la bellota a la encina, pero no parece que la historia y lo propiamente humano se deje atrapar bien con este esquema.

Hay que esperar casi al siglo XVIII (Vico) y, sobre todo, al XIX, con Hegel a la cabeza, para un replanteamiento radical del asunto de la historia y de los conceptos con que esta se piensa. Así, autores como Nietzsche, Marx, Dilthey, Bergson, Heidegger u Ortega someten a crítica y hacen replantear, cada uno a su modo, los viejos conceptos metafísicos. Todos ellos coinciden en que hace falta una renovación de los conceptos que hemos heredado para hacernos cargo de lo propiamente histórico. Ortega habla de *conceptos provisionales* en su proyecto de una razón que sea histórica y Heidegger de conceptos como meras *indicaciones formales* en su primer proyecto de una fenomenología hermenéutica de la facticidad. El marco ha cambiado, y ahora el centro de la reflexión es la historicidad, la temporalidad... etc.

Pues bien, es en este replanteamiento en el que ubicamos, junto a estos célebres nombres, a Zubiri y Ellacuría. Ambos van a insistir en que se necesita una nueva metafísica de la historia, aunque en el caso del segundo hay importantes motivos extrafilosóficos. Y es que para el vasco-salvadoreño en la adecuada comprensión de la historia se jugará la posibilidad de intervenir en ella para redirigirla hacia metas más humanas. Se juega, en suma, la liberación de los oprimidos. Es, pues, a partir de este contexto filosófico desde donde tenemos que entender el proyecto ellacuriano que toma cuerpo con *Filosofía de la realidad histórica*.

Aspectos internos de la obra

Ignacio Ellacuría en *FRH* expone una visión estructural y sistemática de la historia. Esta visión estructural remite directamente a la filosofía de Zubiri, calificada e interpretada por Ellacuría como un *realismo materialista abierto*.¹⁶ Concretamente, a la metafísica que Zubiri elabora en su etapa de

¹⁶ Así lo expresa en, al menos, dos artículos: uno del año 1983, titulado: Aproximación a la

madurez, con su obra *Sobre la esencia* (1962), y, sobre todo, en los cursos que fue impartiendo, como el que tuvo lugar en el año 1968, titulado: *Estructura dinámica de la realidad*.

FRH busca conceptualizar la realidad íntegra de la historia sirviéndose, pues, de las herramientas teóricas que le proporciona la filosofía de su maestro. En esta conceptualización se pueden distinguir dos puntos de vista: el punto de vista realista e integral (capítulos 1 a 4) y el diferenciativo o formal (capítulo 5). En el primero se encarga de aquello que interviene en la historia (las notas-de la historia) haciéndola posible, esto es, los momentos estructurales que articulan la realidad de la historia.¹⁷ Mientras que en el capítulo 5, Ellacuría deja de lado aquellos momentos intervinientes de la historia que ha ido examinado en los capítulos anteriores (consideración integral) para abordar aquello propiamente diferenciativo de la realidad histórica (consideración formal). Es decir, lo histórico propiamente dicho. Y aquello que modula la formalidad de lo real de manera histórica es la apropiación y capacitación de posibilidades, cuyo dinamismo es la praxis humana.¹⁸

Durante todo este camino, en el cual van a quedar integrados muchos de los desarrollos zubirianos sobre la materia, el espacio, el tiempo, la sociabilidad o la historicidad, Ellacuría se esfuerza en ofrecer un marco teórico capaz de hacerse cargo de la interrelación entre la historia y la naturaleza. Todo ello con el interés rector de fundamentar una praxis histórica con la que llevar “la historia hacia metas más humanas” (Ellacuría, 1990, p. 471). El objetivo de *FRH* se puede expresar, entonces, de la siguiente forma: contar con una adecuada metafísica¹⁹ con la que poder liberar el futuro de

obra completa de Xavier Zubiri (Ellacuría, 2001, p. 383); y otro del 1984 llamado: Zubiri, cuatro años después (Ellacuría, 2001, p. 401).

¹⁷ Por ejemplo, la materialidad de la historia, de cuyos 4 momentos básicos (la materialidad, la espacialidad, la temporalidad y la biologicidad) se encarga en la primera parte del primer capítulo.

¹⁸ Dicho con otras palabras: atendiendo a la realidad formal, esto es, a lo propiamente histórico (aquello que hace de la realidad una realidad histórica y que, al ser parte de una estructura superior, el resto de las notas quedan integradas), lo histórico se define por la apropiación colectiva de posibilidades.

¹⁹ Conviene recordar a este respecto las palabras de Ellacuría acerca del sentido práctico que tiene la metafísica: “La metafísica no es ajena a la realidad histórica y, por lo que toca a la filo-

un horizonte cerrado y reconducir la historia por otro camino. Pues resulta que sin una profunda comprensión de la historia estamos desarmados para determinar aquello que, más radicalmente, configura un momento histórico (Ellacuría, 1990, p. 445). Y sin tener claro la figura histórica, no sabemos qué es necesario cambiar para llevar la historia por otro camino.

Por lo tanto, alumbrar un futuro diferente para la humanidad (preocupación vital de Ignacio Ellacuría) pasa por ponerse en claro sobre aquello que hay que liberar, y que, en su sentido más radical, es la historia misma. Ello requiere conocer los dinamismos históricos, los diferentes aspectos que intervienen como momentos estructurales (materialidad, socialidad e individualidad) y cómo estos refluyen sobre la vida de cada cual en la forma de posibilidades e imposibilidades.

Elementos para combatir fatalismo y voluntarismo

Demos ahora un paso más. En este apartado se resaltarán, de una manera no exhaustiva, aquellos aspectos rescatables de la obra desde lo que pudieran tener de utilidad para frenar tales concepciones reductivas del proceder histórico: fatalismo y voluntarismo. Y, para ello, vamos a comenzar, en primer lugar, con el peculiar tratamiento de la relación historia y naturaleza que se encuentra en FRH.

En efecto, señalaremos como un primer elemento recuperable de la obra para combatir la ideologización histórica –fatalista o voluntarista– a la conceptualización no reductiva de la relación historia-naturaleza. Ya hemos visto que sobre esta relación descansan muchos encubrimientos interesados (ideologizaciones), de ahí que ello conforme una particular fijación del pensamiento ellacuriano. Y esto, de nuevo, no sólo por motivos filosóficos y teológicos, sino, sobre todo, por razones sociopolíticas, pues: “la dominación dependencia es resultado de un proceso histórico injusto y no de una necesidad natural” (Ellacuría, 2000, p. 308).

Es así como a lo largo de la obra hallamos una integración no reductiva gracias a la concepción estructural que se tiene de la historia. Durante mu-

sofía, querer dedicarse al “tratamiento” de esa realidad sin una sólida metafísica [...] es como querer dedicarse al “tratamiento” de las enfermedades sin una sólida base científico-médica” (Ellacuría, 2007, p. 557).

chas páginas, Ellacuría se esfuerza por hacer ver cómo la realidad histórica no se da por oposición, ni por yuxtaposición, a la realidad natural, sino que lo natural queda incluido como un momento de la realidad histórica. Y para conceptualizar la manera no reductiva en que lo natural se hace presente en lo histórico y lo histórico en lo natural, el autor se sirve del esquema zubiriano: “desgajamiento exigitivo-liberación-subtensión dinámica”. Un esquema que tiene la virtud de “explicar a la par la unidad y la irreductibilidad de lo histórico y de lo natural, de la historia y de la naturaleza” (Ellacuría, 1990, p. 115), sin naturalizar la historia (fatalismo), ni tampoco, por contrapartida, historizar en exceso la historia (voluntarismo). Mas bien, lo que se pretende con ello es presentar la historia como aquella realidad más abarcante que descansa sobre la naturaleza, esto es, que subsume a la naturaleza, de manera que esta queda integrada como nota-de la historia (pues no cabe pensar la historia sin la naturaleza). Siguiendo dicho esquema, la historia queda desgajada de la naturaleza y, al mismo tiempo, subtendida dinámicamente por ella.

De esta forma, se da una “mutua remisión por la que lo inferior cobra una forma nueva dentro de una estructura nueva y la estructura nueva es posibilitada activamente por lo inferior” (Ellacuría, 1990, p. 75). No obstante, cada una, naturaleza e historia, siguen manteniendo su dinamismo propio y sus diferencias, aunque si bien es cierto que la prioridad viene de la realidad histórica como nueva totalidad estructural en la que las demás formas de realidad quedan integradas. Así con todo, no cabe hablar de posibilidad histórica y de libertad (voluntarismo) como abandono u oposición de la necesidad (fatalismo), sino que aquella se construye *en* y *desde* la necesidad natural.

Hemos dicho que esta suerte de integración no reductiva entre la historia y la naturaleza –no como esferas separadas, sino en su implicación mutua– es tildada por Ellacuría de *estructural*. Pues bien, para frenar ciertas derivas fatalistas y voluntaristas quizás podríamos rescatar, en segundo lugar, este marco estructural que atraviesa toda la obra. Un enfoque que huye del reduccionismo explicativo, del determinismo unívoco²⁰ y que asimismo busca distanciarse tanto del monismo (ya sea este materialista o idealista) como del dualismo.

²⁰ En el que caen tanto el fatalismo como el voluntarismo.

Pues bien, son varios los lugares en los que Ellacuría dice que “la historia [...] tiene una estructura propia” (Ellacuría, 1990, p. 132) y que “la posibilidad misma de intervenir estructuralmente en la configuración de la sociedad y en la marcha de la historia” (Ellacuría, 1990, p. 262) pasa por adoptar un modelo estructural “capaz de salvar la autonomía relativa de las partes sin romper la unidad estructural del todo” (Ellacuría, 1984, pp. 195-196). Quien fuera rector de la UCA va a encontrar este enfoque estructural, de nuevo, en los desarrollos metafísicos de Zubiri;²¹ aunque no sin enriquecerlo puntualmente con otras corrientes que asumen una visión estructural en sus análisis sociohistóricos, como son el marxismo o la sociología latinoamericana de la dependencia. Este esquema —o concepción— estructural se opone a una concepción sustancialista de la historia e involucra toda una amalgama de conceptos zubirianos, como: sustantividad, estructura, sistema, funcionalidad o unidad coherencial, los cuales son aplicados por Ellacuría sociopolíticamente.²²

La idea aquí propuesta, entonces, es que solo un enfoque o concepción estructural de la historia, como la desarrollada en FRH, permitiría eludir tanto una concepción fatalista, como voluntarista de la historia. Y esto es debido a que consigue integrar, en un mismo marco, distintos elementos intervinientes como notas-de una misma totalidad. Dicha concepción estructural, aun teniendo en cuenta los diferentes elementos intervinientes en la marcha de la historia a modo de condicionamientos históricos (naturales, sociales, económicos... etc.), considera a la praxis humana como lo propiamente histórico, evitando, de este modo, el determinismo fatalista. Y, al mismo tiempo, hace ver que esta no se da en el vacío, sino que esta *codeterminada* por el resto de notas-de la historia, atemperando también con ello el voluntarismo ingenuo.

Como otro elemento a rescatar de la obra, podemos indicar, en tercer lugar, el tratamiento realista de la noción de *posibilidad* que se hace desde un realismo no ingenuo.²³ En efecto, en el último capítulo de la obra

²¹ En concreto, en el nuevo concepto zubiriano de esencia, la estructura, que para Ellacuría supone una superación del sustancialismo clásico y del existencialismo (Ellacuría, 2007, p. 416).

²² Por ejemplo, para clarificar cuestiones que tienen implicaciones prácticas, como, por ejemplo, la relación persona-comunidad o la ya mentada relación naturaleza-historia.

²³ Esta noción de posibilidad que Ellacuría desarrolla ampliamente en el último capítulo de

(capítulo 5), encontramos una idea de posibilidad entendida no de forma exclusivamente conceptiva (es decir, como lo no contradictorio),²⁴ sino como lo físicamente posible (hacer posible). De hecho, el punto fuerte de discusión entre la concepción voluntarista de la historia y la concepción realista de *FRH* se podría cifrar aquí, esto es, en cómo se entienda la idea de posibilidad. Para el vasco-salvadoreño “las posibilidades tienen una carga de realidad precisa [...] por lo cual no toda posibilidad imaginada es una posibilidad real” (Ellacuría, 1990, p. 547). *Posibilidad real* quiere decir, pues, que las posibilidades son siempre *de* la realidad. Esta genitividad no expresa otra cosa que una dependencia, respectividad intrínseca —o funcionalidad— de la posibilidad respecto del momento de realidad. Tal dependencia es constitutiva a la propia posibilidad, esto es, toda posibilidad es una *posibilidad-de*. Y esto es debido a que es la propia realidad histórica (con todos sus momentos integrantes), su estructura y configuración, lo que delimita el ámbito de posibilidades que cabe alumbrar por apropiación colectiva en un momento dado.

La realidad, entonces, delimita qué posibilidades cabe alumbrar, el ámbito de posibilidades y de imposibilidades. De modo que no con cualquier estructuración sociohistórica se puede realizar cualquier posibilidad, esto es, no cualquier todo histórico admite cualquier ingrediente. Se llama *figura* histórica a la actualidad que adquiere la realidad histórica por la apropiación de unas u otras posibilidades del grupo social. Dicho con otras palabras, la realidad histórica toma una figura u otra por actualización y apropiación del sistema de posibilidades del que dispone.²⁵ De forma que:

es posible que con un mismo sistema de posibilidades se pueda adoptar una figura u otra: así, por ejemplo, hoy podría desaparecer

la obra está tomada también de la filosofía de Zubiri, en concreto, del escrito: *La dimensión histórica del ser humano*, publicado en Realitas I en el año 1974 a partir de la última parte de un curso impartido ese mismo año: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*.

²⁴ Como una categoría de modalidad a la manera de la tradición metafísica.

²⁵ Es más, ya no es solo que la realidad histórica tome una figura u otra por actualización y apropiación del sistema de posibilidades e imposibilidades del que dispone, sino que además no todas las posibilidades de una figura histórica son igualmente realizables por cada grupo o sector social. Así, por ejemplo, el derecho a voto no ha sido una posibilidad igualmente distribuida.

el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y de conciliación. (Ellacuría, 1990, p. 446)

Con todo, sostenemos que es importante reivindicar el momento de realidad de cualquier posibilidad histórica con el fin de poner freno al voluntarismo histórico. Este asumía como supuesto intocado que cualquier posibilidad era susceptible de articularse con cualquier otra (tal y como veíamos en la primera parte del artículo), haciendo con ello abstracción de la situación real. Cabe entonces sostener desde aquí que, frente al voluntarismo histórico, no con cualquier realidad cabe alumbrar cualquier posibilidad.²⁶ Así como, por ejemplo, con un vaso de agua no se puede envolver un regalo (esa posibilidad no está abierta en la condición de la cosa “vaso de agua”), tampoco se puede llevar a cabo un Estado de Derecho, o un orden constitucional justo que defienda derechos humanos básicos (como el derecho a la vivienda, la alimentación, la sanidad o la educación), en una realidad socio-histórica cuyo subsistema económico tenga por dinamismo fundamental la acumulación del capital y el hacer del dinero más dinero. Para realizar lo primero (i.e. la realización histórica de los derechos humanos) habría que trastocar la realidad de lo segundo (un orden histórico dirigido por el dinamismo del capital). Dicho brevemente, la posibilidad vida digna para todos no está abierta en una configuración histórica como la nuestra, descrita y caracterizada por Ellacuría en varios lugares²⁷ como: *civilización del capital*.

Por último, convendría retener la idea de que la *funcionalidad* es una noción más apropiada que la de *casualidad* para entender el dinamismo histórico, más allá de cualquier concepción fatalista o voluntarista. Veamos qué queremos decir con esto.

La *funcionalidad* es un concepto metafísico que remite a la filosofía de Zubiri y que está emparentado con otros, como *respectividad* o *realidad*. Se

²⁶ Dicho en terminología zubiriana: que no con cualquier cosa-real se puede dar cualquier cosa-sentido.

²⁷ Algunos escritos en los que aparece la crítica de Ellacuría a la civilización del capital son: *Utopía y profetismo* (1989), *El desafío de las mayorías populares* (1989), *La construcción de un futuro distinto para la humanidad* (1988) y *Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?* (1989).

trata, primariamente, de un carácter trascendental de la realidad —esto es, de la realidad en tanto que realidad—, a saber: que “todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales [...] Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura” (Zubiri, 1988, p. 26). Dicho con otras palabras, con la idea zubiriana de funcionalidad se pretende dar cuenta con rigor de una característica de la realidad. Esta característica no es otra que el que “las cosas reales están todas ellas “en función de” las demás, donde este “en función de” ha de entenderse en un sentido físico” (Ellacuría, 1990, p. 587). Asimismo, esta funcionalidad de lo real ha de entenderse como la verdadera causalidad metafísica. En efecto, Ellacuría sostiene que la funcionalidad zubiriana es un concepto superior al de causalidad porque engloba unitariamente causa y efecto (Ellacuría, 1969).

Zubiri distingue, así con todo, entre causalidad, mecanismos causales y funcionalidad. La idea de causalidad se movería en el plano del antecedente y consecuente, causa y efecto, cuya determinación es siempre problemática y, según nos dice Ellacuría, atañe más a las ciencias positivas (Ellacuría, 2007, p. 438). Mientras que la idea de funcionalidad hace abstracción de los mecanismos causales concretos, de la concreción de la causa y el efecto, para enfatizar la dependencia mutua y respectiva de las partes.

Pongamos dos ejemplos para ilustrar esto mejor: uno de Zubiri extraído de la física, y otro sociohistórico de Ellacuría. El primero lo encontramos en el concepto físico de ley. Para Zubiri una ley física —por ejemplo, la segunda ley de Newton— no señala forzosamente una causalidad, sino una dependencia funcional (Zubiri, 1988, p. 27). Es decir, la ley física no nos dice cuál es la causa y el efecto, el antecedente y el consecuente, sino la trabazón estructural en la que las realidades quedan dependientemente vinculadas, a saber: la masa, la fuerza y la aceleración de un cuerpo, para el caso de la segunda ley de Newton.

De este modo, “lo que la ley de Newton enuncia es que los números que miden estas esas realidades [...] están estructuralmente vinculadas por una relación puramente funcional” (Zubiri, 2008, p. 162). En este sentido, la idea de funcionalidad es anterior lógica y cronológicamente a la propia idea de causalidad, cuya concreción siempre puede resultar ambigua.²⁸

²⁸ Por ejemplo, ante un cambio en la velocidad de un cuerpo en movimiento, siempre cabe formularse la siguiente pregunta: ¿es esta aceleración un efecto de una fuerza entendida

En cuanto al segundo ejemplo, nos referimos al tipo de relación que Ellacuría describe de un problema estructural sociohistórico, como es el caso del problema poblacional. Este problema es tratado en un escrito del año 1974 (*Aspectos éticos del problema poblacional*) y hace referencia al crecimiento de la población en un mundo de recursos finitos. Un asunto que involucra distintos niveles y factores, razón por la cual al comienzo del artículo Ellacuría expone los tres ámbitos en los que se presenta este problema: el estrictamente mundial, el nacional y el personal-familiar. En cada esfera intervienen distintas variables, y lo que nos dice es que ninguna es independiente de las demás, sino que cada esfera está en función de las otras dos. De forma que un planteamiento del problema que ponga el foco en una sola esfera llevaría a políticas equivocadas. Por ejemplo, querer atajar el problema poblacional simplemente mediante un control demográfico sin intervenir en el ritmo de crecimiento económico, el modelo de producción y en los patrones de consumo, es del todo insuficiente. Así con todo, no se trata tanto de

decir cuál es la causa y cuál el efecto; basta con decir que uno está en función de otro y que sin un cambio básico de esta relación estructural no hay posibilidades de que cambien aquellos sectores que están ineludiblemente trabados en una misma estructura. (Ellacuría, 2001, p. 37)

Así pues, para ver aquello que hace de algo tal cosa, la causalidad es secundaria respecto de la funcionalidad. Aquello que hace que algo sea tal cosa, está primariamente dado por la unidad del sistema, que es una función de las demás partes o elementos con las que se encuentra formando una estructura. No se trata de que algo invariante (una sustancia) se exprese en sus accidentes o predicados, sino que cada cosa real viene definida por respectividad con las demás cosas con las que está en unidad estructural, de tal modo que cada cosa está determinada por las demás y determina a las demás (*codeterminación*).

como causa, o es acaso la fuerza el efecto de la aceleración entendida como causa? La respuesta es dependiente de cómo quede planteado el sistema de referencia. Es, por tanto, primero la dependencia o funcionalidad y, posteriormente, la concreción de la causalidad como algo derivado de esta relación funcional.

Toto esto es clave en Ellacuría a la hora de desarrollar su filosofía de la historia y de tratar problemas estructurales —como el poblacional que acabamos de exponer— fuera de cualquier marco fatalista o voluntarista. Ellacuría considera así que “esta idea de la funcionalidad, una vez desarrollada, es esencial para determinar el dinamismo histórico” (Ellacuría, 1990, p. 588). Y esto por varias razones fundamentales: en primer lugar, porque “las realidades históricas están en función unas de las otras” (Ellacuría, 1990, p. 588). En segundo lugar, porque esta funcionalidad parece que da mejor cuenta de la complejidad en la historia. Y, en tercer lugar, porque “este “en función de” [...] permite hablar de una estricta causalidad histórica” (Ellacuría, 1990, p. 588) de una forma diferente de la causalidad personal (Ellacuría, 1990, p. 511), tal y como hace el voluntarismo histórico, y de la causalidad meramente natural,²⁹ como hace el fatalismo. Frente al voluntarismo, hay que defender que la eficacia de la historia desborda la voluntad o intención de quienes actúan personalmente. Asimismo, frente al fatalismo, cabe insistir en que esta “funcionalidad permite comprender la causalidad histórica al margen del esquema determinístico, como si no hubiera más que una forma de causalidad” (Ellacuría, 1990, p. 588). De esta forma, la funcionalidad histórica ofrece una alternativa para conceptualizar el dinamismo de la historia más allá de los planteamientos reductivamente personalistas (voluntarismo) o naturalistas deterministas (fatalismo).

La causalidad histórica, así entendida, no es en modo alguno independiente de la causalidad natural y de la causalidad personal, pero sí las desborda. Es por ello por lo que, si queremos seguir hablando de manera operatoria de causas referida a los sucesos históricos, tenemos que reconocer con Ellacuría que resulta incompleto remitirlas a una de sus partes. Las causas se tienen que remitir a la estructuración histórica, la unidad del sistema que tiene la primariedad, dentro de la cual tiene cabida la subjetividad personal, pero simplemente como un elemento integrante más.

²⁹ “Lo obrado naturalmente no es sin más algo histórico, aunque pueda ser asumido históricamente” (Ellacuría, 1990, p. 510).

CONCLUSIÓN

Se necesita una teoría de la historia para liberarnos de aquellos residuos fatalistas y voluntaristas que refuerzan un sistema injusto. Uno de los peligros del fatalismo histórico consistía en que tiende a reducir los problemas históricos a problemas naturales (a perjuicio del ímpetu transformativo). Mientras que, por otra parte, uno de los peligros del voluntarismo histórico, en lo respectivo al análisis sociohistórico, era que reducía los problemas estructurales a problemas personales. Desde estos presupuestos difícilmente se podrá salir de una situación injusta.

A lo largo de estas páginas se ha querido mostrar cómo la problemática que plantea el fatalismo y el voluntarismo inaugura una puerta de entrada a *Filosofía de la realidad histórica*. Ciertamente, en esta obra Ellacuría nos acerca a una nueva visión realista de la historia frente a estos enfoques parciales. Aquí se encuentra un instrumental teórico, una base firme, desde la que poder hacer frente a tales peligrosas tendencias. En el artículo se han destacado algunas de estas herramientas conceptuales: la integración no reductiva entre la realidad histórica y la realidad natural, el marco o enfoque estructural de raigambre zubiriana, la idea de posibilidad real y, finalmente, la idea de funcionalidad como una nueva forma para pensar la causalidad histórica (más allá de la causalidad meramente natural o personal). Todo ello nos da, en conjunto, una concepción del hombre y de la historia que sirven de revulsivo contra aquellas tendencias que enfatizan una idea de futuro histórico como repetición del presente y una imagen cerrada e inamovible del ser humano. Asimismo, sirve como antídoto contra aquellas otras tendencias que hacen de la historia una empresa personal y que reducen la causalidad histórica a causalidad personal.

FUENTES CONSULTADAS

- BOURDIEU, P. (2000). Una utopía razonada: contra el fatalismo económico. En *New left review*. Vol. 1. Núm. 0. pp. 156-162. Disponible en: <https://newleftreview.es/issues/0>
- ELLACURÍA, I. (2007). *Escritos filosóficos* (Vol. II). San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (2006). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001). *Escritos filosóficos* (Vol. III). San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000). *Escritos teológicos* (Vol. I). San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- ELLACURÍA, I. (ca. 1969). [Estructura dinámica de la realidad. Observaciones de Ignacio Ellacuría al curso, comentadas y anotadas por Zubiri – manuscrito inédito]. Archivo XZ de la Fundación Xavier Zubiri. CAJA 080/080_01/0001.
- EPICTETO (2023). *El arte de vivir (en tiempos difíciles)*. Madrid: Alianza.
- FISHER, M. (2016). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- MARTÍN-BARO, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- SÉNECA. (2002). *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1988). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1090>

LA UNIDAD DEL SENTIDO DE LA REALIDAD HISTÓRICA Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA EN IGNACIO ELLACURÍA*

Daniel Vilches**
Lorena Zuchel***

RESUMEN. En el presente escrito proponemos una lectura del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, desde la influencia zubiriana y del diagnóstico que hace este autor de la condición deshumanizadora que afectaba a las mayorías populares en El Salvador. Esto, en primer lugar, a partir de algunas caracterizaciones fundamentales sobre su noción de realidad histórica, basadas en la concepción antropológica zubiriana. En segundo lugar, argumentaremos en favor de la realización del sentido de esta realidad en el proceso de humanización. Y, en tercer lugar, propondremos las condiciones mínimas para la politización de esta realidad histórica en función del proceso de humanización en el pensamiento de Ignacio Ellacuría.

PALABRAS CLAVE. Ignacio Ellacuría; sentido de la historia; realidad histórica; humanización; politización.

* Este artículo es parte del proyecto Fondecyt de Postdoctorado ANID N° 3220738: “El proyecto de una filosofía de la liberación en Latinoamérica desde la categoría de Realidad Histórica en Ignacio Ellacuría y su fundamentación en el pensamiento de Xavier Zubiri”, y del Proyecto Interno de investigación USM-2023: PI_LIR_23_15, de la Universidad Técnica Federico Santa María.

** Profesor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Correo electrónico: daniel.vilchesv@usm.cl

*** Investigadora en la Universidad Técnica Federico Santa María, Chile. Correo electrónico: lorena.zuchel@usm.cl

THE UNITY OF THE SENSE OF HISTORICAL REALITY AND ITS POLITICAL DIMENSION IN IGNACIO ELLACURÍA

ABSTRACT. In this paper we propose a reading of the philosophical thought of Ignacio Ellacuría, from the Zubirian influence and the diagnosis made by this author of the dehumanizing condition that affected the popular majorities in El Salvador. Firstly, under the scope of some fundamental characterizations about its notion of historical reality, based on the Zubirian anthropological conception. Secondly, we will argue in favor of the realization of the sense of this reality in the process of humanization. And lastly, we will propose the minimum conditions for the politicization of this historical reality based on the process of humanization in the thought of Ignacio Ellacuría.

KEY WORDS. Ignacio Ellacuría; sense of history; historical reality; humanization; politicization.

INTRODUCCIÓN

Las dos riberas que, en palabras del mismo Xavier Zubiri (1898-1983), encaminan y encauzan su contribución filosófica, son los conceptos de realidad e inteligencia sentiente (*cf.* Zubiri, 2006a, p. 333). Es en este marco conceptual donde se gesta la influencia zubiriana sobre el pensamiento y los propósitos prácticos de una filosofía de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría (1930-1989). Esta influencia, en principio, buscada insistentemente por este último, da un giro donde recíprocamente Zubiri requirió de la colaboración de Ellacuría para perfilar, editar y sintetizar críticamente su pensamiento filosófico.¹ La raíz de esta mutua influencia se transformó

¹ Véase la correspondencia entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría como reflejo de la transformación de la relación entre ambos pensadores. Se puede ver de qué manera se fue constituyendo una relación de colaboración cada vez más estrecha. (Ellacuría, 2007, p. 53-70).

especialmente en un diálogo colaborativo donde se construye conceptualmente una noción de la realidad en cuanto tal desde su máxima concreción histórica (Cfr. Vilches, 2023). Para Ellacuría, esta elaboración implica una dimensión social y política.

Para elaborar este proyecto filosófico, Ellacuría observó en la historia como realidad la acumulación densa de las posibilidades de liberación de las *mayorías populares* de América Latina sujeta a condiciones de opresión sistemática y a prácticas deshumanizadoras. La situación histórica vivida por estas mayorías empobrecidas y sujetas a las lógicas de dominación y marginación constituyó el propósito de transformación mediante la praxis histórica.

Esta elaboración requería de un fundamento en una concepción abierta y dinámica de la historia que es precisamente la que proporciona la radicalización zubiriana de esta conceptualización expuesta desde 1942, con el artículo *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, hasta 1973, con el artículo *La dimensión histórica del ser humano*. Ellacuría integra esta radicalización para mostrar, ya desde su propio proyecto filosófico, que la historia constituye, en el mundo natural y social, el grado máximo de afectación y apertura de la totalidad de lo real. En la historia como situación se manifiesta supremamente la realidad y, a la vez, la posibilidad y el imperativo ético de transformación de la condición humana. Entonces surge una dimensión de la verdad afectada por la praxis histórica y sujeta, por tanto, a una transformación corregida en los procesos sociales y políticos (cfr. Ellacuría, 1991).

Para Ellacuría, las posibilidades y capacidades históricas están ancladas en una praxis prospectiva de afectación de la realidad y en la construcción de una dimensión de la verdad afectada por esa praxis. Por esto, su proyecto filosófico no se limita meramente a reinterpretar la propuesta de Zubiri en torno a lo histórico, sino en historizar conceptualmente el grado de afectación en el ámbito humano, un ámbito de suyo social y político de accesibilidad, según observaremos. Estos elementos condicionantes, propios de la influencia zubiriana, se presentan como la base inicial y permanente para que una realidad o un ámbito de esta pueda ser comprendida formalmente como histórica. El proyecto filosófico de comprensión de esta realidad histórica consiste en hacerse cargo conceptualmente del modo en que queda ampliado el ámbito de lo histórico hacia un grado de afectación de lo real. (Cfr. Ellacuría, 1991, p. 419).

Nos preguntamos especialmente por la dirección hacia la que queda ampliado el ámbito de lo histórico, pues “si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación” (Ellacuría, 2005, p. 54). Este propósito consiste, para nosotros, en el *sentido*, no sólo de la historia como dimensión interpersonal del ser humano, sino especialmente de la realidad histórica y sus diversos modos de afectación en lo real. Defenderemos, desde Ellacuría, que el sentido de la realidad histórica consiste en el proceso ético de humanización, lo que nos remite al problema de la politización de esta realidad en el ámbito de la accesibilidad pública hacia posibilidades liberadoras. En primer lugar, se apuntan algunas caracterizaciones fundamentales sobre la noción de realidad histórica en Ellacuría, basadas en la concepción antropológica zubiriana. En segundo lugar, se argumenta en favor de la realización del sentido de esta realidad en el proceso de humanización. Y, en tercer lugar, se proponen las condiciones mínimas para la politización de esta realidad histórica en función del proceso de humanización en el pensamiento de Ignacio Ellacuría.

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA PERSONA Y LA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL DE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Para Zubiri, la realidad se presenta en un dar de sí dinámico. El fundamento es de suyo dinámico. Por esto, el carácter del acontecer social y político posee un sustrato histórico sobre un dar de sí estructural en el que se apoya. Este dinamismo de lo real no es algo ajeno, como si se pudiese en marcha una vez que se constituye como real, sino que pertenece de suyo a la realidad en sus procesos concretos de realización. El dinamismo de lo real trasciende toda estructura física y caracteriza toda forma de realización. En este ámbito, el sentido social de lo político está enraizado en una concepción de la totalidad de lo real que de suyo da de sí. El carácter físico de la realidad, en este dar de sí dinámico, trasciende precisamente en el ámbito de la realidad histórica, del sentido metafísico y de su dimensión socio-política.

Desde una perspectiva antropológica, las personas tienen que intervenir en la realidad de las cosas físicas para hacerse viables en el medio circundante. La construcción dinámica de la personalidad humana está ligada íntimamente con la instauración en el mundo mediante la adopción de un sistema de po-

sibilidades. La inteligencia sentiente no sólo aprehende la realidad como algo en propio, sino que tiene por función hacerse cargo de la situación mediante la adopción de un conjunto de posibilidades de configuración personal (*cf.* Zubiri, 2007, p. 516). La realización dinámica del ser humano como configuración de su personalidad implica así una intervención física a partir de la cual surgen posibilidades de invención estructuradas de manera procesual.

Esta configuración trasciende socialmente mediante el vector de tradición que, como un sistema de posibilidades que se entrega de una generación a otra, muestra que la vida humana no comienza desde cero, sino que el proceso histórico, entendido como actualización dinámica y abierta de capacidades de estar en la realidad, implica inexorablemente una intervención modificadora del mundo y, especialmente para Ellacuría, una transformación de lo real. Este alcance metafísico fue precisamente el que observó Ellacuría en la conceptualización zubiriana. Esta consideración metafísica de la inteligencia sentiente propone que ésta se expande dinámicamente en el mundo mediante el proceso de acción de transformación de la realidad.

En un plano global, la realidad humana da de sí transformándose por el sistema de posibilidades que una generación entrega a otra por el vector de tradición. Y, desde la dimensión histórica como transmisión tradente de formas de estar posiblemente en la realidad (*cf.* Zubiri, 2015, p. 139), su incursión está estructurada según el proceso de capacitación, pues se opta dentro de un elenco determinado de posibilidades recibidas en el ámbito de la tradición. En el acto de cuasi-creación histórica, una invención no sustituye a otra, sino que abre nuevas formas de estar en el mundo. La invención da cuenta de un acto de apropiación y de un dar de sí posible de las facultades humanas. Como el principio de posibilidad de estas facultades humanas son las “capacidades”, el ámbito de surgimiento de estas capacidades constituye globalmente el ámbito de la incursión dimensional de la historia como proceso metafísico de capacitación. Desde su incursión histórica, la persona actualiza la capacidad de intervenir, modificar y afectar el mundo físico, natural y social. Se capacita históricamente para transformar el medio natural y social.

Por esto, el plano de afectación de las capacidades humanas en el mundo ya no sólo constituye un proceso de autoconfiguración, sino posee como término un proceso de transformación de lo real en cuanto tal. Desde esta

nueva perspectiva, la historia ya no sería tan sólo una dimensión del ser humano, sino una realidad que gana una densidad acumulativa por el grado de afectación desde las capacidades humanas en un plano de transformación de lo real. Lo que hace que algo sea radicalmente histórico es ahora el grado de afectación en el mundo y sus posibilidades de transformación.

¿Hacia dónde queda ampliado, en una primera instancia, este ámbito de lo histórico allende el proceso metafísico de capacitación? Y por esto, ¿en qué consiste la consideración filosófica de la realidad histórica?

la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. [...] 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 la realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos siempre necesariamente en la realidad superior. A este último estadio de realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica. (Ellacuría, 1991, p. 39)

En este último dinamismo el dar de sí consiste en una realidad superior y en una “manifestación suprema de la realidad” (Ellacuría, 1991, p. 38). Lo originado históricamente es un *más* enriquecido de contenido y de nuevas formas de realidad. El carácter último de la realidad histórica no quiere decir, sin embargo, una anulación de lo originante y de los dinamismos previos y estructurales de la realidad en cuanto tal. El enriquecimiento de la realidad histórica sólo puede surgir desde el apoyo en estos dinamismos condicionantes. Si se ha de tratar de acrecentamiento de la realidad, esta tiene como sentido un dar de sí cada vez más pleno (*cf.* Ellacuría, 2007, p. 439).

Este dar de sí cada vez más pleno determina las condiciones y situaciones vitales propias de la realización personal. La realidad histórica entendida ahora como situación histórica es el estado de la situación vital de la persona: “sólo de la totalidad histórica, que es el modo concreto en el cual se realiza la persona humana, en el cual el ser humano vive, se ven adecuadamente lo

que son esa persona y esa vida” (Ellacuría, 1991, p. 40). El problematismo trazado en este ámbito consiste en que este grado de afectación de lo real por la realidad histórica condiciona la dirección y el por qué se actualizan determinadas posibilidad y capacidades. A su vez, esta situación nos remite al planteamiento de la unidad del sentido del proceso histórico por el grado de humanización o deshumanización que se configura bajo determinada dirección. La dirección posibilita el acceso a determinadas posibilidades, pero, a la vez, la situación a determinada altura, flujo de esta dirección, puede reflejar condiciones de opresión y miseria.

En este ámbito conceptual, la pregunta que nos planteamos es cómo se justifica la creación de una categoría filosófica que dé cuenta del conflicto social y político propio de toda realización humana en función de un sentido pleno para la humanidad. Propondremos que esta categoría filosofía planteada por Ellacuría consiste en el método de historización.

La propuesta en torno al grado de afectación y transformación del mundo para dar cuenta de la pertinencia conceptual elaborada por Ellacuría surge precisamente del diagnóstico del drama conflictivo de esta realidad densa que es la historia como totalidad de la situación social. En la realidad histórica se refleja y se revela una complejidad conflictiva y dramática. En este sentido, como el grado de afectación no es neutro en cuanto a su dirección, todo conjunto de posibilidades se ha de utilizar para humanizar como para deshumanizar a la persona. Es por esto por lo que la noción de realidad histórica intenta afrontar conceptualmente no sólo el problema de la liberación de las personas y las *mayorías populares* en tanto sujetos susceptibles de deshumanización, sino también el problema en torno al sentido y la dirección de la praxis histórica entendida como acto y proceso sistemático de transformación de lo real.

LA REALIZACIÓN DEL SENTIDO DE LA REALIDAD HISTÓRICA EN EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN

Ellacuría intenta desentrañar el sentido metafísico de la historia en función trascendental. Le interesa “delimitar y precisar lo que está ocurriendo metafísicamente en el proceso creacional de capacidades” (Ellacuría, 2009, p. 118). La tarea filosófica consiste en configurar conceptualmente un sentido

metafísico a todo lo que ocurre físicamente en la historia como situación.² Antropológicamente el problema consiste en determinar qué posibilidades liberar desde la realidad para una humanidad cada vez más única y unitaria y, por lo mismo, más compleja.³ La pregunta por el sentido consiste en la determinación de la meta, de la situación *hacia* la que se dirige la marcha histórica. Apoyándose conceptualmente en la caracterización de la realidad histórica como modo último y total de realización, Ellacuría propone que el ámbito metafísico del sentido de la historia ha de considerar que esta se constituye para el ser humano, en primer lugar, en un principio de personalización, de absolutización y de creciente libertad; en segundo lugar, en principio de ordenación posicional respecto de determinada altura procesual; en tercer lugar, en principio de totalización y, por último, se constituye en el acto mismo de revelación de la realidad (*cf.* Ellacuría, 2009, p. 139). Para nuestros propósitos nos centraremos en el primer y el último aspecto.

Ellacuría le da un sentido a la historia porque le ha impreso conceptualmente un sentido a la realidad en cuanto tal: “la historia es, por otra parte, la culminación de esta apertura activa del orden trascendental, mirado este orden desde la realidad tal y como ha venido ‘realizándose’, bien puede decirse que el orden trascendental aboca a la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización” (Ellacuría, 2009, p. 130-131). La realidad apunta a una actualización más plena y esta realización cada vez más plena sólo se da en la historia mediante la praxis, la acción de transformación mediante posibilidades.

Hay un cierto sentido impreso en la estructura dinámica de la realidad como totalidad que se muestra como resultado interno de un proceso progresivo de instauración en el mundo. Por eso, el sentido de la historia no hay que suponerlo ni instalarlo conceptualmente desde fuera de la historia misma, sino internamente desde su dar de sí. Imprimirle un sentido a la

² Aquí nos basamos en el ámbito físico de la historia en función trascendental, lo cual no deja de ser físico pero de una manera que rebasa el contenido para la determinación de su estricta formalidad. La historia aumenta no sólo el contenido, sino también la formalidad de realidad.

³ “Solamente hoy, a medida que la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único, va también formando parte de un proceso cada vez más uno y único, y, por tanto, se comienza a poder hablar no sólo de corporeidad universal, sino también de coetaneidad universal” (Zubiri, 2015, p. 162).

historia no quiere decir asumir una teleología, ni prefijarla *a priori*. Esto sería ir en contra del apoyo mismo de la historia que es la realidad, una realidad de suyo abierta. Como supo apuntarlo H. Samour: “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” (2001, p. 1131). Con desentrañar el sentido de la historia se intenta mostrar no sólo dónde va la situación socio-histórica, sino se intenta recoger lo que pasa en ella para mostrar que sus resultados provienen del carácter optativo y transformador desde el que se interviene colectivamente.

La búsqueda de este sentido no se puede realizar al margen de los acontecimientos concretos y desde ciertas leyes que estructuran talitativamente el devenir histórico (*cf.* Ellacuría, 2009, p. 130). El dinamismo de lo que pasa en la historia, y no solamente de lo que queda en ella como en el caso de la conceptualización de Zubiri (2006b, p. 157-58), constituye igualmente un espacio de conflicto sujeto a una corrección histórica desde la praxis de transformación. La unidad de lo que pasa y queda concretamente en la historia como situación social está compuesta por un vector dinámico que contiene una estabilidad durativa y procesual. Desde ahí se puede observar *hacia* dónde va la historia y *hacia* dónde se redirigen colectivamente las personas concretas a partir de las decisiones que adoptan en sus procesos de configuración mundanal. Desde esta consideración, que la historia tenga sentido implica reconocer que “se sabe de algún modo lo que pasa en la historia y qué significa este pasar” (Ellacuría, 2001, p. 100). Esto quiere decir que la realidad histórica no sólo está constituida como proceso de configuración mundanal, sino que además por dinamizarse procesualmente se constituye en resultado por la dirección que se asume en ese proceso (*cf.* Ellacuría, 2009, p. 114).

La pregunta por el sentido es entonces la pregunta en torno a por qué se actualizan y desechan determinadas posibilidades y capacidades y, por otra parte, por qué la realidad social y política ha quedado afectada y transformada de determinada manera por el grado de afectación de esas posibilidades y capacidades. La realidad histórica da cuenta así del resultado del estado actual de la humanidad a la altura de los tiempos. Por eso, su realidad está abierta a tener un sentido en tanto lo demuestra reflejamente la situación

actual como resultado de un proceso concreto de apropiación de posibilidades que afectan y configuran un ámbito social determinado. De esta manera, por haber llegado a la situación actual, la realidad histórica impele hacia determinada configuración, no sólo de esta situación actual, sino de cualquier otra. Este resultado unitario hay que vincularlo especialmente a la unidad del mundo actual conformado en un único sistema de posibilidades ofrecido desde y para la humanidad (*cf.* Ellacuría, 1991, p. 41-42). Realidad histórica y globalización dan cuenta, a la altura de estos tiempos, del carácter coetáneo que alcanza como resultado el grado de transformación en una unidad social afectada mutuamente (la conjunción de multiplicidad y apertura ha dado lugar a un grado de multiafectación social).

En la visualización de estos resultados encontramos una progresión y una manera en que la realidad humana se ha instaurado positiva y negativamente en el medio natural y social al transformarlo desde la praxis. Acumulativamente, lo histórico responde, en última instancia, a las condiciones metafísicas (dinámicas y procesuales) de apertura de la realidad en cuanto tal y al conjunto de dinamismos desde el cual se apoya estructuralmente. Por eso, el sentido de la realidad histórica asume acumulativamente no sólo los condicionamientos y el apoyo del fundamento material y biológico, sino también los dinamismos propios de voluntades colectivas: En la configuración de estas voluntades colectivas se encuentra el ser humano entendido zubirianamente como agente, actor y autor (*cf.* Zubiri, 2012, p. 84-86). La persona, desde la marcha histórica, está lanzada prospectivamente hacia la búsqueda de nuevas posibilidades de viabilidad en el mundo. Este es el fundamento de la innovación. El resultado es que la realidad ha quedado afectada y transformada por ese conjunto de posibilidades el cual surge colectivamente de estas voluntades personales. Esta caracterización nos lanza conceptualmente a repensar la raíz esencial de la historia en tanto ésta no se encuentra primariamente en la historia misma como realidad social, sino en la capacidad personal como motor de aquélla: “la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas” (*cf.* Zubiri, 2015, p. 157). La persona no está en función primariamente de la historia ni por debajo

de esta⁴. Es la persona la que da realidad a aquélla re-creando su contenido y reorientando su prospección. No obstante, el dar de sí de la persona ha permitido el surgimiento no sólo de la historia como realidad, sino de la realidad histórica en cuanto tal. Por esto, esta se constituye como la dimensión real donde más da de sí la persona, a tal punto que ya no se trata meramente de una dimensión del ser humano, sino de una modalidad fundamental de la realidad que condiciona y configura la unidad misma del mundo humano a la altura de estos tiempos. En la marcha histórica se da un aumento en el proceso de personalización y del proceso de humanización sin el cual seríamos socialmente inviables.

Por todo lo anterior, no habría que buscar el sentido de la historia fuera de los dinamismos propios de la persona considerando sus dimensiones individual y colectiva. Individualmente, la persona está condicionada por aspectos vinculados íntimamente a su dimensión social. Como la historia está en función de la irreductible realidad personal, las posibilidades apropiadas y asumidas socialmente configuran el ámbito básico de la persona que hacen de esta un determinado agente, un determinado actor y autor. Por eso, es en el ámbito de la realización de la persona donde se podrá extraer el sentido que la realidad histórica asume por el grado de afectación en ésta a nivel individual y colectivo.

Desde estas consideraciones, la filosofía de la realidad histórica propuesta por Ellacuría pretendió atenerse a la máxima concreción del resultado físico de la situación de la persona a nivel individual y colectivo. El ámbito de esta realización personal está ligado al aumento de contenido metafísico que implica atenerse concretamente a la realidad de la situación, lo que se expresa en el relato y la narración histórica. De ahí la impronta y función que posee el trabajo de diagnóstico de la situación social centroamericana en el pensamiento de Ellacuría. A pesar de no ser lo primariamente histórico, la narración histórica con todo lo compleja que puede ser interpretativamente, constituye una fuente de corroboración e historización en torno al cumplimiento y progresión del sentido formal del problema humano en función de la realidad personal. (*Cfr.* Ellacuría, 2009, p. 119).

⁴ Según Ellacuría: “la historia no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos, como resultado de una despersonalización” (2001, p. 94).

Sin embargo, buscar en la realidad histórica su sentido no va a significar solamente relatar las vicisitudes y situaciones humanas para deducir desde ahí la función que entrega la historia para la vida humana. Más bien, se trata de la búsqueda en la estructura misma de la situación formal de la persona en tanto está inexorablemente impelida a hacerse cargo de la realidad bajo las coordenadas del proceso de humanización. Contar qué pasa en la historia para poder desentrañar su sentido nos da más bien el contenido de los actos de apropiación y de modificación de posibilidades y capacidades. Identificar, en cambio, los elementos que estructuran formalmente la condición inexorablemente problemática del ser humano en tanto aumentan las capacidades de saber cómo ha de estar en la realidad significa fundamentar el problema del sentido del quehacer histórico en la realidad. Anclar conceptualmente la historia en la realidad implica anclarla en su carácter físico. La realidad en tanto de suyo es física realización dinámica. Entonces, si la historia está anclada en el orden trascendental, está fundada en el principio físico de búsqueda de viabilidad en la realidad. Sólo puede haber un sentido viable desde y para la historia si el ser humano se atiene a la realidad como fundamento: “Entre la realidad que ha de hacerse para que el sentido de esa realidad sea verdaderamente en sentido real y pleno, es donde se enmarca definitivamente el problema del hombre, de la sociedad y de la historia” (Ellacuría, 2001, p. 113).

De esta manera, se explica que la realización y praxis históricas responden al problema humano fundamental que es saber cómo estar en la realidad, desde la perspectiva en la que se configura el pensamiento de Ellacuría. Podemos establecer, en este sentido, un enlace con las líneas finales de *Inteligencia y razón* donde Zubiri plantea que el gran problema humano es saber cómo estar en la realidad (*cf.* 2008, p. 351-52). Así se puede agregar que la historia es principio de viabilidad de la personalización humana. Si desde la óptica zubiriana, el sentido está anclado en la realidad, entonces repensar el sentido de la realidad histórica implica no sólo pensar la realidad como apoyo último, posibilitante e impelente (*cf.* Zubiri, 2012, p. 89-91), sino orientar el quehacer histórico en función del problema humano fundamental como término de ese principio de búsqueda de viabilidad, lo que implica a su vez una proyección prospectiva de posibilidades de transformación de lo real. El sentido de la realidad histórica no puede perder de vista

la búsqueda y creación de nuevos modos de estar en la realidad y, por tanto, está condicionado por este problema humano. Para nosotros, este problema humano fundamental está ligado íntimamente al proceso de humanización como sentido de la realidad histórica.

Para contribuir argumentativamente a la composición conceptual de esta propuesta es pertinente agregar que el sentido de la historia está anclado y determinado por la procesualidad de la apertura sentiente en la realidad. Esto implica que dicha apertura no puede ser puramente una apertura natural, ni tampoco una apertura absolutamente libre, sino anclada condicionadamente en los dinamismos reales de la persona y su inclusión impersonal en el ámbito de lo social. Ellacuría interpreta que para Zubiri el carácter medial de la historia consiste en impersonalidad. El sentido de la historia está anclado en este proceso de apertura impersonal. Pero, a su vez, se puede observar que ese proceso impersonal hay elementos sociales de publicidad. Si lo impersonal es lo personal reducido a ser de la persona, lo obrado por esta posee una dimensión de apertura de posibilidades para otros, ofrecidas en el depósito social.

Ese aspecto de la persona es el que afecta y modifica el depósito. Con esto queremos decir que la historia tiene principios personales y su grado de exteriorización objetiva y afectante no es una generalidad rígida respecto de su futura proyección, ni tampoco puede marchar con independencia de los individuos, las colectividades, o las mayorías populares. Por eso su dirección no pende de alguna forma de voluntad supra-objetiva. El sentido se lo imprimen impersonalmente las personas y refluye sobre ellas mismas configurando su estado mundanal. La historia no tiene un sentido metafísico en y por sí mismo, determinado e impuesto extrínsecamente, sino que pende del sistema y conjunto de posibilidades y capacidades adoptadas por las personas concretas.

Si, para Ellacuría, la historia es esa forma en la que los individuos están en curso (*cfr.* 2009, p.120), entonces la dirección y el sentido que da cuenta de la situación de la realidad histórica pende de los individuos y de las colectividades agrupadas por estos. Por eso, Ellacuría indica que “es también erróneo sostener que la historia deja a sus espaldas el momento de realidad específica, como si la historia marchase sin la intervención positiva de los individuos y de la especie” (2009, p. 121) y esto porque “deben intervenir apropiaciones opcionales” (2009, p. 121).

Desde Zubiri se puede identificar cierta dirección y sentido del hacer histórico, cuando indica que: “la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente a las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas” (2015, p. 62).⁵ La persona hace historia para capacitarse en el orden a ser cada vez una realidad más absoluta. Primariamente, la historia es para la persona. Por eso, el sentido de la marcha histórica está dirigido estructuralmente hacia la profundización de cuasi-creación de nuevas formas de absolutización de las personas, lo cual se realiza inexorablemente en la marcha histórica.

Aquí hay que subrayar el carácter cuasi-creacional de la historia en ese proceso de absolutización. El sentido de la historia lo podemos encontrar en las personas mismas y en cuanto estas posibilidades que se han apropiado les capacitan para saber cómo estar en la realidad y generar así modos para que éstas puedan ser más absolutas. En definitiva, el problema del sentido de la realidad histórica para la persona está anclado en el problema en torno a saber cómo estar en la realidad y cómo contribuye este proceso al carácter absoluto de la persona. Nuestra propuesta es que este problema, y por ello el problema del sentido de la realidad histórica, se resuelve humanamente mediante la accesibilidad pública, y particularmente mediante la accesibilidad de posibilidades liberadoras, o por lo menos que se alejen de prácticas opresivas. La pregunta es qué posibilidades liberar desde la realidad, ya que hay y puede haber potencialmente nuevas posibilidades destructoras.

Desde ahí surge el problema de la malversación del sentido humano de la historia si se desdibuja y anula la realización y la intervención de las personas, y si se desfigura el proceso de absolutización de éstas. Si la historia está en función de la persona, aquélla ha de contribuir a éstas a crear nuevas formas de autonomía, de liberación, de convivencia pacífica, etc., las cuales sintetizan el proceso de humanización. La historia podría quedar sujeta a mecanismos ciegos y desorientar el proceso originario de humanización y de hacer más plenas a éstas: “si la persona humana queda absorbida en ese proceso, es porque ese proceso ha dejado de ser historia” (Ellacuría, 2009, p.

⁵ “Ellacuría considera que la ventaja de la conceptualización zubiriana de la historia frente a la de Hegel y a la de Marx es que en Zubiri el carácter absoluto de la historia no está en la absolutización de la historia, sino en ser ella el lugar de absolutización de las personas” (Corominas, 2011, p. 405).

126). Esta malversación se corrige conceptualmente posicionando el sentido histórico bajo la condición de estar por debajo de la persona.

Para Ellacuría, la condición de la historia, la de estar por debajo de la persona es el determinante último de la marcha histórica y el determinante de su prospectiva modificación como realidad. La marcha histórica enriquece el proceso de personalización y esta personalización se nutre por medio de posibilidades y capacidades que contienen un sentido no neutro. Son estas las que permiten humanizar más la humanidad. Se trata de más posibilidades y capacidades de humanización como de una humanización de las posibilidades y capacidades con las que ya se cuenta. Mediante el proceso cuasi-creacional de éstas surgen nuevas y superiores formas de personalización. Por esto, las posibilidades a las que se pueden acceder son absorbidas por la persona, en el sentido de ser naturalizadas e incorporadas sentientemente por los individuos personales para su propia realización.

La realidad histórica configura el ámbito que engloba socialmente el conjunto de estas posibilidades, pero esto no implica una anulación de la capacidad optativa de la persona para reorientar y redirigir el proceso histórico hacia otra situación. “No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia” (Zubiri, 2015, p. 171). Ellacuría piensa el progreso de incremento de posibilidades que hace que este principio de personalización se haga efectivamente más rico: “es, por otra parte, a la historia como sistema de posibilidades, a donde deben volverse los hombres que buscan humanizar la humanidad, que buscan el que todos tengan una vida más plena: del sistema de posibilidades ofrecido penderá, en gran parte, el tipo de humanidad que a los hombres les es dado desarrollar” (2001, p. 102).

Son los principios personales los que hacen la historia y los que la pueden reorientar hacia una situación diferente como dinamismo abierto. Por esto el proyecto de Ellacuría pretende darle una función al sentido, al por qué se actualizan determinadas posibilidades a diferencia de otras que se obstruyen. Este sentido está marcado por la búsqueda de creación de posibilidades liberadoras que contribuyan a saber cómo estar de mejor modo en la realidad. Concretamente, apunta Ellacuría, el carácter absoluto del ser humano se presenta en la libertad y ésta está vinculada a la liberación. Hay diversos modos de liberación. Un primer modo es la liberación para pasar

de una naturaleza que domina al ser humano al proceso inverso donde es la persona la que domina la naturaleza. Esta dominación, que no es negativa en y por sí misma, proporciona posibilidades, lo que implica que proporciona libertad. Se trata de una dominación por la historia como posibilidad de aumento de libertad.

Por esto, a determinada altura procesual la situación socio-histórica configura el acceso a un sistema de posibilidades. Este sistema de posibilidades, y también de capacidades, define la situación histórica como resultado de un proceso. Sin embargo, la unidad del sistema de posibilidades a la altura de estos tiempos no quiere decir que esté asegurado el acceso a estas; más bien, se trata de que hay un enfrentamiento de mundos históricos. En este ámbito, la unificación del mundo histórico en un único sistema de posibilidades no implica un acceso positivo a ellas, sino que implica primariamente un grado de afectación de mundos históricos plurales que se enfrentan conflictiva o pacíficamente entre sí.

Por lo anterior, en la historia se revela un sentido, que no sólo es un sentido de la historia, sino un sentido de y para la persona humana, pues lo que se revela en ella es la realidad en cuanto tal, la realidad personal y todo lo que ella pueda dar de sí. Y esto: “porque la realidad misma va dando más de sí y porque el hombre mismo, el género humano, va haciéndose más real, es, en virtud del acrecentamiento de sus capacidades” (Ellacuría, 2009, p. 140). Para Ellacuría: “la historia es así el acto mismo de la revelación de la realidad” (2009, p. 141). Pero, además la historia es principio de revelación de la situación actual del ser humano y de los resultados del proceso de absolutización y humanización. Esto se da precisamente en la situación histórica como cumplimiento de posibilidades. Lo que se revela globalmente, por esto, es que el sentido de la realidad histórica está marcado por la determinación del grado de cumplimiento del proceso de humanización.

Si la historia tiene por función el poder hacer más absolutas a las personas y enfrentar así el problema humano en torno a saber cómo estar en la realidad, su propósito es fundamentar la dimensión social y la persona como realidad comunitaria en función de la humanización. Por esto, observar internamente el sentido de la historia significa la reconsideración del motor capacitante de la persona hacia una prospección viable: su humanización. Entonces el ser humano sólo sería viable si busca y cumple con la realización

de nuevas formas de humanización tal y como se da en la concreción de la solidaridad, cooperación, colaboración, liberación, no opresión, etc. El proceso de humanización como sentido de la historia no supone anticipar, ni fijar una determinada situación, sino supone configurar estructuralmente la dirección desde la capacidad optativa como elemento de transformación de la realidad hacia una praxis de corrección de la situación actual.

Ellacuría asume que la búsqueda de sentido implica una versión acumulativa en la que la actualidad histórica propia gana densidad, una densidad sentiente asumida en los sujetos históricos, pues en la realidad histórica se juega el modo como el proceso de capacitación afecta a la accesibilidad de posibilidades y a una praxis liberadora. La historia puede tomar un curso ciego y mecánico, pues su dirección es susceptible de mecanizarse bajo condicionamientos opresivos y no precisamente liberadores; por eso, podemos repensar el drama de la historia como la acumulación densa de ese espacio de conflicto, un conflicto de sentido al interior de una humanidad unitaria. Ese espacio inevitable de co-realización es el espacio de confrontación de sentidos y, por ello igualmente, de reformulación de sentido, pues:

Lo grave está en que este mundo, no porque sea humano, no porque sea hecho por los hombres, es sin más un mundo humanizante, sino que puede ser deshumanizante por múltiples razones y en los campos más diversos (...). El mundo que se le ofrece al hombre, que viene a este mundo, puede ser un lugar inhóspito, un lugar alienante; la persona empezará así su tarea de personalización en condiciones sumamente adversas. (Ellacuría, 1991, p. 172)

Esta situación va a implicar una politización de lo humano en la realidad histórica. La politización no implica una tergiversación ideológica, o bien un posicionamiento que suponga irreflexivamente unos modos de vida, sino una nueva problematización en torno a la accesibilidad pública y la creación liberadora de nuevas formas de humanización.

El propósito de esta nueva problematización se justifica en tanto el sentido y la dirección de la realización personal e histórica posee una dimensión política: “de ahí que la dirección del mundo y de la vida suponga, en definitiva, una politización” (Ellacuría, 2005, p. 57).

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA REALIDAD HISTÓRICA: EL PROBLEMA DE LA ACCESIBILIDAD

A esta altura, nuestro problema central es plantear si la dimensión política garantiza, o se constituye, como el ámbito que asegura la realización del proceso de humanización y, por tanto, si cumple o no con un sentido más pleno para la persona.

El vínculo entre filosofía y política surge porque la filosofía aborda al ser humano y éste posee inexorablemente una dimensión política. Ellacuría reconoce que la filosofía tiene una dimensión política (*cf.*, 2005, p. 49). En efecto, en el objeto mismo de la filosofía se puede rastrear una implicación inexorablemente política: “hoy más que nunca, la situación del hombre y la situación del pensador vivo están condicionadas por esa especial totalidad totalizante que es la política” (Ellacuría, 2005, p. 49). Aquí, no pretendemos abordar la politización de la filosofía, o de alguna otra disciplina, si no proporciona, en cambio, el despliegue político de la realidad humana a partir del carácter abarcador de la realidad histórica como fuente de posibilidades y de afectación del mundo natural y social.

Nuestro propósito, en cambio, es proponer el tránsito de la realidad histórica y su fundamentación filosófica para identificar los elementos constitutivos mínimos de la realidad política como acceso a posibilidades de realización y configuración colectiva. Por eso, la pregunta es en qué consiste la politización de la realidad histórica si esta realidad última, por una parte, se presenta como el dinamismo de máxima afectación en la realidad humana y si, por otra, su sentido está marcado por el proceso ético de humanización. Nos preguntamos por la función que tiene la realidad política en la realidad histórica a partir de los elementos mínimos que proporciona, y por ello, en qué consiste la politización de la historia en función de la humanización. Esta tarea se traduce concretamente en establecer los mínimos fundamentales que hacen de la realidad política una función inexorable en la vida humana.

En primer lugar, estableceremos que la realidad política es la dimensión pública de apertura de la realidad histórica. La dimensión política de toda situación humana se presenta como la condición social de accesibilidad pública de las posibilidades históricas. Pensar filosóficamente esta realidad política significa, por una parte, establecer los fundamentos antropológicos e históricos que condicionan la viabilidad de esta realidad.

En este sentido, como Ellacuría indica: “Es erróneo pensar que lo político no tiene un alto contenido teórico, o que como contenido sea algo ajeno al pensar filosófico” (2009, p. 382). Lo político tiene así un fundamento conceptual proporcionado justamente por la filosofía. Si “la política como gestión del poder estatal, aunque tiene su propio pragmatismo y su propia prudencia política (ars), no es algo que deba carecer de fundamento” (Ellacuría 2009, p. 382), entonces nos preguntamos justamente por el fundamento de la política como realidad fundada. Su fundamento más próximo en el orden de su dinamismo pragmático no puede ser otro que la realidad histórica. A su vez, esta realidad histórica no es algo primario, sino que tiene como fundamento la persona, según se ha apuntado. La realidad política se apoya entonces, en última instancia, en la configuración de la persona como realidad primaria y en el proceso de humanización como su sentido último. La realidad histórica es el fundamento de la realidad política como gestión del poder estatal en función de esa irreductible realidad personal. Ellacuría indica que: “la historia como condición de lo político implica, en definitiva, un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilitación mayor de una vida personal” (2005, p. 61).

En segundo lugar, apoyada en estos fundamentos, pensar filosóficamente esta realidad política significa establecer las condiciones de viabilidad de su futura prospección a partir de las posibilidades de accesibilidad. Como ya se ha establecido anteriormente, la dirección del horizonte de humanización que nos ha llevado a politizar la realidad histórica en relación con el fundamento antropológico nos permite dar cuenta del ámbito de accesibilidad pública de la marcha histórica como realidad. Si como indica Ellacuría: “la historia es forzosamente política” (2005, p. 51), es precisamente porque la realidad política posee, intercambiando los términos, un fundamento en la realidad histórica. Que la realidad política marche en función de la historia significa organizar conceptualmente el ámbito de esta accesibilidad pública en función de la dirección y sentido de la realidad histórica:

la política, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización. Efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la

socialización -en sentido metafísico- de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad. (Ellacuría, 2005, p. 51)

La realidad política es exteriorización de la apertura histórica de lo público y su gestión del poder estatal. La realidad política, podríamos plantear, es el espacio de gestión, suministración y administración de posibilidades, en tanto los otros liberan y contribuyen a su acceso público. Esta búsqueda de lo político se sostiene en la realidad histórica en tanto ésta proporciona el ámbito de afectación del mundo mediante posibilidades y capacidades. Como indica Ellacuría: “lo político, aun con sus condicionamientos de posibilidad, pretende encontrar y realizar lo que es bueno para la polis, pero desde ese ‘bien político’ atiende a posibilitar el bien total, no solo de los ciudadanos en cuanto tales, sino también en cuanto personas” (2005, p. 383). Lo propio de lo político es el sentido que se imprime en la liberación de la invención de estas posibilidades históricas en función del bien de la polis, una polis repensada a la altura de los tiempos.

Como condición de apertura de este dinamismo político es pertinente apuntar que, como individualmente no podemos inventar todas las posibilidades que permiten sostener viablemente nuestra vida individual, entonces se recurre a los demás. Llega un punto donde la necesidad biológica de recurrir a los otros se politiza, pues son las demás personas las que permiten o no el acceso a las posibilidades que se han liberado:

Y es precisamente en este ámbito de lo humano, entendido como publicidad, físicamente introducido por los otros, quienes, por lo pronto, aparecen como ofreciéndome las cosas, o impidiendo que acceda a ellas. Sólo entonces las cosas son estrictamente públicas, son cosas de todos y son cosas capaces de abrirme a los demás; sin esta presencia de los otros por su acción positiva sobre las cosas, las cosas estarían disponibles, estarían en condición de convertirse en instancias y recursos para muchos, podrían ser lugar de encuentro, pero no serían cosas estrictamente públicas. (Ellacuría, 1991, p. 171)

La respectividad humana que se juega en este espacio es de conflicto y, a su vez, ese espacio de conflicto es un ámbito de confrontación de sentidos.

El dinamismo de posibilitación política está arraigado socialmente en la búsqueda humana sobre saber cómo estar en la realidad, cómo liberar las mejores posibilidades y hacerlas públicas. La realidad histórica tiene así inexorablemente una dimensión pública, pues como indica Ellacuría: “Alguna filosofía debe dedicarse muy formalmente a lo político con la mirada puesta en posibilitar el bien que ha de ser realizado” (2009 p. 383). El aporte de la filosofía de la realidad histórica no sólo se presenta como una fundamentación antropológica para la realidad política, sino también como una reorientación del sentido ético de la humanización como proceso de realización, en función del bien. La política como realidad muestra el estado actual de acceso de las posibilidades liberadas por otros, las que constituyen el depósito que se transmite socialmente mediante la tradición. Repensar la accesibilidad de estas posibilidades significó para Ellacuría un trabajo de historización. En este sentido, el trabajo de diagnóstico realizado por él consistió en historizar el proceso de humanización a la altura de los tiempos y, particularmente, en El Salvador. Luego, el trabajo de diagnóstico social consiste en un esbozo de corrección teórica de la realidad histórica: “la realidad histórica, también en su dimensión política, es ‘lugar’ fundamental del teorizar filosófico, además de su ‘objeto’, una cierta y variable confrontación con la praxis es una de las formas que la filosofía tiene para comprobarse a sí misma” (Ellacuría, 2009 p. 383-4).

A esta altura, hemos establecido una condición primaria que configura la realidad política. Y para ello, hemos recurrido a la noción de historización. ¿Qué es la historización? “la historización consiste, a la par, en preguntarse por las condiciones reales sin las que no tienen realidad los propósitos intencionales y por la verificación praxica, que como proceso real muestra lo que hay de verdad o falsedad, justicia o injusticia, ajuste o desajuste en una cuestión política determinada” (Ellacuría, 2012, p. 297)⁶. A la base de la

⁶ “La historización consiste (a) en la verificación praxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; (c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; (d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en

historización se encuentra la articulación de la noción de actualización y la realidad política. Por esto, podemos repensar el método de la historización como la revisión de la actualidad en torno al grado de cumplimiento de acceso o realización efectiva de los conceptos que constituyen al ser humano en su proceso de realización y, según hemos apuntado, ese proceso, como sentido histórico y global, constituye el proceso de humanización.

Desde aquí, historizar consiste en revisar el cumplimiento del proyecto humano esbozado en el proceso de realización humana como realidad absoluta relativa. Consiste igualmente por ello en un trabajo de diagnóstico de una determinada situación que implica extraer el mapa de la situación a partir de las posibilidades apropiadas. Entonces si se pretende historizar la realidad política hay que revisar si se está cumpliendo con lo esbozado en la realidad histórica como situación del estado de la humanidad. Historizar significa para Ellacuría: “ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un ‘deber ser’ del bien común o de los derechos humanos” (Ellacuría, 2012, p. 284). Dinamizar esta dimensión de realización es revisar la actualidad de las condiciones concretas que hacen posible su praxis en el presente. No se trata meramente de determinar “qué debe” realizarse, pues esto es insuficiente, sino que se trata de garantizar la efectiva realización, lo cual implica concretamente la accesibilidad y la disposición de posibilidades liberadoras.

Por eso, la historia como principio de situación está compuesta no sólo por el proceso de capacitación y de transformación de la realidad, sino también por la composición configuradora de un mundo humano. Este mundo humano contiene una posición precisa a la altura de los tiempos, determinado por formas de vida y por posibilidades de estar en la realidad. El rasgo fundamental en la construcción y viabilidad de este mundo humano es la publicidad como condición de difusión de realidades: “la publicidad no es una propiedad real de las cosas mismas, sino la condición de las cosas que realmente pueden ser para cualquiera, porque los demás se encargan de dejar o no dejar que se acceda a ellas” (Ellacuría, 1991, p. 171). La condición de las cosas y sus posibilidades de apertura para cualquiera se

vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se conviertan en obstáculo de los mismos” (Ellacuría, 2001, p. 434).

tornan públicas en el acto en el que se hacen accesibles para una comunidad humana determinada. La persona, al ingresar a un determinado mundo humano, sólo se hace viable en ese proceso de humanización, de publicidad de las posibilidades históricas y de su creciente liberación. Desde aquí, nos centraremos en este carácter público mostrando de qué manera posee un fundamento antropológico.

Para ello, debemos apuntar que la accesibilidad a posibilidades es una condición de referencia que afecta como actualidad extrínseca a las cosas en función del constructo con la vida humana, su realización personal y su apertura para cualquiera. Es la apertura de las cosas en su carácter de publicidad, de tal manera que toda situación histórica está definida no sólo por el conjunto de aquellas posibilidades de actuar que configuran una altura histórica, sino también por ese ámbito al que podemos acceder o no a ellas; dicho de otra manera, siguiendo a Marcela Brito: “esto es así porque lo histórico es público, social y personal: solo hay sistema de posibilidades y proceso de capacitación para las personas entregado desde la publicidad de lo social hay historia” (Brito, 2023, p. 19).

La problematización de esta accesibilidad es en lo que consiste la politización de la realidad histórica, puesto que la creación y apertura de posibilidades no implica necesariamente que la accesibilidad a estas esté asegurada en y por sí misma para cualquiera. El problematismo generado por este conflicto de accesibilidad lleva a la politización de las posibilidades históricas. La politización es el problematismo trazado en el ámbito de accesibilidad hacia las cosas como posibilidades y como momento construcción de nuestra realización colectiva. La publicidad da cuenta de que las posibilidades de accesibilidad no están de suyo garantizadas por su mera actualidad metafísica en el mundo, sino en tanto se hacen presentes socialmente en el depósito como realidades disponibles para cualquiera. El depósito es esencialmente fuente dinámica de publicidad. Por eso, esta problematización implica una interrogación en torno al cumplimiento ético en el esbozo del proyecto y proceso de humanización. “la opción preferencial por las mayorías oprimidas supone también la liberación de los recursos humanos y materiales para ponerse en contacto de la manera más amplia posible con los distintos componentes del cuerpo social” (Ellacuría, 2005, p. 41).

La accesibilidad es un problema socio-político que afecta patente y urgentemente a quienes Ellacuría distinguió como mayorías populares,

afectadas precisamente por un problema de accesibilidad pública. El rasgo más notorio en torno al problema vital que sufren estas mayorías, incluso a la altura de estos tiempos, es la falta de acceso a condiciones mínimas que hacen viable la vida humana. El mal común planteado como diagnóstico desde el método de la historización surge precisamente como un problema de accesibilidad a las condiciones mínimas que hacen viables una vida humanizada. Por otra parte, surge cuando las posibilidades de accesibilidad hacia formas de vida humanizadoras se obstruyen sistemática y sostenidamente. La obstrucción en la accesibilidad de una posibilidad muestra precisamente el grado de apropiación como un problema trazado en el ámbito de una apertura positiva de la realidad histórica. El tránsito hacia el planteamiento de este nuevo problema es en lo que consiste la función de la realidad política. La realidad política ha de asumir este problema desde la consideración social según la cual el mal común se interpone, como obstrucción de posibilidades, para la realización plena del bien común. Éticamente, el mal común surge de no responsabilizarse públicamente por hacer de las posibilidades históricas el lugar de acceso a condiciones humanizadoras desde la función del poder estatal. De esta manera, el problema se politiza cuando

este mal cobra las características de injusticia estructural -estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas –y de injusticia institucionalizada– institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc., surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional. (Ellacuría, 2012, p. 378)

Por esto, historizar la accesibilidad significa revisar y plantear las condiciones mínimas que hacen viable (y no meramente posible) una vida humana plena a la altura de estos tiempos. Se trata, por otra parte, de asegurar y garantizar las condiciones que permitan potencialmente el acceso a ese conjunto de posibilidades que hacen de una vida humana una realidad viable en el medio (Cfr. Brito, 2023, p. 20). Por esto también, la problematización en torno a la publicidad no pretende plantear que todos tengan que acceder a todas las posibilidades creadas. Esto sería humanamente imposible.

Entonces el método de la historización se presenta, en este ámbito, como el primer paso para elaborar y generar las garantías que trabajen en función de esta accesibilidad, lo que se traduce en el imperativo ético de creación de nuevas posibilidades y capacidades liberadoras para una humanidad que a la altura de los tiempos opera de manera global (*cf.* Senent de Frutos, 2020, p. 107). En definitiva, politizar la historia significa historizar la situación y el ámbito de apertura social como fuente de accesibilidad y publicidad. Ellacuría politizó la dimensión histórica y ese sería justamente el sentido de la creación conceptual de su filosofía de la realidad histórica. Esto implica la creación de una categoría filosófica ligada a una realidad abarcante que afecta al ámbito de movilización y accesibilidad de lo cuasi-creado históricamente: “la politización surge como un proceso histórico, e implica el paso del ser-naturaleza al ser-historia, en la constitución del hombre social” (Ellacuría, 2000, p. 526).

CONCLUSIONES

El problema del sentido de la historia ha llevado conceptualmente a la politización de las posibilidades y capacidades en orden a la humanización prospectiva de las personas, las colectividades y las mayorías populares a la altura de los tiempos. De ahí que, para leer el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri en clave política, hay que pasar por la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. A la vez, para entender la fundamentación del bien común en Ellacuría, es menester volver recíprocamente a la filosofía de Zubiri. El proyecto conjunto entre ambos autores hoy sigue tan actual como necesario, no sólo porque prevalecen sus propuestas filosóficas de la mano de jóvenes académicos, sino porque las condiciones opresivas y dominantes han prevalecido igualmente a lo largo de estos tiempos. De ahí que politizar la noción de mal común da sentido a una filosofía que, como tal, quiere hacerse cargo de la realidad histórica como objeto y punto de partida para el filosofar. Por esto hemos apuntado que el vínculo entre realidad histórica y politización es el método de la historización y, a su vez, la historización requiere de la función liberadora de la filosofía.

El papel de la filosofía, en ese sentido, consiste en revisar la actualización pública de un sistema de posibilidades y las condiciones sociales para que

éstas no sólo sean accesibles, sino también humanizadoras y plenas. Por esto, politizar la historia también implicaría pensar las condiciones para que una posibilidad histórica no sólo sea accesible, sino también liberadora. Sobre esta condición de accesibilidad, situamos la noción de liberación, pues, la accesibilidad no implica una apropiación de suyo positiva. Hay posibilidades que obstruyen la realización plena de los individuos personales someténdolos a condiciones opresivas y a lógicas dominantes. Por eso, a Ellacuría le interesaba no sólo el proceso metafísico de realización de posibilidades a partir de las capacidades humanas, sino también la transformación del proceso de accesibilidad hacia posibilidades de liberación más plena. Y esto dice relación con la dirección, con el sentido humanitario de la realidad política. De esta manera, el sentido de la politización de la historia es la humanización del proceso de personalización. La realidad humana es así sólo viable en tanto, en el proceso en que se hace más absoluta, genera más formas humanizadoras de vida.

FUENTES CONSULTADAS

- BRITO, M. (2023). Politicidad de la filosofía en Ignacio Ellacuría: algunas claves para repensar la política. En *Res pública. Revista Historia de las Ideas Políticas*. Vol. 26. Núm. 1. pp. 13-22. DOI: 10.5209/rpub.81318.
- COROMINAS, J. (2011). La ética de X. Zubiri. En Nicolás, J. (ed.). *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares.
- ELLACURÍA, I. (2012). La construcción de un futuro distinto para la humanidad. En Senent, J. (Ed.). *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría 1969-1989*. pp. 395-400. Bilbao: Publicaciones Universidad de Deusto.
- ELLACURÍA, I. (2009). *Cursos Universitarios*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2007). *Escritos filosóficos*, Tomo II. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2005). *Escritos políticos*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001). *Escritos filosóficos*, III, San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (2000). *Escritos teológicos*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta/Fundación Xavier Zubiri.
- SAMOUR, H. (2001). Filosofía y Liberación. En *Revista ECA*. Vol. 56. Núm. 637-638. pp. 1119-1138.
- SEMENT DE FRUTOS, J. (2020). Ignacio Ellacuría y el horizonte del bien común de la humanidad. En *Revista Realidad*. Vol. 155. pp. 105-130.
- VILCHES, D. (2023). Ética y antropología filosófica en Ignacio Ellacuría: una proyección hacia la realidad histórica latinoamericana. En *Hermenéutica intercultural*. Núm. 39. pp. 123-153. Disponible en: <https://ediciones.ucsh.cl/index.php/hirf/article/view/3392>.
- ZUBIRI, X. (2015). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (2008). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (2007). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (2006a). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza/ Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (2006b). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri.
- ZUBIRI, X. (1954). *El problema del hombre*. signatura 064006. Madrid, Inédito. Archivo Xavier Zubiri.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1091>

MAL COMÚN Y REALIDAD HISTÓRICA. LA NEGATIVIDAD
DEL MUNDO ACTUAL DESDE EL PENSAMIENTO DE IGNACIO
ELLACURÍA

María José Camacho Gómez*
Alejandro Rosillo Martínez**

RESUMEN. El concepto de *mal común* es central en la obra de Ellacuría, sin embargo, ha sido uno de los menos estudiados. Se trata de un concepto que fue desarrollado en la madurez de su propuesta intelectual, y que sintetiza y aplica otras dimensiones de su pensamiento que han sido más estudiadas. Este texto se centra en mostrar la actualidad y vigencia del *mal común* relacionando el planteamiento del concepto en sus orígenes con algunos rasgos de la configuración histórica del mundo de hoy; es decir, apunta a mostrar la validez del pensamiento ellacuriano para identificar y seguir pensando la negatividad del mundo actual con miras a intentar estar a la altura para hacernos cargo de la realidad.

PALABRAS CLAVE. Ellacuría; *mal común*; realidad histórica; negatividad; teoría crítica.

COMMON EVIL AND HISTORICAL REALITY. THE
NEGATIVITY OF TODAY'S WORLD FROM THE THOUGHT OF
IGNACIO ELLACURÍA

* Docente de cátedra en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, México. Correo electrónico: maria.jose@tec.mx

** Profesor investigador en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México, nivel II. Correo electrónico: alejandro.rosillo@uaslp.mx

ABSTRACT. The concept of “common evil” is central to Ellacuría’s work, however, it has been one of the least studied. It is a concept that was developed in the maturity of his intellectual proposal, and that synthesizes and applies other dimensions of his thought that have been more studied. This text focuses on showing the relevance and validity of the “common evil” by relating the approach of the concept in its origins with some features of the historical configuration of the world today; that is, it aims to show the validity of Ellacurian thought to identify and continue thinking about the negativity of the current world to try to be up to the task of taking charge of reality.

KEY WORDS. Ellacuría; common evil; historical reality; negativity; critical theory.

INTRODUCCIÓN

A finales de la década de 1980, en El Salvador, Ignacio Ellacuría utilizó el concepto de *mal común* para referirse a un ordenamiento sociohistórico que provocaba que grandes mayorías de la población mundial se encontraran en la imposibilidad de satisfacer necesidades vitales relacionadas con la salud, la vivienda, la educación y el trabajo, y que, por tanto, daba cuenta de una situación marcada por una injusticia estructural. La negación de las posibilidades de hacer y mantener la vida la consideraba resultado de realidades objetivas que hacían que las personas quedaran configuradas “malamente” (Ellacuría, 2001a, pp. 448-449).

El concepto de *mal común*, como se va a ver, es central en la obra de Ellacuría, sin embargo, ha sido uno de los menos estudiados. Se trata de un concepto que fue desarrollado en la madurez de su propuesta intelectual, y que sintetiza y aplica otras dimensiones de su pensamiento que han sido más estudiadas. En efecto, como se analizará en estas páginas, *mal común* es un concepto que sólo se puede comprender si se atiende al contenido de otros elementos fundamentales del pensamiento ellacuriano y que da cuenta de la que puede considerarse una de sus preocupaciones teórico-práxicas principales.

Con este texto se busca mostrar la actualidad y vigencia del concepto de *mal común*, para ello se va a relacionar la manera en que Ellacuría lo comprendió con algunas situaciones que está viviendo la humanidad en el siglo XXI. En última instancia, lo que se busca mostrar es que la del *mal común* es una propuesta teórico-práctica que sigue siendo válida para identificar y pensar la negatividad del mundo actual y, sobre todo, para pensar alternativas que apunten a hacer vivible la vida para las mayorías populares. Para esto, en primer lugar, se presenta el concepto tal como lo formuló Ellacuría y se da cuenta de las características que tiene el *mal común*; en un segundo momento, con la intención de mostrar la radicalidad y centralidad de la propuesta del *mal común* en la obra ellacuriana, se señala la relación que hay entre *mal común* y realidad histórica. A continuación, en un tercer apartado, se abordará el carácter de negatividad del *mal común* confrontándolo con la manera en que Ellacuría comprende el bien común; por último, de manera muy sintética, se muestra en qué sentido pensamos que los sistemas de opresión/dominación que dan forma al mundo de hoy son formas históricas actuales del *mal común*.

CONCEPTO Y CARACTERÍSTICAS DEL MAL COMÚN

Con este primer apartado, lo que se busca es dar cuenta de las características de lo que Ellacuría comprendió como *mal común*, pues resulta fundamental tener una cierta idea de lo que esto sea para poder aproximar una reflexión en torno a lo que implica que la realidad histórica quede configurada por aquel.

El concepto de *mal común* aparece en algunos de los últimos escritos de Ellacuría, es decir, fue formulado en los años previos a ser asesinado, por lo que no es un concepto que haya desarrollado, de manera explícita, con la misma profundidad que otros. Sin embargo, es una de las aportaciones más radicales de su pensamiento, que va encaminada a generar una síntesis de su propuesta intelectual y que expresa de manera clara sus principales objetivos. Además, se puede decir que es transversal en su obra, pues, aunque aparece en sus escritos filosóficos, también tiene impacto y se puede rastrear en su teología, sus análisis políticos e incluso en su concepción de la misión de la universidad. Al respecto, puede considerarse la afirmación de Samour sobre la posible interacción filosófico-teológica que al parecer se

da en la elaboración del concepto de *mal común*, pues estaría sustentado en aquella “espiritualidad del discernimiento a la luz del Reino prometido a los empobrecidos que es la que le imprime el distintivo a su quehacer teórico en sus diversas manifestaciones, sean estas políticas, filosóficas o teológicas” (Samour, 2013, p. 8). A partir de esto, hay que decir que este aspecto es fundamental no sólo para el concepto de *mal común*, sino para el proyecto ellacuriano en su totalidad, que a lo que apunta es a encontrar maneras de hacerse cargo de la realidad para que “la humanización del hombre por la historia y la humanización y plenificación de la historia por el hombre” (Ellacuría, 2009, p. 258) sea posible.

Tanto Fonet-Betancourt (2012, p. 88) como Samour (2013, p. 7) coinciden en señalar que el de *mal común* es un concepto central en el pensamiento ellacuriano, ya que en él se expresa lo que Ellacuría identifica como el contraste histórico decisivo, aquel que se da entre la negatividad de la realidad, producto de la actual estructuración de la realidad histórica, y la realidad que debería ser, aquella de plena positividad. En su formulación, no es un concepto que solamente da cuenta de la realidad, sino que indica la tensión con el bien común, por lo que se puede afirmar que se trata de una propuesta de carácter crítico-profético que anuncia “la realidad que puede y debe darse” (Fonet-Betancourt, 2012, p. 88), por lo que puede decirse también que lleva implícito un posicionamiento ético.

En la teorización que Ellacuría realiza, el *mal común* tiene tres características fundamentales: 1) es un mal que afecta a la mayor parte de las personas, 2) es un mal con capacidad de propagarse, esto es, de comunicarse, y 3) es un mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de quienes constituyen una unidad social (Ellacuría, 2001a, p. 448). En función de estas características, se puede decir que el *mal común* no es solamente un mal de muchos o un mal que afecta a la mayoría; si bien esto es condición para pensar en un *mal común* lo determinante está en que es un mal que, por su carácter estructural y dinámico, se propaga y termina haciendo “malos” a muchos de quienes conforman un grupo social, es decir, se trata de un ordenamiento sociohistórico que hace que la vida de la mayoría de las personas esté estructuralmente mal, lo que termina afectando los procesos personales, sociales e históricos.

Si bien en el apartado siguiente se va a profundizar en la relación que hay entre *mal común* y realidad histórica, para poder señalar a qué se refiere el

concepto es necesario apuntar que tiene relación con aquel ordenamiento u organización del mundo que configura la realidad histórica “de tal manera que esta vehicula desde sí una dinámica deshumanizadora que condena a la mayoría de los que viven en dicha situación (de lo real) a estar o vivir mal” (Samour, 2013, p. 11). Es a esto a lo que Ellacuría se refiere cuando afirma que se trata de un mal con características de injusticia estructural e institucionalizada, pues es desde las estructuras y las instituciones, que han quedado configuradas por el mal, como se deshumaniza a la mayor parte de quienes viven sometidas y sometidos a ellas (Ellacuría, 2001a, p. 449).

En los apartados siguientes se irá mostrando y profundizando en lo que supone que las estructuras y las instituciones sean los medios que, en parte, vehiculan el mal; por ahora, y para lo que se persigue con este primer apartado, hay que señalar que un aspecto fundamental de la propuesta del *mal común* es que da cuenta de una relación circular entre el hacer humano y la historia, e incluso más, del ser del ser humano en y por la historia, pues, como queda establecido en la tercera característica antes señalada, se trata de una realidad estructural que influye directamente en lo que los seres humanos hacen y en lo que pueden llegar a *ser*. Es decir, es una realidad desde la que se configura la vida de los seres humanos y que, como se va a ver en el siguiente apartado, se apodera de ella (Ellacuría, 1990, p. 590), por lo que se puede afirmar, con Fonet-Betancourt, que el *mal común* trae consigo un daño a nivel antropológico, pues tiene la capacidad de dañar al ser humano en su proceso de subjetivación al ser “afectado en su misma estructuración y disposición antropológica, afectado por el mal estado de cosas que [...] no sólo lo hace estar mal sino que lo lleva a la práctica de la malicia” (2012, p. 94). En el siguiente apartado se profundiza en estas ideas y se va mostrando la relación que hay entre *mal común* y realidad histórica.

EL MAL COMÚN Y LA REALIDAD HISTÓRICA

Como se dijo en el apartado anterior, el concepto de *mal común* es central en la propuesta intelectual ellacuriana. Es precisamente lo que se va a tratar de mostrar en este apartado al vincularlo con lo que, para Ellacuría, es el objeto de la filosofía, es decir, la realidad histórica, pues es también a partir de ésta desde donde se puede dar con la radicalidad del concepto. A con-

tinuación, se harán algunas consideraciones sobre lo que se entiende por realidad histórica para luego mostrar el lugar que tiene el *mal común*.

La realidad histórica es el objeto último de la filosofía entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad. Ellacuría plantea la realidad histórica como el último estadio de la realidad –el *más superior*–, en el cual se hacen presentes todos los demás: “en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica” (Ellacuría, 1991a, p. 86). Así, la realidad histórica abarca todas las demás formas de realidad (realidad material y biológica, realidad personal y social), a la vez que es donde los otros tipos de realidad dan más de sí y donde alcanzan su mayor grado de apertura, es decir, se da no sólo la forma más alta de realidad, sino que también es el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. La realidad histórica tiene que ver, entonces, no sólo con lo que ya es, sino también con lo que puede ser, de ahí que se pregunte por las posibilidades de lo real, lo que, como veremos, tiene que ver con la acción del ser humano y la sociedad, por eso, para Ellacuría, la realidad histórica “es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad” (Ellacuría, 1991a, p. 86).

la realidad histórica, ante todo engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social; en segundo lugar, toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico –no necesariamente finalístico– es en la realidad histórica; en tercer lugar, esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es *más* y donde es *más suya*, donde también es *más abierta*. (Ellacuría, 1991a, p. 86)

La realidad, en su proceso de realización, mantiene las formas inferiores que son las que posibilitan la aparición de nuevas cosas reales e incluso de nuevas formas de realidad en cuanto tal. Por eso, la filosofía ellacuriana se concentra en la realidad histórica y no solamente en la historia, porque su preocupación no es simplemente por lo que pasa en ésta sin más, sino que se pregunta por lo que le pasa a la realidad cuando entra con el ser humano

y la sociedad a eso que se llama historia (Ellacuría, 1991a, p. 87). La pregunta, por tanto, es por las posibilidades que se van abriendo o negando, pues la realidad histórica no es algo cerrado y dado de una vez, sino que está en continuo dinamismo y siempre abierto en función, en gran medida, de opciones humanas, lo que quiere decir que mucho de lo que pueda ser o no ser en la realidad histórica está en directa relación con lo que haga o deje de hacer el ser humano como grupo social. De ahí que la realidad histórica pueda ser principio de bondad o de maldad, y esto no solamente en un plano antropológico, sino metafísico:

al ser la historia el culmen del orden trascendental, esto es, el ámbito concreto en el que la realidad en su totalidad da más de sí y se revela, el *mal común* ya no sería solo un mal meramente histórico, sino un mal metafísico, que estaría bloqueando y minando desde sus mismas entrañas la realización y revelación de la realidad misma. (Samour, 2013, p. 11)

Cuando el *mal común* domina en la realidad histórica, es la “antítesis del proceso de capacitación y posibilización de la historia. Es antihistoria y antihumanización, porque es un poder que absorbe la vida y toda la estructura histórica” (Brito, 2022, p. 127). El *mal común*, entonces, no debe entenderse como una característica propia de la naturaleza o de las cosas en sí mismas, pero tampoco como una realidad individualista, moralista o legalista. Es la objetivización de dinámicas de mal en estructuras históricas, producto de la praxis humana, que condiciona el proceso histórico conduciéndolo a la deshumanización, a la destrucción de capacidades y posibilidades para todos los seres humanos. En otras palabras, en función de la praxis humana, el *mal común* se hace presente como poder que marca y determina la realidad histórica. Al quedar configurada así y siendo ahí en donde los seres humanos hacen su vida, van quedando conformados por esas mismas dinámicas; es lo que se señalaba más arriba sobre la relación circular entre realidad histórica y seres humanos.

Ahora, el *mal común* es un mal histórico y, como tal, adquiere “formas concretas históricas que afectan al cuerpo social como un todo” (Ellacuría, 1990, p. 590), y que tiene un poder que

ya no es meramente posibilitante, sino algo que se apodera de mi propia vida, en cuanto perteneciente a un determinado momento histórico: hay una maldad histórica [...] que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan sólo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia. (Ellacuría, 1990, p. 590)

El párrafo anterior deja ver dos cosas principalmente, por un lado, la relevancia que tiene el sistema de posibilidades en la estructuración de la realidad histórica y, por el otro, que la realidad histórica tiene un poder. Sobre esto último, es decir, sobre que la realidad histórica, cuando está movida por un principio de maldad, tiene un poder que no es posibilitante, sino que se apodera de la vida, a lo que alude es a que la realidad histórica se va imponiendo y va, en cierto sentido, dominando la vida, ya sea en lo individual, en lo social y en lo histórico. Ellacuría afirma que este poder de la realidad histórica se presenta adoptando, como se señaló antes, formas históricas concretas que afectan al cuerpo social como un todo. La historia puede estar dominada por la maldad o por la bondad, en ambos casos “se trata de un poder propio de la realidad histórica, como una realidad objetiva que tiende a apoderarse de los seres humanos, determinando efectivamente sus figuras personales para bien o para mal” (Samour, 2013, p. 9), es decir, los seres humanos van quedando con-figurados según el principio que domina en la historia.

En cuanto al sistema de posibilidades se trata del sistema de creencias, ideas, instituciones sociales y políticas, relaciones de producción, entre otros, desde donde se configura la vida de los seres humanos, y es a través de éste que se va deshumanizando y despersonalizando desde lo más cotidiano. Samour incluso afirma que el mal histórico está “radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos” (2013, p. 8); añade, además, que

es una “negatividad encarnada y generada en y por las estructuras sociales, que niega o bloquea la personalización y humanización de la mayoría de la humanidad” (2013, p. 8). Es precisamente lo que se discutía en el apartado anterior, cuando se señalaba cómo la deshumanización se va dando desde las estructuras y las instituciones desde las que se va haciendo la vida.

El sistema de posibilidades, entonces, es un ordenamiento de cosas que “condiciona el carácter real de las acciones humanas en una época histórica o en un determinado tiempo” (Samour, 2002, p. 35), lo que da cuenta de la trascendencia que tiene para que los seres humanos actúen de determinadas maneras. Ellacuría toma la realidad de Latinoamérica, de las mayorías populares y de los pueblos oprimidos para dar cuenta de algunos de los efectos de la realidad histórica dinamizada por el mal, pero advierte que ni América Latina ni estas mayorías populares y pueblos oprimidos son meros sujetos pasivos, sino que ellos mismos están configurados por el mismo “pecado del mundo” y que también en ellos predominan las “estructuras de pecado”, es decir, son sujeto activo, pues también las producen y reproducen (Ellacuría, 2000c, p. 243).

Desde esta constatación ellacuriana se pueden verificar las tres características que le asigna al *mal común*, a la vez que pone de manifiesto la historicidad del mal, pues al afirmar que las mayorías populares y los pueblos oprimidos son sujeto activo del *mal común* queda en evidencia que se trata de un ordenamiento de cosas que afecta la vida de la humanidad y que ha encontrado los medios o mecanismos para reproducirse a través de las estructuras sociales desde las que se configura la vida de las personas. Se puede concluir, como lo hace Hernández (2015, p. 40), que es la estructura la que posibilita y hace viable el mal, y como a partir de la estructura conforman su vida los seres humanos, entonces se hace prácticamente inevitable la reproducción de este mal, a menos que se pongan en marcha ciertos procesos teóricos, y sobre todo prácticos, que, por un lado, lo desenmascaren y, por el otro, impulsen dinámicas contrarias.

Así, a lo que apunta el proyecto intelectual ellacuriano es a pensar la realidad histórica para encontrar alternativas para la plena humanización del ser humano y la humanización y plenificación de la historia a partir de la acción del primero (Ellacuría, 2009, p. 258), sin embargo, es claro que será imposible mientras la realidad histórica siga marcada por el *mal común*. La

humanización y plenificación de la historia sólo puede ser posible a través de opciones humanas que la lleven a ello, pero esas opciones sólo pueden ser tales si el sistema de posibilidades es tal que las hace verdaderamente posibles. Es aquí donde la tensión con el bien común aparece.

MAL COMÚN Y BIEN COMÚN

La formulación del *mal común* como concepto que daría cuenta de la realidad histórica es una confrontación directa al planteamiento idealista del bien común. Ellacuría plantea el *mal común* como contraposición al concepto clásico de bien común, de ahí que sea necesario retomar la crítica ellacuriana a este último para matizar algunos puntos finales sobre lo que entiende por *mal común*, pero, sobre todo, para mostrar a qué apunta con su crítica-propuesta.

La idea de bien común, como señala el autor, se basa en dos afirmaciones fundamentales: 1) que la sociedad política es necesaria para los individuos y 2) que la sociedad no puede ser lo que es ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con recursos materiales suficientes que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos (Ellacuría, 2001b, p. 208). La necesidad de la sociedad política radicaría en que los individuos no son capaces de autoabastecerse en todo lo que se necesita para llevar una vida humana; así, la existencia de la sociedad política, además de ser necesaria, es un bien. En línea con las ideas de Tomás de Aquino, Ellacuría (2001b, p. 209) afirma que los individuos se relacionan con la sociedad a la manera de la relación de las partes con el todo, es decir, se podría hablar de una relación del bien particular con el bien general o común, y dado que el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas, el bien común estaría por encima del bien particular.

El bien común, a su vez, tiene relación con la justicia legal, esto es, con la justicia referida a la sociedad política o a la ciudad, lo que sería de suma importancia para la vida de los individuos y de la sociedad, pues se trata de la justicia que busca la promoción y la defensa de dicho bien común que, como tal, sería un bien personal. Para Ellacuría, el bien común no sólo es un medio de realización de la vida personal, sino que implica la potenciación de las personas y supone, por tanto, un desarrollo lo más pleno posible para ellas. Asimismo, el bien común del que habla Ellacuría, sin ser exterior a los

individuos les trasciende, pues se trata de un bien que sobrepasa lo que es cada uno individualmente considerado, pero en la misma medida en que cada uno se sobrepasa a sí mismo en su dimensión comunitaria y social. “Un bien común que anulara el ámbito de lo personal, más aún, que no propiciara hasta el máximo el desenvolvimiento de la persona, dejaría de ser un auténtico bien común” (Ellacuría, 2001b, p. 214).

Paralelamente, es promoviendo esta justicia ciudadana, esta recta estructuración de la sociedad civil, como se prevé de la mejor manera al bien de las personas: el mejor modo de alcanzar el bien de las personas y el alcanzar justamente a todas, para que ellas desarrollen su vida personal, es dirigiendo el esfuerzo a la promoción estructural del bien común; más aún, la forma justa de buscar el bien propio es buscando el bien común. (Ellacuría, 2001b, p. 210)

Ellacuría (2001a, p. 447) plantea el concepto de *mal común*, como se dijo más arriba, como opuesto al de bien común, y afirma que este último tiene un carácter ideal, pues no es lo que se da en la realidad histórica, sin embargo, se trata de una propuesta de suma importancia porque sirve para orientar el comportamiento humano. Los ideales, en la filosofía ellacuriana, no aparecen como cuestiones abstractas o alejadas de las condiciones materiales, más bien al contrario porque es a partir de ellas desde donde se pueden generar las posibilidades para hacerlos operativos, por eso habla, por ejemplo, de la utopía en vínculo indisoluble con la profecía, porque ésta da cuenta de los males del presente con la mirada puesta en aquella, pero sin abandonar en ningún momento la materialidad de la historia (Ellacuría, 2000c, p. 234-235).

En torno al bien común, Ellacuría identifica algunos planteamientos formales que dan cuenta de aspectos muy positivos y necesarios para establecer un posible ordenamiento social más justo. El primero señala la relación entre el bien común y el bien particular, del que afirma que no puede existir si no es en referencia a aquel y que sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un bien particular, sino de una ventaja interesada e injusta, que sería en lo que consistiría la injusticia fundamental, concretamente, en “la apropiación privada de algo que es por su naturaleza social y, por consiguiente, común” (Ellacuría, 2001b, p. 213). Ellacuría no

discute de qué bienes se trataría, únicamente afirma que es “algo” que por su naturaleza niega la apropiación privada, pues esta forzaría al bien común a dejar de ser común.

Tal vez podría pensarse en lo que, en la actualidad, los movimientos altermundistas identifican con lo común o los “bienes comunes mundiales”, entre los que estaría la atmósfera, el agua o el conocimiento (Laval y Dardot, 2015, p.31-32). Más allá de esto, Ellacuría (2001b, p. 213) es tajante al afirmar que no hay posibilidad ética de apropiación privada del bien común y que cuando unos pocos se apropian de aquello que no puede ser suyo más que haciendo que no sea de otros e impidiendo que puedan servirse de lo que tienen derecho, se está ante la negación misma del bien común y ante la ruptura del orden social justo.

Un segundo aspecto positivo que se desprendería del planteamiento formal del bien común es que este no se consigue por acumulación de bienes individuales, sino por su búsqueda como fin último. Esta aseveración es una oposición directa al liberalismo individualista, porque afirma que no se encuentra el bien de todos dejando que cada uno busque su interés particular, sobre todo porque el bien común es cualitativamente distinto del bien de las partes, es decir, el bien común no tiene por qué ser lo mismo que los bienes particulares, que además son distintos entre ellos (Ellacuría, 2001b, p. 213).

Por último, para Ellacuría el bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales que se expresaría en justicia social. Tanto dichas condiciones como esta justicia tienen que ser buscadas por la sociedad como un todo, pero de manera particular habrían de ser buscadas por los órganos representativos de la sociedad. Sin la promoción del bien común, no se puede legitimar la estructura social ni la forma de gobierno, y “la prueba real de esta promoción estará en que ninguno se vea privado de las condiciones básicas para el desarrollo personal y en que ninguno se aproveche del bien común, en menoscabo del derecho de los demás a servirse de ese bien común” (Ellacuría, 2001b, p. 213-214).

Para Ellacuría (2001a, p. 447) es imposible dar una definición adecuada de bien común si se la busca formal y abstractamente, aun si desde esa formalidad y abstracción se busca el bien de la comunidad, es decir, para el autor, dar con una definición de lo que pueda ser el bien común solo puede hacerse si se consideran las circunstancias históricas concretas y particulares

de lo que pueda ser ese bien común para una determinada comunidad. Por otro lado, y como se vio antes, afirma que desde la idea de bien común hay que darle prioridad a este por sobre el bien particular, y que no hay posibilidad de moralidad plena si se persigue un bien particular sin tener en cuenta el bien común. Y si bien, a su juicio, todo esto es importante por cuanto sirve como orientación para el comportamiento humano, el bien común no deja de ser un ideal.

El ejercicio de proponer un concepto que busca dar cuenta de la realidad, esto es, del *mal común* frente al ideal del bien común, pudiera estar poniendo en evidencia una de las intenciones últimas de la propuesta ellacuriana, esta que busca desenmascarar la realidad que se esconde detrás de conceptos e ideologizaciones que obstaculizan, cuando no imposibilitan, el que las mayorías populares –aquí identificadas con quienes tienen que hacer la vida o son llevados a la muerte en medio de dinámicas de opresión/dominación– lleguen a vivir humanamente. Como señala Samour, la tensión que el concepto de *mal común* deja ver –la que se da entre realidad e ideal– va mucho más allá de plantear el ideal como lo que debería ser y a lo que tendría que aproximarse la realidad, más bien a lo que apunta es a presentar la realidad es a presentar la realidad, el *mal común*, “como la dimensión cuya negatividad hace necesaria la actualización del bien como realidad operativa históricamente” (Samour, 2013, p. 10).

Lo anterior vuelve a evidenciar la centralidad del concepto de *mal común* en la obra ellacuriana, pues pone de manifiesto cuál pudiera ser uno de sus objetivos, esto es, que el bien común se actualice en la realidad como principio dinamizador de la historia, para lo que, como se dijo, habría que poner en marcha procesos teóricos y prácticos que encaminaran a la humanidad a una auténtica liberación. El bien común, por tanto, para ser tal, debería tener las mismas características que Ellacuría identifica en el *mal común*, pero con signo contrario.

Si Ellacuría estudia las dinámicas del mal en la realidad histórica, no lo hace como un fin en sí mismo, sino buscando la posibilidad de generar condiciones para que sea el bien el que dinamice la historia. En este sentido, la propuesta ellacuriana se muestra absolutamente vigente y actual, pues criticar la realidad histórica presente debería hacerse con la finalidad de encontrar “nuevos planteamientos teóricos, no fijos, sino procesuales con la pretensión

de convertirse en respaldo teórico-justificativo de la praxis histórica y en orientación última de esa praxis y de los sujetos que la impulsan” (Ellacuría, 1991b, p. 104). De esto puede concluirse que la finalidad de la teoría crítica debería ser encontrar medios y maneras para transformar la realidad.

En lo que sigue, se busca mostrar la vigencia del concepto de *mal común* a partir de algunos de los efectos que el ordenamiento mundial está teniendo en la actualidad no solo sobre la vida de las personas, sino también sobre el medio ambiente. Estos efectos hacen obligada la pregunta por las formas que viene tomando la injusticia como principio dinamizador de la historia.

FORMAS HISTÓRICAS DEL *MAL COMÚN* EN EL SIGLO XXI

Este último apartado no pretende ser exhaustivo en la explicación de los sistemas de opresión/dominación de los que se va a hablar, más bien, lo que se busca es mostrar la vigencia del concepto de *mal común* para seguir pensando la realidad histórica. Lo que se propone a continuación es retomar ejemplos como el capitalismo neoliberal, el patriarcado o la colonialidad para hablar de formas históricas del *mal común*, pues, como se verá, cumplen con las características antes señaladas. A su vez, se retoma lo dicho en el apartado anterior sobre la finalidad de la teoría crítica, pues la intención no es criticar como fin en sí mismo, sino posibilitar diagnósticos que animen a enfrentar el *mal común*, es decir, tratar de identificar cómo opera, cuáles son sus dinámicas, quiénes lo practican, quiénes lo padecen, etc. Sin un estudio crítico de la realidad histórica, que además posibilita el desenmascaramiento de lo que se oculta detrás de usos ideologizados de principios humanizantes, es imposible hacer frente al *mal común*; como afirman Laval y Dardot (2013, p. 12), comprender aquello que se busca resistir y enfrentar es una cuestión estratégica. El proponer la consideración del capitalismo en su versión neoliberal, del patriarcado y de la colonialidad como sistemas de opresión/dominación que se identifican con el *mal común* se hace a manera de ejemplo y porque, como parte de la totalidad de la realidad histórica, estos sistemas no operan de manera aislada, al contrario, habría que hablar de un solo sistema de posibilidades que se ha generado a partir de las dinámicas propias de cada uno de ellos, lo que hace que el análisis de las estructuras de opresión en las sociedades actuales resulte tan complejo, así como la

determinación de los mecanismos para resistir y hacerles frente. Como han afirmado Fonet-Betancourt (2012, p. 83) y Hernández (2015, p. 36), en el intento por determinar el perfil histórico de la época actual, se han hecho numerosos análisis e investigaciones sobre las sociedades actuales, pero son pocas las propuestas alternativas que surgen a partir de estos análisis, sobre todo que se construyan desde una radical “intolerancia al mal” (Hernández, 2015, p. 36), que es precisamente uno de los aspectos fundamentales de la propuesta ellacuriana.

Para Ellacuría (2000c, p. 242-243), América Latina es un lugar privilegiado para dar cuenta del *mal común* no sólo por la miseria, la injusticia, la opresión y la explotación que se imponen a gran parte de la población, sino además por la manera en la que se han impuesto pseudoutopías, concretamente capitalistas, desde las que se han colonizado tanto los modos económicos, los sociales, los políticos y los culturales. Estas pseudoutopías han afectado a lo objetivo y a lo subjetivo, logrando obstaculizar otras posibles formas de hacer el mundo y la vida. Ellacuría identificó claramente el *mal común* con las dinámicas propias del capitalismo y con las relaciones coloniales entre países afirmando que la situación de América Latina, en aquellos años, era una denuncia explícita de la malicia intrínseca del sistema capitalista y de la mentira ideológica de la apariencia de democracia desde la que es legitimado y encubierto (Ellacuría, 2000c, p. 246).

En relación con la colonialidad como modo del *mal común*, puede hablarse de la injusticia que conlleva al imponer un estilo de vida que se ha autodenominado como el único válido (Ellacuría, 2012, p. 296), pues “se redefine la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas, las aspiraciones del ser, el sentido común y la producción de conocimiento” (Mendoza, 2019, p. 57), quedando establecida una supuesta superioridad a la que son forzadas a aspirar las mayorías populares. Como afirma Mendoza (2019, p. 57), la colonialidad pervive aun cuando el colonialismo haya sido superado, y marca profundamente la conciencia y las relaciones sociales de la vida contemporánea, siendo estas netamente jerárquicas, a la vez que perpetuadoras de la desigualdad, el despojo, la marginación y la violencia (Martínez, 2019, p. 179).

El pensamiento descolonial y el pensamiento de Ellacuría coinciden en cuanto identifican la negatividad del *sistema moderno-colonial-capitalista* haciendo énfasis en la relación entre modernidad y colonialidad, y sostienen

la necesidad de luchas descolonizadoras o de una praxis liberadora. Ellacuría centra su crítica en la *civilización de la riqueza* y su propuesta va encaminada a la construcción de una *civilización de la pobreza*. Entre ambas posturas hay puntos en común, pero desde un abordaje conceptual distinto.

Aníbal Quijano afirma que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista” (2000, p. 93). Se trata de un concepto que, aunque guarde relación, es diferente a “colonialismo”. La colonialidad significa que, a partir de 1492, se inició un proceso donde la división internacional del trabajo se realizó entre periferias y centros, y con un gran énfasis en la jerarquización étnico-racial de las poblaciones. El concepto de raza sirvió para crear nuevas identidades que se relacionaron con los roles dentro de las nuevas estructuras económicas; es decir, se impuso una división racial del trabajo (Quijano, 2014, p. 109).

Se trata de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial y una nueva intersubjetividad mundial. La colonialidad del poder, del ser y del saber son las estructuras que clasifican a la población por criterios de clase, raza y género. Este proceso no ha concluido con la finalización formal del régimen político del colonialismo, sino que continúa y estamos en una transición hacia una colonialidad global (Grosfoguel, 2012, p. 13).

Por su parte, Ellacuría critica las estructuras del mal histórico a partir de otra de sus propuestas radicales: la construcción de una *civilización de la pobreza*. El concepto puede prestarse a controversia, como si se tratara de una vuelta al pasado o de una sociedad pauperizada, sin embargo, de lo que se trata es de reconocer que “la mayor parte de la humanidad no está cansada o hastiada de la modernidad, sino que está indignada con ella” (Ellacuría, 2000b, p. 353).

La modernidad condujo a la formación de una civilización basada en la riqueza, lo que pudiera ser una de las raíces originaria de los males del mundo actual. “Riqueza” es una realidad compleja, de suma importancia en la Modernidad, por la que se ha clasificado a la población del planeta. Se trata de una civilización que está construida sobre la necesidad de acumular; se piensa que la acumulación de riqueza es el único medio para tener seguridad, libertad, dominio sobre los demás, poder, estima, placer y desarrollo cultural. Es parte de los dinamismos del *mal común*, “el afán de riqueza y la degradación consumista, que es propugnada por la abundancia excesiva”

(Ellacuría, 2000a, p. 645). No se trata de una decisión personal o colectiva, sino de una situación estructural relacionada con la dinámica del capital que se ha convertido en una de las fuerzas dominantes del mundo.

En este sentido, *sistema moderno-colonial-capitalista* más que un concepto lógico, es un concepto material, basado en la misma materialidad de la especie humana desde la que se ha construido la materialidad de las relaciones de la “colonialidad del poder”. La humanidad, a través de diversos procesos históricos, ha ido unificándose hasta llegar a la universalidad histórica presente, esta que coloca a los individuos y grupos humanos en una línea estricta de coetaneidad y no sólo de contemporaneidad. No se trata de una visión ilustrada que piensa que la universalidad en la historia es producto de la inscripción de todos los pueblos y culturas en una misma línea temporal donde se puede tener un mayor o menor desarrollo, en la que llevan la delantera las naciones occidentales (Ellacuría, 1990, p. 448).

Como ha señalado Antonio González (1994, p. 640), en referencia a Zubiri y Ellacuría, el ámbito de la alteridad humana es primordialmente el ámbito del sentir humano, previo a los diversos sentidos o los distintos lenguajes. Por lo tanto, los comportamientos humanos pueden constituir una unidad sistemática en virtud de que unos están estructuralmente determinados por los otros. De ahí que, desde la filosofía de la realidad histórica, se proponga una *universalidad global* –es decir, que sea capaz de incluir la heterogeneidad de sentidos– que confronta a la *universalidad eurocéntrica* (Wallerstein, 2007, p. 13-14).

Desde dicha perspectiva global, Ellacuría analiza el mal presente en la realidad histórica. Es un orden que deshumaniza al ser humano al tener en una situación de subdesarrollo y de dependencia a pueblos enteros, y que tiene sus raíces en la colonización llevada por Europa a partir del siglo XVI (y después por Estados Unidos) y que perdura hasta la actualidad a través de diversos mecanismos y procesos neo-coloniales. Esto le lleva a constatar “que nunca hubo en la historia del mundo tantos hombres tan pobres, tan desposeídos, sobre todo con tan pocos ricos y depredadores (Ellacuría, 1999, p. 201). Lo que le lleva a cuestionar el desarrollo capitalista que ha acompañado este proceso, los poderes que ha generado y su capacidad auténtica de humanización (Ellacuría, 1990, p. 563).

Ambas críticas a la estructura del *mal común* tienen puntos en común, así como diferencias que pueden significar un mutuo enriquecimiento. Por

un lado, se puede profundizar la crítica a la civilización de la riqueza a través de las categorías de colonialidad del poder, del ser y del saber; principalmente contribuiría en entender mejor la funcionalidad de las clasificaciones de clase, género y raza en el funcionamiento de dicha civilización. Por otra parte, el sistema moderno-colonial-capitalista se ve enriquecido por el análisis ellacuriano en cuanto dota de una visión materialista de la realidad y de la historia, evitando así lecturas meramente lógicas o voluntaristas del “sistema”, conduciéndola a una concepción idealista de la sociedad mundial.

Como se afirmó más arriba, de ninguna manera se podría pensar que los sistemas de opresión/dominación operan de manera aislada, al contrario, se van reforzando y potenciando unos a otros y van encontrando medios para renovarse y adaptarse a nuevas condiciones, favoreciendo la perpetuación de los privilegios de las mismas minorías, mientras obstaculizan posibilidades de vida para las grandes mayorías. Al respecto, se podría señalar que a pesar de las “renovaciones” del capitalismo, sigue manteniendo aquella malicia intrínseca que ya señalaba Ellacuría. Federici (2010, p. 32) afirma que no hay manera de asociar la longevidad del sistema capitalista con su capacidad para satisfacer las necesidades humanas, más bien, si con algo se puede relacionar su capacidad de reproducción es con que ha construido un entramado de desigualdades sobre el cuerpo del proletariado mundial y con que ha logrado globalizar la explotación. Así, el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está forzosamente vinculado con el racismo y el sexismo.

En relación con lo anterior, Segato (2016, p. 17-19) afirma que el patriarcado es el pilar que sostiene todas las relaciones de poder y que la violencia patriarcal, tan presente en estos días, no es sino síntoma de un mundo marcado por la “dueñidad”, que sería una nueva forma de señorío producto de la aceleración con la que ocurre la concentración de capital en la actualidad. Para la autora, el género es la configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por tanto, de toda violencia, pues el poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta.

Pero si hay una propuesta de esta autora que puede resultar significativa para un análisis desde el *mal común*, es lo que ha denominado el mandato de masculinidad y las pedagogías de la crueldad, siendo el primero el mandato que es impuesto a los hombres por sus pares y que es exigido como prueba de pertenencia al grupo, lo que posibilita y perpetúa un sistema inherentemente

violento contra los y las “diferentes”. Por otro lado, pero en íntima relación con el mandato de masculinidad, están las pedagogías de la crueldad, desde las que se “educa” a los hombres para cumplir con el mandato que se les impone y que, como en el proceso de conquista y colonización, tiene que ver con procesos de apropiación, en este caso de los cuerpos. Tanto para Segato como para Federici, entre otras autoras, evidenciar la relación entre patriarcado, colonialismo y capitalismo es fundamental para siquiera poder imaginar prácticas transformadoras desde las que realmente se pueda intentar enfrentar las problemáticas que aquejan a la humanidad (Marcos, 2019, p. 123).

Por último, para dar cuenta, aunque sea parcialmente, de la realidad actual, hay que hablar del neoliberalismo, que hace ya varios años que es el sistema político, económico, social e incluso cultural que se ha impuesto a nivel global y que, sin duda, tiene relación con la malicia de la que hablaba Ellacuría. Para Laval y Dardot (2013, p. 15), el neoliberalismo no es solamente una ideología o una política económica, sino que lo fundamental es que se trata de una *racionalidad*, y que, por tanto, estructura y organiza no sólo la acción de los gobiernos, sino también la conducta de los gobernados.

A primera vista, puede no encontrarse relación entre la crítica ellacuriana y la propuesta de los autores franceses, sin embargo, lo que uno y otros denuncian es que, desde este sistema o *racionalidad*, se da forma tanto a la realidad como a la subjetividad humana, con lo que se bloquean las posibilidades ya no sólo para hacer la vida de otra manera, sino incluso para pensarla de otras maneras, lo que resulta en un “radical empobrecimiento de lo que puede dar de sí el hombre y la humanidad en sus múltiples y diferenciadas realizaciones históricas” (Ellacuría, 2012, p. 296). El neoliberalismo, afirman los autores, “es la *razón del capitalismo contemporáneo*, un capitalismo sin el lastre de sus referencias arcaizantes y plenamente asumido como construcción histórica y norma general de la vida” (Laval y Dardot, 2013, p. 15), desde la que se ha generalizado la competencia como norma de conducta y se ha impuesto el modelo de empresa como modelo de subjetivación, es decir, se ha dado pie a la formación del hombre-empresa o del “sujeto empresarial”, que no es sino aquel individuo competente y competitivo que busca maximizar su capital humano en todos los dominios, que trabaja incesantemente sobre sí mismo para transformarse permanentemente con el fin de volverse más eficaz; es un sujeto que actúa en base

a una ética empresarial, aquella que exalta el combate, la fuerza, el vigor y, sobre todo, el éxito; y que para llegar a ello hace del trabajo el medio para su propia realización (Laval y Dardot, 2013, p. 338).

Lo anterior sólo ha sido posible a través del desmantelamiento de lo colectivo, de todo aquello que fomentaba relaciones de solidaridad entre las personas e incluso con las instituciones. Pero, además, es que en contextos en donde imperan la pobreza y la desigualdad, en donde no hay fuentes de trabajo para todas las personas, en donde abundan las armas y en donde rige la violencia, la lógica neoliberal ha sido asumida desde formas “ultraviolentas” que, como afirma Valencia (2010, p. 16), quedaron fuera de los discursos explicativos del neoliberalismo, pero que no por eso han dejado de operar, generando *sujetos endriagos*, empujados precisamente por la lógica imperante en lo referente a la construcción de la subjetividad y a la exigencia de éxito.

De ninguna manera se podría pensar hoy que el fenómeno de la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, va por separado, esto es, que no tiene relación con los dinamismos del capitalismo que, como se dijo, es un sistema económico-social que se ha construido sobre la base del racismo y del sexismo y, por tanto, está vinculado inherentemente con formas violentas de apropiación.

Frente a lo anterior, la crítica feminista anticolonial y anticapitalista es fundamental para el diagnóstico del *mal común*, pues

Reconocer [...] la ficción de superioridad de Occidente, cuya “jerarquía” tuvo efecto sobre cuerpos, territorios, leyes, gobiernos, psiques, epistemes y órdenes civilizatorios ancestrales anulados y exterminados nos permite no sólo descifrar los mecanismos sistémicos del colonialismo que pasan por las fibras del racismo, sexismo, la heteronormatividad obligatoria, las lógicas de opresión múltiples, etc., sino que también nos ofrece otra comprensión de nuestras realidades actuales que, sin duda, están relacionadas con la experiencia colonial de ese pasado lejano y cercano que configura nuestras propias realidades y lo que somos como pueblos y como individuos. (Ochoa y Garzón, 2019, p. 9)

Sin este reconocimiento se vuelve sumamente difícil, si no imposible, plantear otras formas de relación, por eso Ellacuría (2009, p. 255) insiste en la

necesidad del diagnóstico preciso, pues es a partir de este ejercicio como se pueden pensar alternativas que no sean meros paliativos a las raíces del mal o que, lo que es peor, desarrollen o impulsen el propio mal.

CONCLUSIONES

Cuando se planteó que el concepto de *mal común* da cuenta de la situación por la que atraviesa la humanidad actualmente, lo que se estaba afirmando es que el actual ordenamiento de cosas y la actual configuración del mundo son tales que no permiten la plena humanización ni del ser humano ni de la historia. A esta humanización plena es a lo que apunta el proyecto intelectual ellacuriano, que es un proyecto ético, y para lo que exige la vuelta constante a la realidad de la historia que ha de ser usada como crítica y como criterio al momento de discernir cómo hay que actuar para transformarla (Ellacuría, 2009, p. 255).

Precisamente, frente a lo anterior es que el ordenamiento sociohistórico que aquí se ha identificado como *mal común* no puede ser analizado al margen del capitalismo en su versión neoliberal, de las dinámicas propias de lo que la crítica feminista ha identificado como patriarcado, ni tampoco sin considerar los efectos que el colonialismo ha tenido en la manera en la que se construyen las relaciones entre países y al interior de ellos, es decir, lo que se ha llamado la colonialidad interna. Todo esto suma para el mantenimiento y reproducción de este ordenamiento sociohistórico que no sólo no permite la humanización, sino que lleva a la deshumanización de la realidad histórica.

En este trabajo no se ha pretendido analizar exhaustivamente el presente que vive la humanidad, más bien lo que se ha intentado es, a partir de ciertas dinámicas que dan forma al mundo actual, mostrar la pertinencia y la actualidad del concepto ellacuriano de *mal común*. El entramado de sistemas de opresión, que opera como un solo sistema de posibilidades, cumple con las características de aquel al; 1) afectar a gran parte de la población mundial, impidiéndole vivir en condiciones que permitan la satisfacción de sus necesidades básicas; 2) ser un sistema que propicia la reproducción o propagación del mal y, por tanto; 3) hacer que quienes forman parte de éste, participen activamente de las dinámicas deshumanizantes que le son propias.

Si Ellacuría se preocupó por estudiar a fondo la realidad histórica y el mal que en ella se encarnaba, no fue por un simple afán de conocimiento, sino

porque su preocupación última era encontrar los medios para enfrentar las dinámicas de ese mal que mantenía –y mantiene– a millones de personas apenas sobreviviendo, concretamente para encontrar la manera de cambiar el rumbo de la historia desde aquello que la dinamiza, es decir, para pasar del *mal común* a la historización del bien común, aquel que afecte con su bondad la vida de la mayoría, comunicándose a través de los mismos medios que lo hace el mal, es decir, a través de las estructuras sociales y políticas, y haciendo, con ello, que las personas actúen movidas por el bien.

FUENTES CONSULTADAS

- BRITO, M. (2022). *Ignacio Ellacuría. Fraternidad solidaria*. Barcelona: Herder.
- ELLACURÍA, I. (2012). Respuesta a CETRAL. Mayorías oprimidas, reivindicaciones indígenas en Centroamérica y el problema de los derechos humanos. En J. Senent de Frutos (Ed.). *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. pp. 293-296. Bilbao: Universidad de Deusto.
- ELLACURÍA, I. (2009). Curso de Ética. En I. Ellacuría. *Cursos universitarios*. pp. 253-280. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001a). El *mal común* y los derechos humanos. En I. Ellacuría. *Escritos filosóficos*. Tomo III. pp. 447-450. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2001b). Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida. En I. Ellacuría. *Escritos filosóficos*. Tomo III. pp. 207-225. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000a). En torno al concepto y a la idea de liberación. En I. Ellacuría. *Escritos Teológicos*. Tomo I. pp. 629-658. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000b). La construcción de un futuro distinto para la humanidad. En I. Ellacuría. *Escritos Teológicos*. Tomo I. pp. 347-354. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000c). Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo de soteriología histórica. En I. Ellacuría. *Escritos teológicos*. Tomo II. pp. 233-293. San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (1999). Universidad, derechos humanos y mayorías populares. En I. Ellacuría. *Escritos Universitarios*. pp. 203-220. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991a). El objeto de la filosofía. En I. Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*. Tomo I. pp. 63-92. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991b). Función liberadora de la filosofía. En I. Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*. Tomo I. pp. 93-121. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2012). El *mal común*, o de un posible nombre para nuestra época. En R. Fernet-Betancourt. *Interculturalidad, crítica y liberación*. pp. 83-98. Mainz: Wissenschaftsverlag.
- GONZÁLEZ, A. (1994). Orden mundial y liberación. En *ECA Estudios Centroamericanos*. Vol. 49. Núm. 549. pp. 629-652. DOI: <https://doi.org/10.51378/eca.v49i549.7008>
- GROSFUGUEL, R. (2012). *Sujetos coloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Quito: Abya-Yala.
- HERNÁNDEZ, J. (2015). El concepto de *mal común* de Ellacuría y las reformas estructurales en México. En J. Hernández y G. Cariño (Coords.). *El rector mártir. Los legados de Ignacio Ellacuría para encargarse de la realidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- MARCOS, S. (2019). Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. En K. Ochoa (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. pp. 119-134. Ciudad de México: Akal.
- MARTÍNEZ, R. (2019). Descolonizar la praxis política, desmoronar el racismo asimilado en pueblos oprimidos. En K. Ochoa (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y*

- feminismos descoloniales en los sures globales*. pp. 177-195. Ciudad de México: Akal.
- MENDOZA, B. (2019). *La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad*. En K. Ochoa (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. pp. 35-69. Ciudad de México: Akal.
- OCHOA, K. y GARZÓN, M. (2019). Introducción. En K. Ochoa (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. pp. 5-32. Ciudad de México: Akal.
- QUIJANO, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Z. Palermo y P. Quintero (Eds.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. pp. 105-154. Buenos Aires: Signo.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Journal of World-Systems Research*. Vol. VI. Núm. 2. pp. 342-386. DOI: <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- SAMOUR, H. (2013). El concepto de *mal común* y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. En *ECA Estudios Centroamericanos*. Vol. 68. Núm. 732. pp. 7-18. DOI: <https://doi.org/10.51378/eca.v68i732.3352>
- SAMOUR, H. (2002). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- VALENCIA, S. (2010). *Capitalismo gore*. Tenerife: Melusina.
- WALLERSTEIN, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 21 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1092>

TRANSDISCIPLINA, REALIDAD HISTÓRICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN DESDE IGNACIO ELLACURÍA

Luis Arturo Martínez Vásquez*

RESUMEN. El presente texto ofrece una aproximación al pensamiento maduro de Ignacio Ellacuría Beascoechea (1930-1989), enfocándose en las categorías fundamentales de la realidad histórica y la praxis, y destacando la importancia de integrar diferentes perspectivas disciplinarias para comprender la realidad y superar la ideologización. En este sentido, enfocándose en la relación entre filosofía y teología se propone que Ellacuría resuelve el conflicto de la jerarquización disciplinar y enfatiza la necesidad de un equilibrio metodológico y epistemológico que permite enriquecer los conceptos y promover un diálogo con implicaciones en la transformación de la sociedad que rompe con el agotamiento de los distintos conocimientos y promueve una ecología de saberes.

PALABRAS CLAVE. Realidad histórica; praxis; liberación; transdisciplinariedad.

TRANSDISCIPLINE, HISTORICAL REALITY AND LIBERATION PRAXIS FROM IGNACIO ELLACURÍA

* Docente e investigador de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y forma parte del cuerpo editorial del proyecto Ellacuría Obras Completas de la Universidad de Granada, España. Correo electrónico: luis.martinezvasquez@ucr.ac.cr

ABSTRACT. The present paper offers an approach to the mature thought of Ignacio Ellacuría Beascochea (1930-1989), focusing on the fundamental categories of historical reality and praxis, and highlighting the importance of integrating different disciplinary perspectives in order to understand reality and overcome ideologization. In this sense, focusing on the relationship between philosophy and theology, it is proposed that Ellacuría resolves the conflict of disciplinary hierarchization and emphasizes the need for a methodological and epistemological balance that allows enriching the concepts and promoting a dialogue with implications in the transformation of society that overcomes the depletion of different knowledges and promotes an ecology of knowledge.

KEY WORDS. Historical reality; praxis; liberation; transdisciplinarity.

INTRODUCCIÓN

A pesar de que los textos de Ignacio Ellacuría Beascochea (Portugalete, Vizcaya 1930 - San Salvador 1989) han sido objeto de múltiples investigaciones e interpretaciones desde 1990 a la fecha, la complejidad de sus ideas sigue permitiendo aproximaciones que dan cuenta de la riqueza que de ellas puede extraerse.

Así, sorprende la diversidad de ámbitos y disciplinas desde las que Ellacuría lleva a cabo sus estudios, así como la hondura con la que trata las nociones que subyacen a estos temas. Desde esta óptica, merece la pena resaltar que las temáticas que le movieron a llevar a cabo sus escritos estuvieron inicialmente a partir de 1948 dedicados al tema del humanismo, la literatura, el cine y la filosofía; pero posteriormente fueron ampliándose los ámbitos del conocimiento con sus textos estrictamente teológicos a partir de 1965 y los dedicados a temas políticos, económicos y sociológicos a partir de 1968. Con el pasar de los años estos temas fueron integrándose cada vez más, de tal manera que en su producción más madura se evidencia una síntesis de temáticas y conocimientos que se encuentran en estricta relación con la situación del pueblo salvadoreño de la época.

De ahí que resulta pertinente preguntarse cuál es el tratamiento que lleva a cabo el filósofo vasco-salvadoreño de las diversas disciplinas en sus textos más maduros, y cuáles son algunas pistas de comprensión de la implementación de estas temáticas para el desarrollo de la actividad académica en la actualidad. Para esto, se llevará a cabo un recorrido por las principales categorías filosóficas que sostienen su pensamiento y la manera en la que desde la reflexión teológica lleva a cabo un proceso de integración que toma en cuenta los fines propios de la labor académica.

MODERNIDAD Y TRANSDISCIPLINA: LA CRISIS DISCIPLINAR Y SUS POSIBLES SOLUCIONES

El avance de las disciplinas y su especialización en los procesos de producción de conocimiento propios de la Modernidad (Cf. Gibbons *et al.*, 1994) que tienen como punto de partida el predominio de la racionalidad hegemónica eurocéntrica ha exacerbado las luchas de poder que se ejercen desde cada una de ellas al punto de que al igual que lo que sucede en los ámbitos sociales, políticos y principalmente económicos los modos de saber terminen siendo -tal como lo ha insistido Hinkelammert- “llevados al límite”, en tanto dejan de lado e invisibilizan los riesgos de su acción, al mismo tiempo que orientan la centralidad de su trabajo en función de la búsqueda de la eficacia como norma superior de la acción académica a partir del cálculo de su utilidad. De esta manera, “la eficacia describe ahora lo que se considera posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite” (Hinkelammert, 2004, p. 81, Cf. 2006).

Esta exacerbación utilitarista del conocimiento potencia que la pertinencia del desarrollo disciplinar en los diferentes ámbitos se encuentre medido por la autonomía que se pueda tener en el acercamiento a los fenómenos de su estudio, así como en los métodos que le permitan lograr sus objetivos. Esta suerte de valoración cuantitativa a la que se ven sometidas las disciplinas es de manera concomitante un categorización epistemológica en tanto de esta deriva la validez de sus propuestas y su lugar dentro del espectro científico occidental.

Así, las consecuencias de este acomodamiento utilitario del conocimiento del mundo se visualizan de manera directa en la forma en que las llamadas ciencias *duras* en mayor medida –pero de forma homóloga para seguir el patrón ideológico imperante también las ciencias *blandas* o humanas– han abandonado la principal razón que rige la búsqueda del conocimiento, que en último término es la respuesta a la pregunta por la realidad humana, que más allá de un antropocentrismo¹ permita comprender la centralidad de la vida y el papel que el ser humano cumple dentro de ella.

Este panorama de un conocimiento utilitarista, parcializado y carente de un derrotero último que le oriente permite comprender que en el espectro de las ciencias humanas estas “tendencias decadentes en las recientes actitudes hacia el estudio de los seres humanos” (Gordon, 2013, p. 14) forman parte de una colonización epistemológica de los saberes que refuerzan el proyecto hegemónico de la modernidad y terminan instrumentalizando el conocimiento, así como orientándolo al servicio de ciertos grupos. De ahí que:

para responder a la decadencia disciplinaria se requiere una suspensión teleológica de la disciplinabilidad. Lo que esto significa es estar dispuesto a ir más allá de su disciplina por el bien de la realidad. Si la gente no puede ser explicada por la teoría o disciplina, es necesario cambiar la teoría, la disciplina, el método. (Gordon, 2011, p. 10)

El proceso de suspensión consistirá, entonces, en dotar a las disciplinas humanas de una centralidad del objetivo último de su pensamiento, y, por tanto de una ruptura con la racionalidad moderna y la decadencia disci-

¹ Si bien no es el propósito de este trabajo, merece la pena señalar que coincidimos con la idea de que “el llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individualocentrismo, y por eso mercadocentrismo y capitalocentrismo”, en tanto coloca las relaciones con la naturaleza también en el cálculo de utilidad, no obstante la propuesta de Hinkelammert concurre en la necesidad de plantear el antropocentrismo, toda vez que para enfatizar en la responsabilidad humana de frente a las otras formas de vida propone un falso dilema entre salvar la naturaleza o salvar al ser humano, el cual podría ser resuelto con la apuesta por una comprensión biocéntrica de la realidad que permita una ruptura con la colonialidad de la naturaleza y sus múltiples manifestaciones, habida cuenta de las fatales consecuencias que el antropocentrismo ha dado en el occidente moderno (Cf. Arteta Melgarejo *et al.*, 2021; Cf. Sandoval-Forero, 2021).

plinar. Y a pesar de que podría suponerse como una dispersión del objeto de estudio de una disciplina, esto permite una orientación que tiende a la apertura de formas de encaminar sus presupuestos hacia escenarios novedosos de interpretación y profundización. Así, “paradójicamente, cuando los filósofos hacen esto —tratar de pensar más allá de la filosofía, en compromisos más grandes— están dando oxígeno a los pulmones de la filosofía carentes de aire” (Gordon, 2013, p. 60).

De ahí que la transdisciplinariedad surge como:

la necesidad urgente de generar unos puentes de ida y vuelta entre las disciplinas. Puentes que no sean simplemente lugares de tránsito sino lugares de habitación. Esa, creo, es la diferencia entre una visión interdisciplinaria y una visión transdisciplinaria; lo inter apunta hacia la creación de puentes para transitar, lo trans, en cambio, apunta hacia la creación de puentes para vivir. (Transdisciplinariedad, latinoamericanismo y colonialidad. Coloquio con el profesor Santiago Castro-Gómez, 2010, p. 181)

De esta manera, hay una estricta correlación entre sentido vital y vida académica al punto de que una aproximación transdisciplinaria permite la integración y coexistencia de métodos y disciplinas con la constante tarea de radicalizar el quehacer académico, planteándolo en función de nuevas formas de coexistir, así como nuevas formas de comprender su labor y su relación con la vida de los seres humanos.

Esta comprensión de las disciplinas tendientes a buscar puntos comunes y lugares de encuentro requiere, además, una superación de la jerarquización disciplinar en tanto permita la integración de nuevas formas de saber —algunas de ellas que inclusive han sido silenciadas y excluidas del ámbito académico, como el conocimiento y la sabiduría de los pueblos originarios—; de tal manera que sea posible una ruptura con la tradición moderna monocultural y hegemónica de la transmisión del conocimiento y se propicie una ecología de saberes que traiga consigo una organización rizomática que deje de lado individualidades, gradaciones, categorizaciones geográficas (norte-sur) y origen cultural.

Ignacio Ellacuría, pensador total

Por su parte, dentro del contexto de la reflexión centroamericana, el pensamiento de Ignacio Ellacuría ha sido reconocido por un profuso desarrollo de diversas categorías, las cuales han sido clasificadas tanto desde el ámbito filosófico, como el político y teológico.² Y a pesar de que el análisis de sus escritos luego de la publicación de una gran cantidad de sus obras ha devenido en algunos casos en la idea de que en Ellacuría hay un marcado predominio por la reflexión teológica (Cf. Alvarado, 1999, p. 128; Cf. Martialay, 2009, p. 24), lo que implicaría una supeditación disciplinaria de la filosofía en el sentido en que esta ofrecería algunos insumos para la comprensión de sus conceptos teológicos, resulta necesario proponer algunas precisiones al respecto.

En primer lugar, merece la pena acotar la patente centralidad del discurso teológico en la comprensión de algunos conceptos filosóficos en los escritos juveniles³ de Ellacuría (Cf. Martínez, 2022), evidenciado en algunas categorías en las que la intencionalidad última de sus consideraciones sobre la idea de *humanismo, vida, alma o ser* se orientaban hacia la consecución de un proyecto religioso de nueva cristiandad a partir de su formación eclesialística marcadamente escolástica. De ahí que para Ellacuría sea necesario proponer al *hombre eterno* como “síntesis elevada y comprensiva de los

² La clasificación inicial de su producción en Escritos filosóficos, Escritos teológicos, Escritos políticos, Escritos universitarios y Cursos universitarios ha colaborado en alguna medida a esa aproximación marcadamente disciplinar de sus ideas, sin embargo, en su producción madura resulta difícil clasificar desde este paradigma varios de sus escritos. En este sentido, merece la pena resaltar de manera halagüeña el proyecto que se encuentra llevando a cabo el Dr. Juan Antonio Nicolás de publicación de la totalidad de la producción escrita de Ellacuría, en esta ocasión organizada de manera cronológica. Se puede observar el avance de este proyecto en: www.ellacuria.ugr.es

³ En lo que corresponde a la amplia producción académica de Ellacuría, partimos de la idea de que, si bien hay temas e ideas que serán recurrentes durante sus cuarenta años de producción escrita, también es verificable que con el pasar del tiempo irá abandonando otros y modificando sus maneras de abordar y desarrollar estas temáticas. Es por esto por lo que para una adecuada comprensión de su pensamiento resulta necesario partir de una clasificación de sus obras por etapas cronológicas. En este sentido, es factible distinguir tres etapas en sus escritos; este artículo se centrará en los que han sido denominados como “realidad histórica como proyecto de madurez” (1975-1989) (Cf. Brito, 2021), que aquí mencionaremos como escritos de madurez, que está precedido por los escritos juveniles (1948-1962) y los de configuración de su proyecto filosófico (1962-1974).

otros hombres” (Ellacuría, 1952, p. 12), o a la madre de Jesús como “plenitud de todo humanismo” (Ellacuría, 1953, p. 19). No obstante, este modelo de interpretación disciplinar irá adquiriendo cambios significativos con el pasar de los años en sus escritos, en los que las condiciones sociales, políticas, religiosas y económicas le permitieron continuar con una constante preocupación por el tema del ser humano, pero integrando oportunamente los conocimientos de las diferentes disciplinas hacia la búsqueda de una comprensión más compleja.

Consiguientemente, la producción escrita de Ignacio Ellacuría se va configurando ya en su etapa de madurez como un proyecto amplio y complejo que tiene por objetivo llegar a la radicalidad de lo real en el cual el ser humano comprende su propio ser y el de lo que le rodea de tal forma que sea posible una concreción en la forma de vida de la humanidad, pero de manera particular de los desposeídos de la tierra.

Se trata, por tanto, de un proyecto que se radicaliza en la forma de vida de quien lo ejecuta, al punto de que la verificación práctica de lo que académicamente se pueda decir de la realidad pasa necesariamente por las coordenadas de la unidad de la vida de quien realiza su labor académica con su compromiso social como punto de partida y orientado a la superación de la injusticia de quienes son menos favorecidos como punto de llegada. De esta manera, Ellacuría propone una forma de vida intelectual muy particular: la necesidad de llevar a cabo en su vida una “inteligencia compasiva” (Senent de Frutos, 1999, p. 203) que le permitió no solo comprender las necesidades de los pueblos oprimidos, sino integrar estos contenidos en su propuesta y vida académica.

Es por esto que para Ellacuría no existe una disociación entre lo que podría denominarse vida personal, vida académica, compromiso político y acción social, ya que todas ellas confluyen en la necesaria unidad del ser humano y sus acciones. Esta comprensión integradora del “Ellacuría total” (Sobrinó, 2012, p. 31) permite determinar su proyecto de vida; un proyecto situado concretamente en términos geográficos y sociales, y la comprensión de esta situación específica ofrece un panorama más comprensivo y abarcante.

Por otra parte, la complejidad del pensamiento de Ellacuría debe comprenderse más que como una segmentación disciplinar, una estructura internamente coherente con tres ejes articuladores que desde sus primeros es-

critos es posible encontrar de manera directa aunque con algunas variaciones importantes; a saber, la radicalidad de la filosofía, el problema del hombre⁴ y la realidad. Estas temáticas, con el pasar de los años irán teniendo puntos de encuentro cada vez más cercanos, al punto de que en su etapa de madurez intelectual estas temáticas se desarrollan con mayor precisión y articulación.

Realidad histórica y praxis: una filosofía concreta

Así, estos ejes se encuentran vertebrados por la categoría de realidad histórica⁵ que comienza a utilizar de manera más precisa desde los inicios de los años 60, desde la cual es posible pensar su propuesta académica en tanto articula y sistematiza las distintas aristas de su pensamiento (Cf. Brito, 2021, p. 27), pero al mismo tiempo se trata de la más compleja debido a los múltiples influjos, perspectivas y aplicaciones que tiene en el entramado de sus escritos, toda vez que se trata de una noción que no fue utilizada desde

⁴ Para el filósofo de San Salvador, y como será costumbre en la producción académica de su época, hombre es un concepto que incluye a los seres humanos de los distintos géneros, toda vez que etimológicamente deviene del latín *homo* y del griego *ἄνθρωπος* (*ánthropos*), ambos como referencia a individuos humanos sin distinción de su género, mientras que del latín *vir* y del griego *ἄνῆρ* (*anêr*) deviene el concepto de seres humanos del género masculino. Y la consideración a respetar este concepto en un momento en que resulta más que necesario un cambio de paradigma tanto en el ámbito de lo conceptual como de las implicaciones que esto tiene en las dinámicas sociales se debe a una cuestión bastante específica, ya que, para Ellacuría las nociones de hombre, individuo, ser humano, sujeto y persona tienen aplicaciones muy particulares y diferentes en sus escritos. Próximamente se publicará un texto que especifica estas consideraciones de manera particular.

⁵ La idea de realidad histórica en Ellacuría ha sido objeto de análisis desde muchas perspectivas. Antonio González ha realizado un análisis de la forma en la que ha articulado esta noción a partir del influjo de Zubiri, así como la superación de una comprensión cosmológica que permite una apertura a la historia para proponer una filosofía liberadora (Cf. González Fernández, 2010); por su parte, Romero realiza una exhaustiva lectura comparativa entre los textos de Zubiri y Ellacuría para identificar las distintas variaciones que esta noción ha tenido en la obra ellacuriana (Cf. Romero Cuevas, 2022); Brito realiza un recuento sincrónico de la evolución que esta categoría ha tenido en los textos de Ellacuría (Cf. Brito, 2021) y Maier identifica la influencia del existencial sobrenatural de Rahner en la realidad histórica de Ellacuría (Cf. Maier, 1996, 1998). Cada una de estas perspectivas tienen aportes significativos, pero a su vez marcadas divergencias en sus interpretaciones.

el inicio de su producción académica y que ha sufrido constantes cambios con el pasar de los años.⁶

Para Ellacuría, la realidad es la formalidad de las cosas en tanto actualización, las cuales tienen un carácter respectivo dada la unidad constitutiva que tienen entre sí. Esta respectividad da cuenta de que todas las cosas dependen de las otras; de ahí que dado que las cosas poseen dinanismos internos que permiten el desarrollo de cada una de estas formas, y de acuerdo a sus condiciones biológicas, la realidad es intrínsecamente dinámica, y por tanto, un proceso constante de realización en el que se van superando formas anteriores que van dando viabilidad dentro de las diversas estructuras a nuevas formas de realidad.

De ahí que la realidad histórica sea la conjunción de todas las distintas formas de realidad, y por tanto, donde “la realidad es más realidad” en tanto engloba la realidad personal, social, material y biológica, y por tanto, la totalidad de la realidad:

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 alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí. (Ellacuría, 2005a, p. 86)

Lo anterior permite comprender que el abordaje de la realidad no es competencia de una única disciplina, dada la amplitud de este ámbito. Es más, cualquier disciplina científica que se atribuya este ámbito, o bien lo estaría llevando a cabo desde el ámbito estrictamente metafísico o dejaría por fuera

⁶ A pesar de que se ha propuesto que la realidad histórica se encuentra desde los inicios de su producción académica en función de evitar calificar la obra del jesuita como inconstante o voluble en sus intenciones académicas, lo más preciso sería pensar que a pesar de que efectivamente esta noción aparece desde sus apuntes de estudiante, la búsqueda de una fundamentación de la realidad le fue llevando desde un pensamiento neotomista de filosofía cristiana -de la mano de autores como Tomás de Aquino y Henry Bergson-, pasando por la filosofía vitalista de Ortega y el existencialismo de Heidegger- a darle un mayor nivel de precisión a las categorías que utilizaba, como la de realidad histórica al encontrarse personalmente con Zubiri y muy poco tiempo después con su obra *Sobre la esencia*, que captó el interés de Ellacuría hasta sus últimos días; afirmación que no iría en detrimento de su labor intelectual.

algunas formas de unidad de la realidad -funcionales o relacionales-, las cuales estarían allende su ámbito de acción. A la filosofía le compete como objeto de estudio la realidad histórica en tanto radicalidad, pero no en tanto exclusividad, ya que ninguna disciplina agota el todo de la realidad. Así:

es la especificidad misma de la filosofía, en su hondura metafísica, la que conduce al hombre a lo más profundo de la realidad, pero manteniéndolo retenida en ella misma, de modo que esta forma de iluminación de las cosas es la que posibilita que, desde la filosofía, también puedan iluminarse la multidimensionalidad de lo real. Es por ello por lo que, entre filosofía, política, ciencia, antropología, entre otras formas de saber, no hay punto de contradicción sino distintas formas de preguntarse y penetrar en estas dimensiones de lo real en sus aristas de nuda realidad y realidad histórica. (Brito, 2021, p. 49-50)

En este sentido, Ellacuría propone un principio de complementación y avance entre los distintos tipos de explicación racional de la realidad; a saber, el sentido común o saber popular, el ejercicio crítico de la razón en tanto práctica filosófica, y la explicación de las ciencias naturales; y la integración de estos conocimientos permite una ruptura con las ideologías, las cuales, si bien operan en todos los tipos de explicación de la realidad, no solamente resultan más eficaces en aquellas aproximaciones parcializadas en tanto hacen aparente la verdad y la deforman, sino que por sí mismas pretenden sesgarla y separarla, al punto de que resulte inaccesible en toda su potencialidad para los seres humanos.

Así, para que responda efectivamente a la verdad de la realidad y evite cualquier carácter ideologizante al que pueda verse sometida debe tener como presupuesto un replanteamiento de la relación entre pensar y ser, efectuando una crítica a la modernidad ilustrada sin renunciar a sus valores (Cf. Nicolás, 2010), específicamente deconstruyendo la idea de que los alcances de la filosofía se circunscriben en el nivel estrictamente teórico, y que por sí misma no tiene posibilidades directas de operar transformaciones en la realidad. Es por esto que resulta necesario posicionar el discurso filosófico en un ámbito en el que se puedan integrar distintos dinamismos que entre la teoría y la práctica se orienten al desvelamiento constante de lo

verdaderamente real, ya que a la filosofía le corresponde “hacer la verdad” (Ellacuría, 2005a, p. 89). De ahí que resulta un imperativo que deje de ser simple erudición o conocimiento teórico de la realidad, y asuma una tarea orientada hacia la transformación de las estructuras que encubren y diluyen el sistema de posibilidades desde el que los hombres pueden hacer efectivo el hacerse cargo de la realidad.

Así entendido, este planteamiento consiste en que “para alcanzar la verdad Ellacuría eleva las circunstancias concretas al mismo nivel de las formas universales” (Nicolás, 2016, p. 5), evitando con esto la abstracción universal propia del pensamiento occidental y dando pie a un proceso concreto en el que verifica la intelección del mundo real.

Este ámbito común integrador y dinámico de la realidad histórica en el que confluyen los procesos naturales y sociales, que posee distintos momentos teóricos que no permite escisiones en su consecución y que puede operar la transformación del mundo es a lo que Ellacuría denomina praxis (Cf. Ellacuría, 1985, p. 110, 111, 119), la cual hace posible no solamente el aporte desideologizador de la filosofía en la transformación de la realidad, sino también la incursión de los actos humanos en el ámbito de la metafísica dada su perspectiva integradora.

Así entendida, esta praxis para cumplir su cometido debe estar situada concretamente en lugares específicos, en los que se da la verdad histórica de manera singular y privilegiada, ya que tienden a la liberación del hombre y la humanidad: es el “lugar-que-da-verdad”, desde el que se opta preferencialmente y permite situar esta opción de las categorías, los recursos y el horizonte del quehacer comprometido en función de la liberación integral de la humanidad.

Es en este sentido que el pensamiento de Ellacuría es ocasión para pensar nuevas formas de comprender el análisis de los fenómenos desde un paradigma más integrador, en el cual sea posible una aproximación más amplia de la realidad y que permita un diálogo de saberes que integra su pensamiento desde los ejes que le articulan y le impelen a llevar a cabo su labor como académico a partir de un esfuerzo por evitar el solipsismo disciplinario, esta pretensión absolutizadora propia del pensamiento occidental; principalmente el filosófico. Ellacuría dedica ingentes esfuerzos por pensar la realidad filosóficamente hablando, pero entiende con claridad que para

acercarse a la realidad en su conjunto, principalmente a la realidad histórica, es necesario el aporte de distintas disciplinas a este. Más aún,

en el fondo de la teología y la filosofía de Ignacio Ellacuría hay un intento de enfrentar los problemas sociohistóricos implicados en estas luchas metodológicas porque, a su vez, éstas inciden en la marcha social. [...] Ellacuría no sólo aplicó la sospecha epistemológica al problema de la secularización en la modernidad, sino que constató, desde el reverso de la historia de Occidente, el lado oscuro, irracional e injusto del proyecto civilizatorio de la modernidad, pero no por ser “antimoderno” o “antiilustrado”, sino por reconocer sus efectos negativos y reales. (Senent de Frutos, 2019, p. 117)

Así, su propuesta académica puede ser entendida en términos epistemológicos y metodológicos como una apuesta por el compromiso social de la labor intelectual hacia la búsqueda de un objetivo último y radical que oriente su quehacer desde una comprensión más holística del ser humano y la realidad histórica, que exige para su cumplimiento efectivo una praxis concreta en función de hombres y mujeres concretos.

UN MODELO TEOLÓGICO TENDIENTE A LA TRANSDISCIPLINARIEDAD

A partir del panorama esbozado en el apartado anterior acerca de la interpretación que realiza Ellacuría en lo concerniente a la disciplinariedad y la necesaria integración de los saberes, en función de proponer como punto obligatorio de reflexión la realidad y de manera específica la realidad histórica hacia la consecución de una praxis, resulta sugerente proponer las formas específicas en las que el vasco-salvadorense lleva a cabo una aplicación concreta de esta propuesta.

En este sentido, la apuesta ellacuriana parte de una implementación de los métodos y conocimientos de las disciplinas para orientar la búsqueda hacia un espacio de convergencia en el que sea viable acceder al conocimiento verdadero de la realidad. Y en este sentido ha tenido un singular interés por propiciar una apertura en el ejercicio de la labor teológica que le faculte para integrarse en procesos más complejos de abordaje de la realidad.

La teología de la liberación como una nueva forma de hacer teología

El esfuerzo llevado a cabo por Ellacuría para integrar diversas disciplinas a su análisis teológico ha quedado plasmado en sus apuntes, en los que se puede notar una progresiva integración de disciplinas en los que sobre datos específicos de economía, la profundización de obras paleontológicas de su época, el análisis de textos que relacionan la filosofía con la ciencia, los datos sociológicos de su momento histórico, el análisis político de su contexto, así como las consideraciones biológicas y psicológicas que permiten comprender la acción humana se integran con el propósito específico de dar cuenta precisa de la realidad en su sentido más complejo y concreto.

En su contraparte, la teología católica ha propuesto tradicionalmente a la filosofía, y específicamente a la filosofía tomista como vehículo (*ancilla*) que transporta su configuración teórica, lo que supone una instrumentalización y supeditación disciplinar de la filosofía. En algún sentido, la integración de otras disciplinas para las estructuras teológicas más clásicas es una injerencia en la teología que de alguna manera acabaría reduciendo su ámbito de acción.

Pero para la reflexión madura del vasco-salvadoreño la teología tiene una orientación diferente: es un saber constituido como tal y específico que pretende, a partir de sus fuentes propias escudriñar la actualidad del mensaje cristiano para los seres humanos de un contexto particular. Así, la Teología de la liberación debe ser entendida como teología desde la radicalidad de lo que esto significa disciplinarmente, en tanto no es una dilución discursiva ni una sectorización de la totalidad de la teología: es por tanto una Teología en sentido estricto y una teología total (Cf. Ellacuría, 2005b, p. 304) que se sirve de diferentes mediaciones, las cuales enriquecen sus métodos, sus propuestas y su quehacer. Se trata, entonces, de una apuesta por conservar la reflexión en el ámbito de la teología, pero con una marcada participación de otros saberes que coadyuvan en sus propósitos, sin que esto distorsione el objeto propio de su reflexión ni instrumentalice los saberes.

Así, seguir considerando a la teología como “un saber absoluto y supremo, que está por encima de los avatares históricos de otros saberes y otras praxis” (Ellacuría, 2000e, p. 164), o creer que “goza de un estatuto especial que la hace inmune a todo condicionamiento desfigurador” (Ellacuría,

2000e, p. 165) resulta ser una ingenuidad al servicio de intereses ideológicos particulares. Lo *total* de la teología no radica en la absolutización o superioridad de su saber, sino en la integración de las distintas aproximaciones disciplinares que puedan darse de los fenómenos para lograr el cometido propio de la teología.

Es por esto que considera a la Teología de la liberación como “una forma radicalmente nueva de hacer teología” (Ellacuría, 2000d, p. 404). Y parte de esta novedad radica en el hecho de haber introducido una noción de liberación que permite comprender al cristianismo desde una perspectiva novedosa: como una praxis de liberación, lo que constituye una interpretación global porque integra una nueva perspectiva de comprensión del mundo, en tanto la liberación está cargada de un fuerte componente histórico social; una ruptura con los juicios espiritualizados del cristianismo así como de las explicaciones dualistas de la historia, que le permite situarse en un desde, y obliga a comprender la miseria y la explotación no solo como categorías teológicas, sino también sociológicas, históricas, políticas y económicas. De ahí que considere que hay una primacía de la praxis eclesial, la cual incluye como momento ideológico a la teología, toda vez que no sería posible comprender una sin la otra.

Pero es una comprensión integradora de otros saberes también porque entiende que el análisis de hechos como la opresión histórica requiere ser caracterizado a partir de datos que la misma teología no puede ofrecer, “aunque es uno de los hechos fundamentales de los que debe partir la reflexión teológica” (Ellacuría, 2000c, p. 154).

Ruptura con la teología clásica

Esta novedosa forma de llevar a cabo el ejercicio de la teología propició sugerentes discusiones con las estructuras magisteriales y jerárquicas de la Iglesia Católica, así como de acusaciones y descalificaciones que se granjeó con figuras como el entonces cardenal Ratzinger y la Conferencia Episcopal de El Salvador. En este mismo sentido deben comprenderse las críticas de las instrucciones publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe refe-

rentes a la Teología de la liberación⁷, que, a pesar de estar dedicadas a señalar desviaciones en las formulaciones teológicas como incursiones peligrosas en opciones metodológicas novedosas, no dejaban de señalar también los aportes significativos de esta corriente a la teología actual. En este sentido, Ellacuría resalta que:

al propio Ratzinger le parece difícil negar que el conjunto de la teología de la liberación contiene una lógica casi irresistible y que con ella se ha logrado una visión de síntesis de lo cristiano que parece responder plenamente, tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo. (Ellacuría, 2000d, p. 403)

Este reconocimiento por la novedad de sus planteamientos estaba marcada también por una confrontación en relación con los peligros que implicaba esta opción teológica, que parece moverse en términos generales en una dialéctica entre incompatibilidad e integralidad: mientras el Vaticano menciona deficiencias y errores incompatibles con la fe cristiana al integrar presupuestos de otras disciplinas en la reflexión teológica, entre otros asuntos, Ellacuría sostiene que la integración de estos presupuestos, en lugar de desviar, enriquecen, aportan algo novedoso e integran novedosas perspectivas en función de una praxis concreta. Así:

cuando digo que para pasar del planteamiento teológico no al juicio moral sino a la praxis se necesita una mediación ética, lo que digo es que aun siendo los principios claros y clara la inspiración y la di-

⁷ Como relata Sobrino en carta dirigida a su Superior General, Ratzinger dedica algunas de sus apreciaciones a la teología de Ellacuría en *Il Regno*. Documenti 21 (1984) pp. 220-223. Desafortunadamente no ha podido ser encontrado el texto de manera digital. Además de esta publicación, su libro *Teología Política* fue objeto de una revisión teológica que dio como resultado una nota que se hizo pública por diversos medios de comunicación en donde tanto el autor del documento como quienes solicitaron la revisión se desconocen, en tanto redactaron desde el anonimato. Y también se encuentran en este ámbito las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe dedicadas a la teología de la liberación, que si bien es cierto evitan toda referencia a autores específicos de esta corriente teológica, Ellacuría se siente incluido y dedica ingentes esfuerzos para analizar y extraer sus ideas principales (Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984, 1986; Ellacuría, 2000d, 2000a, 2000g, 2000f, 2009).

rección cristiana, no se pueden trasladar sin más a la praxis concreta sin la mediación de unos esquemas y unos métodos, que ya no son propios de la teología [...]. Interpretar esto desde esquemas preconcebidos no hace sino mostrar una vez más las deficiencias de método que tiene el crítico romano. (Ellacuría, 2009, p. 217)

Es así como desde la propuesta del vasco-salvadoreño una praxis verdaderamente cristiana requiere de una comprensión más abarcante y amplia de la realidad histórica a la que va dirigida, en el entendido de que si la construcción del Reino de Dios irrumpe en la historia y tiene por sí mismo categorías históricas, el análisis teológico requiere de diversas mediaciones (Cf. Ellacuría, 2000b, p. 447) que le permitan comprender su razón de ser en el análisis de las problemáticas que le atañen.

Y si, tal como lo había planteado el Vaticano II (1962-1965), y con más fuerza aún las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979), era necesario en la Iglesia Católica una revitalización de sus estructuras para comprender las aceleradas transformaciones de la sociedad del momento, esta novedosa teología ofrecía las suficientes condiciones teóricas y metodológicas que le permitieran integrar el mundo de la fe y el mundo de la vida en una teología coherente con sus principios y abierta a los principales destinatarios del mensaje cristiano. Por lo tanto,

la teología de la liberación, en tanto que teología, se ha convertido así en uno de los instrumentos teóricos eclesiales más fuertes para cumplir con la misión ineludible de la liberación integral de todos los hombres, pero especialmente de las mayorías oprimidas de todo el mundo. [...] Mientras otro tipo de teología trataba de hacer creíble la fe a los sabios y poderosos de este mundo, porque a los pobres con frecuencia se la imponían de una manera institucional o social; la teología de la liberación trata de hacer creíble y operante la fe a las mayorías populares, y en ese signo escandaloso, la hace también creíble para las minorías, sean estas académicas, económicas, culturales o políticas. (Ellacuría, 2000d, p. 410)

De esta manera, se instaura un planteamiento teológico que desplaza la centralidad de su quehacer de la autorreferencialidad y enclaustramiento hacia

una apertura de la diversidad y amplitud, que a su vez le permite comprender sus falencias y limitaciones, así como su aporte específico; esto mediante una dinámica metodológica que oscila de la realidad a la revelación y de la revelación a la realidad (Cf. Ellacuría, 1984, p. 76), propiciando con esto una retroalimentación histórica que posibilita una constante actualidad del mensaje cristiano.

Lo anterior no puede interpretarse como debilitamiento o supeditación de la labor teológica o académica propia de la teología, ni mucho menos una disgregación del *topos* que le da su razón de ser, sino como una incesante búsqueda de mecanismos que enriquezcan y radicalicen su labor, propiciando la fidelidad al mensaje cristiano y a la praxis de Jesús que optó política e históricamente por una comprensión más abierta de la fe en Dios. Es por esto por lo que, para Ellacuría,

el hacer teológico tiene leyes propias y métodos propios que no se improvisan y que pueden parecer a veces incluso intelectualistas, pero que son insustituibles, no para aparentar virtudes académicas que comparar con las de los cultivadores de otras disciplinas científicas, sino para profundizar la fe y ponerlas en relación con las exigencias de la vida personal y del proceso histórico. Los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por eso dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia. No obstante, aun reconocida una cierta autonomía de la teología como labor intelectual, no hay que hacerse ilusiones sobre el ámbito y el ejercicio de esa autonomía, pues el teólogo y su hacer dependen enormemente del horizonte en que se mueven y de la praxis a la que se orientan. (Ellacuría, 2000h, p. 151)

De esta manera, la novedosa propuesta teológica de liberación que propone, lejos de reducir o diluir el ámbito de la teología y los presupuestos que le competen, hace posible una aproximación más lúcida, en tanto la praxis hace posible una elucidación más específica a los lugares propios de su quehacer.

CONCLUSIONES

El recorrido presentado en este texto permite comprender el sustrato transdisciplinario de las categorías fundamentales del pensamiento ellacuriano;

a saber, la realidad histórica y la praxis; esto en tanto propone desde estas categorías una metafísica abierta a la realidad concreta que incluye distintos modos dinámicos de saber, los cuales permiten una superación de la ideologización, y por tanto tienden a la consecución de la verdad. En esta dinámica, la integración de la mayor cantidad de perspectivas disciplinares le otorga una mayor relevancia como grado de verdad a la realidad histórica.

Así entendida, coloca la praxis humana en el ámbito de la metafísica, pero entendida no como abstracción, sino como radicalidad, en tanto se trata de una tarea y un imperativo, pero también como un método eficaz para lograr la liberación de los seres humanos.

Además, resuelve el conflicto de la jerarquización disciplinar ya que toma como punto de partida los insumos propios de cada disciplina, respetando sus particularidades y potenciando sus aportes para la comprensión de fenómenos tan complejos como el de la pobreza y la liberación de los pueblos. Con esto queda evidente que desde su perspectiva ninguna disciplina es superior a otra, pero al mismo tiempo, ninguna puede llevar a cabo su tarea de manera autosuficiente.

En el caso de la filosofía, Ellacuría reconoce sus límites, así como sus desviaciones ideologizadas, pero principalmente su insuficiencia para la transformación social; de esta manera por encima de las pretensiones absolutizadoras de esta disciplina, considera que debe pensarse más bien en función de la radicalidad de su quehacer. Y en el caso de la teología, deja claro que su función no está en la vigilancia cautelosa y escrupulosa de su objeto de estudio sino en la necesidad de hacer efectiva una praxis de liberación que opere una transformación de la realidad.

Así, al integrar datos de otras disciplinas a partir de un equilibrio metodológico y epistemológico del quehacer de cada una de ellas abre paso para enriquecer los conceptos, profundizar la discusión sobre estos temas en el ámbito de la teología y provee a esta disciplina de una actualización que le permite comprender la revelación cristiana desde una perspectiva integradora y actual que hace posible un diálogo con implicaciones directas en la transformación de la sociedad.

Por tanto, es posible identificar el pensamiento de Ignacio Ellacuría como una propuesta transdisciplinaria que arroja suficientes argumentos para establecer que sus modos de aproximarse al quehacer académico pro-

pician una ruptura con la decadencia disciplinar propia de la racionalidad hegemónica de nuestra época mediante la búsqueda de una integración disciplinar en su discurso, que más allá de llevar al límite y al cálculo de utilidad su propuesta, ha propiciado una ecología de saberes rizomática con mecanismos teóricos y metodológicos que apunten a la creación de puentes desde los que los saberes puedan aportar a nuevas formas de vida.

Por último, la vida (y asesinato) de Ellacuría resulta ser reflejo del compromiso con la vida académica en tanto vida comprometida y fiel a un proyecto de realidad histórica pensado desde la praxis para la transformación utópica de las estructuras sociales, eclesiales, políticas y económicas corroídas por la instrumentalización disciplinar de la modernidad ilustrada.

FUENTES CONSULTADAS

- ALVARADO, R. (1999). Perfil de un teólogo. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*. Vol. 96. pp. 125-142. Santander: Sal Terrae.
- ARTETA, X., MOLINA, A., OLIVEROS, P. y VÁSQUEZ, L. (2021). Colonia-
lidad de la naturaleza: Aspectos decoloniales para el debate sobre el
Desarrollo Sostenible. En *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*. Núm. 14. pp. 288-300.
- BRITO, M. (2021). Génesis y evolución de la categoría realidad histórica
en Ignacio Ellacuría. En H. Samour y J. Tamayo (Eds.). *Ignacio
Ellacuría 30 años después. Actas del coloquio internacional conmemorativo*. pp. 27-58. Valencia: Tirant Humanidades.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1984). *Instrucción
Libertatis Nuntius sobre algunos aspectos de la Teología de la Li-
beración*. Disponible en: [https://www.vatican.va/roman_curia/
congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_
theology-liberation_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html)
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. (1986). *Instrucción LI-
bertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*. Disponible
en: [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/
documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_
sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html)

- ELLACURÍA, I. (2009). Respuesta crítica a “Nota sobre la publicación Teología Política del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, SJ.” (1974). En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 26. Núm. 77. pp. 203-221. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v26i77.4944>
- ELLACURÍA, I. (2005a). El objeto de la filosofía (1981). En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. Vol. 25. pp. 63-92. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2005b). La teología de la liberación frente al cambio socio-histórico de América Latina (1987). En R. Cardenal (Ed.). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. pp. 303-330. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000a). Acoso sin derribo a la teología de la liberación (1984). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 395-396. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000b). El auténtico lugar social de la Iglesia (1982). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 439-452. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000c). El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica (1978). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 137-170. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000d). Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» (1984). En *Escritos Teológicos. Tomo I*. pp. 397-448. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000e). La teología como momento ideológico de la praxis eclesial (1978). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 163-186. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000f). La teología de la liberación más necesaria que nunca (1986). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 453-456. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000g). La teología de la liberación rehabilitada (1986). En *Escritos teológicos. Tomo II*. pp. 449-452. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000h). Los pobres, «lugar teológico» en América Latina (1981). En *Escritos teológicos. Tomo I*. pp. 139-162. San Salvador: UCA Editores.

- ELLACURÍA, I. (1985). Función liberadora de la filosofía. En *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos. Tomo I*. pp. 93-122. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Valencia: Sal Terrae.
- ELLACURÍA, I. (1953). *Diario de reflexiones espirituales I (1953)*. [Documento inédito manuscrito].
- ELLACURÍA, I. (1952). *Formación en el juniorado (1952)*. [Documento inédito manuscrito].
- GIBBONS, M., LIMOGES, C., NOWOTNY, H., SCHWARTZMAN, S., SCOTT, P. y TROW, M. (1994). *The New Production of Knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. SAGE Publications.
- GONZÁLEZ, A. (2010). Ignacio Ellacuría y la realidad histórica. En J. Senent de Frutos y J. Mora (Eds.). *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. pp. 27-35. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- GORDON, L. (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Abya-Yala.
- GORDON, L. (2011). Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros. En *Traspasando fronteras*. Núm. 1. pp. 7-11.
- HINKELAMMERT, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Editorial Caminos. Disponible en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=51284258&lang=es&site=ehost-live>
- HINKELAMMERT, F. (2004). Los derechos humanos en la globalización: La utilidad de la limitación del cálculo de utilidad. En J. Duque (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. pp. 75-88. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MAIER, M. (1998). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II). En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 44. pp. 163-187.

- MAIER, M. (1996). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 39. pp. 233-255.
- MARTIALAY, R. (2009). *Ignacio Ellacuría. Bajar de la cruz al pueblo*. Bilbao: Mensajero.
- MARTÍNEZ, L. (2022). La trascendencia como condición de hominización en la antropología filosófica de Ignacio Ellacuría. En *Estudios*. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/50279/50239>
- NICOLÁS, J. (2016). Zubiri urbanizado: La filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. En *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 192-780(a332). pp. 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/arb-2016-780n4008>
- NICOLÁS, J. (2010). La historia como baremo crítico: I. Ellacuría. En J. Senent de Frutos y J. Mora (Eds.). *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*. pp. 61-79. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- ROMERO, J. (2022). Los avatares de la realidad histórica. Sobre la filosofía de Ignacio Ellacuría. En *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. Vol. LXI. Núm. 159. pp. 99-113.
- SANDOVAL-FORERO, E. (2021). *Sentipensar intercultural y metodología para la sustentabilidad de desarrollos otros*. Ciudad e México: Universidad Autónoma Indígena de México.
- SESENT DE FRUTOS, J. (2019). Ellacuría transdisciplinario: Hacia la justicia desde la filosofía, la teología y la espiritualidad. En O. Castro, L. Izazaga, H. Varela (Eds.). *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. pp. 101-121. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- SESENT DE FRUTOS, J. (1999). Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos. En *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*. pp. 203-212. Santander: Sal Terrae.
- SOBRINO, J. (2012). El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar. En R. Cardenal, H. Samour, E. Dussel, J. Sobrino, G. Martínez, A. Rosillo, y J. Tamayo, *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. pp. 31-66. Valencia: ADG-N Libros.

TRANSDISCIPLINARIEDAD, LATINOAMERICANISMO Y COLONIALIDAD.
COLOQUIO CON EL PROFESOR SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ. (2010). *Revista Historia Y MEMORIA*. Núm. 1. pp. 181-192. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325127477009>

Fecha de recepción: 26 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 7 de marzo de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1093>

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE IGNACIO ELLACURÍA A DEBATE CON JOSEPH RATZINGER Y MICHAEL NOVAK

David Antonio Villanueva Pérez*

RESUMEN. El presente artículo lleva a cabo el análisis y comprensión de la teología de la liberación de Ignacio Ellacuría partir de dos momentos: su respuesta a la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”* de Joseph Ratzinger, así como la crítica y lectura de la misma que hace el teólogo del capitalismo Michael Novak —figura influyente en los *liberales libertarios* como Javier Milei—, y la lectura del Jesús histórico como de la liberación en el Antiguo Testamento. Esto con el objetivo de destacar la praxis del cristianismo en el autor, así como su relevancia para nuestra actualidad.

PALABRAS CLAVE. Teología de la liberación; logos histórico; teología de la creatividad; Ignacio Ellacuría; Michael Novak.

IGNACIO ELLACURÍA’S THEOLOGY OF LIBERATION UNDER DEBATE WITH JOSEPH RATZINGER AND MICHAEL NOVAK

ABSTRACT. This article carries out the analysis and understanding of Ignacio Ellacuría’s liberation theology starting from two moments: his response to Joseph Ratzinger’s *Instruction on some aspects of “liberation theology”*, as well as the critique and reading of the same by the theologian of capitalism Michael Novak —an influential figure in the *libertarian liberals* such as Javier Milei— and the

* Maestrante en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Correo electrónico: villanuevada95@gmail.com

reading of the historical Jesus as of liberation in the Old Testament. This with the aim of highlighting the praxis of Christianity in the author, as well as its relevance for our present time.

KEY WORDS. Liberation theology; historical logos; theology of creativity; Ignacio Ellacuría; Michael Novak.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo desarrolla, a partir de un diálogo con Michael Novak —teólogo capitalista— y Joseph Ratzinger —exprefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y expapa conocido como Benedicto XVI—, la visión teológica del filósofo y teólogo español-salvadoreño, Ignacio Ellacuría. Así, el mismo se divide en tres partes: la primera es una aproximación a la problemática entre Ratzinger y los teólogos de la liberación, enfocándonos en la respuesta de Ellacuría y la lectura y apropiación que hizo Novak, tanto de aquel documento como de otros que conforman la Doctrina Social de la Iglesia. La segunda parte desarrolla la necesidad de una teología de la liberación a partir de su ubicación en el Antiguo Testamento y las enseñanzas y praxis del Jesús histórico. Por último, a partir de todo lo anterior, se contraponen la visión ético-política de Ellacuría con la de Novak, que pese a compartir la visión de la pobreza como un mal, se distinguen por la praxis y la ética cristiana.

Consideramos que la obra teológica de Ellacuría, misma que se circunscribe dentro de un horizonte histórico sumamente complejo, proporciona herramientas para el quehacer crítico de la filosofía política latinoamericana. Quehacer que se anuncia en el famoso texto de *Función liberadora de la filosofía* (Ellacuría, 1991), en el que al definir a esta como una búsqueda de los fundamentos del momento histórico en el que vive el filósofo, llevará a cabo una crítica a la ideologización, es decir, a la ideología que ha devenido herramienta o medio de justificación de situaciones de dominio. Por lo que la pregunta que estructura el presente ensayo no es otra que la de: ¿en qué consiste la crítica y propuesta de Ellacuría frente al cristianismo ideologizado? De las cuales se desprende: ¿en qué consistió la crítica de Ratzinger y

la respuesta de Ellacuría?, ¿cuál es el horizonte histórico ético-político del cristianismo, para nuestro autor?, ¿cómo se contraponen su visión ética y teológica frente a la teología capitalista de Novak?

RATZINGER, NOVAK Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: UN DIÁLOGO DESDE ELLACURÍA

En un contexto donde se consolidará la segunda revolución industrial, que se basaba en el uso de acero, petróleo y electricidad, entre otros; así como un aumento demográfico que conllevaba al crecimiento considerable de las ciudades, intensificándose así fenómenos como la marginación y la delincuencia; la tensión entre movimientos sociales como los del sindicalismo, el socialismo, el anarquismo, entre otros, que reclamaban mejores condiciones de vida y de trabajo, como derechos políticos y civiles; el entonces Papa Pío X promulgó el *Motu Proprio de la Fin dalla Prima* (18 de diciembre de 1903), la cual se considera como uno de los principales documentos de la Doctrina Social de la Iglesia —antecedida por la famosa *Rerum Novarum* de León XIII, de quién ha de tomar inspiración—. En aquella afirmó lo siguiente: “La sociedad humana, como Dios la ha establecido, está compuesta de elementos desiguales, como desiguales son los miembros del cuerpo humano: hacerlos todos iguales es imposible, y de ello vendría la destrucción de la misma sociedad” (Pío X, 1903).

De lo anterior podemos dar cuenta de esto:

1. La tensión entre la doctrina eclesial respecto a los movimientos sociales. Si bien es cierto que los documentos de Pío X y los escritos de León XIII, condenan la excesiva desigualdad social, los mismos conciben de fondo al capitalismo como el sistema económico y social predilecto, y al que únicamente habría que perfeccionar.
2. De ahí la tensión existente con el socialismo o con cualquier movimiento sindicalista, pues los mismos ponen en peligro a la sociedad. Tal como lo señala la *Quod Apostoloci Muneris* de León XIII:

Nosotros hablamos de la secta de aquellos que, con nombres diferentes y casi bárbaros, se llaman socialistas, comunistas y nihilistas, y que, dispersos por todo el mundo y unidos entre sí por vínculos

de iniquidad, ya no buscan la impunidad en las tinieblas de reuniones secretas, sino que, abiertamente y con seguridad, salidos a la luz del día, se esfuerzan por llevar a cabo el plan, concebido desde hace mucho tiempo, de sacudir los cimientos mismos de la sociedad civil. Estos son los que, según las Escrituras divinas, “contaminan la carne, desprecian la autoridad, blasfeman la majestad” (Judas 8), y no respetan ni dejan intacto nada de lo que fue sabiamente establecido por las leyes humanas y divinas para la seguridad y el decoro de la vida. (1878)

Sin embargo, ambos escritos olvidan algo fundamental: ¿por qué los obreros se sienten atraídos por tales ideas? Más allá de la crítica del socialismo a la religión cristiana y viceversa, el problema de fondo es siempre la desigualdad existente y, por lo mismo, ¿qué tan correcto es considerar a la misma como algo innata a la naturaleza humana al ser de procedencia divina?

Ya el teólogo Maximiliano Salinas (1987), estudioso del fenómeno religioso chileno de la primera mitad del siglo XX, nos advierte como estos textos, de la *Rerum Novarum* a los de Pío X, entre otros más, son apropiados por las clases altas como un medio para menospreciar a las luchas sociales e invalidar sus demandas. Pues su Cristo no es un Cristo basado en el amor del prójimo y el acogimiento incondicional —lo que Derrida denomina hospitalidad (Derrida, 2021)—, sino que se trataría de un Cristo basado en el poder civilizatorio “que se sustenta en la defensa del derecho de propiedad” (Salinas, 1987, p. 171).

Es un Cristo de los poderosos, un Cristo capaz de justificar desigualdades económicas, de plegarse a la autoridad —aunque esta resulte injusta—, de defender la riqueza. Es un Cristo del capitalismo que se materializa en las imágenes que acerca de él se tienen: un hombre blanco, occidental, de facciones delicadas y *dueño del mundo* (Salinas, 1987, p. 181). Por consecuente, es comprensibles que los escritos de los papas citados, hoy en día se hayan vuelto una vía de justificación para los movimientos neoconservadores, tales como el de los *liberales libertarios* de la talla de Javier Milei, cuyo maestro Alberto Benegas Lynch (h) ha de recurrir a estos constantemente para darle un soporte divino y espiritual a su proyecto político (Benegas, 1981). ¿Por qué resulta importante todo lo presentado hasta ahora? Porque el sentido del mensaje cristiano, como todo fundamento de la sociedad, se presenta como un terreno de disputa por el establecimiento de su “correcta” interpretación.

Por lo que no es de extrañar que la teología de la liberación se presente primero como un intento de rehacer el papel de la Iglesia y el mensaje cristiano, a partir del contexto histórico en el cual se desenvuelven los sacerdotes latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XX. Esto último en claro seguimiento de lo que es la *Gaudium et spes* (1965) y los documentos de Medellín, en los cuales se pone énfasis en la necesidad de interpretar los textos bíblicos en función del contexto histórico de los creyentes, y esto como una respuesta a las necesidades espirituales que les aquejan.

Por consecuencia, la teología de la liberación llevará a cabo esta interpretación de la Biblia como respuesta a los sucesos en los cuales se circunscribían: desigualdad económica, dependencia, un creciente clima de autoritarismo —como lo son las dictaduras—, la persecución política, entre otros males. Empero, esto último traería ciertas consecuencias. Particularmente cuando Ratzinger, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicó su *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”* (1984), que se constituye en torno a tres puntos críticos de esta.

1. El peligro sobre el uso del análisis marxista. Es importante mencionar que la teología de la liberación hace uso del mismo, particularmente de la teoría de la dependencia, para analizar y entender su realidad. Dice Ratzinger al respecto:

La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista. (Ratzinger, 1984)

2. Al hacer uso del marxismo, aceptan de manera acrítica varios de sus supuestos. Muchos de los cuales contradicen la fe cristiana, principalmente la lucha de clases. La cual llama necesariamente a la violencia: “Quienes utilizan semejantes fórmulas, pretendiendo sólo mantener algunos elementos del análisis marxista, por otra parte rechazado en

su totalidad, suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de sus lectores”, pues recordemos que “el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista” (Ratzinger, 1984).

3. Al aceptar implícitamente la lucha de clases como motor de la historia, y la cual es el núcleo del marxismo, llevan la misma al plano teológico. Por lo que “divide la Iglesia y [...] en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales”, a partir de lo cual “afirmará [la teología de la liberación] que Dios se hace historia” y por lo “cual no hay que distinguir ya entre la salvación de la historia e historia profana”. Así que “se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases” (Ratzinger, 1984).

En síntesis, al confundir el Reino de Dios con lo histórico, y mediar la comprensión del mismo a través de la lucha de clases, algunos teólogos de la liberación sugerirían que aquel puede ser alcanzable a través de la violencia. Formulación que quedaría expuesta en la expresión de la *Iglesia del Pueblo*, la cual es “la Iglesia del pueblo oprimido que hay que “concientizar” en vista de la lucha liberadora organizada” (Ratzinger, 1984). Sugerimos mantener presente esto a lo largo del trabajo, pues se le seguirá refiriendo a lo largo de las siguientes páginas.

Como muchos de los teólogos de la liberación, Ellacuría desarrollará una extensa respuesta sobre la instrucción del 84. Es así como en su artículo “Estudio-teológico pastoral de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*”, escribirá lo siguiente: “La teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación global de lo cristiano al explicar el cristianismo como una praxis de liberación y constituirse ella misma en una introducción a esta praxis” (Ellacuría, 2000a, p. 403). Por lo que pretende circunscribirse dentro de la Doctrina Social de la Iglesia —fundada, según consenso interno, por la *Rerum Novarum* pasando por la *Populorum Progressio* hasta nuestros días— en la cual se condena la excesiva desigualdad económica, la pérdida creciente de la fe del hombre moderno y una gran insatisfacción causada por diversas opresiones.

No obstante, como se ha visto, la misma al ser acusada de ser marxista es acusada a su vez de ser una teología herética que abandona el mensaje cristiano y se deja tentar por el socialismo. Y aunque esta pudiese no ser la intención de Ratzinger, su llamada de atención —como en su momento los textos de León XIII y Pío X—, fueron apropiados por grupos conservadores. Tal como puede verse en *Will it liberate? Questions about Liberation Theology* de Michael Novak, en la que al reflexionar sobre el escrito de Ratzinger, hará las siguientes afirmaciones: “La confianza mostrada por los teólogos de la liberación en la propiedad estatal muestra cuán cerca están de las concepciones tradicionalistas latinoamericanas de control autoritario” (1986, p. 28). Por lo que, en lugar de buscar la liberación de los pobres —la cual se haría sólo a través del libre mercado—, descansan sus presupuestos sobre una teoría que justifica aquellos regímenes autoritarios que dicen criticar —sin importar que estos gobiernos autoritarios sean de tipo capitalista—. Pues “una condición crucial para una liberación genuina es que ningún grupo de hombres, dotado de una panoplia de todos los poderes coercitivos del Estado, obtenga todo el poder sobre la política, la economía, la moral y la cultura” (1986, p. 31).

En su libro, *The spirit of democratic capitalism* —obra de gran relevancia para los *liberales libertarios*—, Novak continuará con su crítica a la teología de la liberación, y al hablar de Gustavo Gutiérrez afirmará lo siguiente: “Gutiérrez cree que la liberación decisiva para América Latina será el socialismo: la liberación de la propiedad privada” (1991, p. 303). Pues como se ha señalado con la *Motu Proprio*, y que Novak tiene presente, la propiedad privada es inherente a la condición humana así como la riqueza, por lo que el capitalismo es la única garante para la consagración y mantenimiento de la misma, tal como lo hace ver el teólogo estadounidense más adelante: “Hoy en día existe mucha más riqueza que hace doscientos años. Absolutamente, la riqueza de prácticamente todas las naciones y regiones es mayor que antes” (1991, p. 304).

¿Por qué la teología de la liberación resulta incómoda para ciertos jercas de la Iglesia Católica, más no los teólogos del capitalismo?, ¿por qué la praxis cristiana se ve escindida del mundo terrenal y pareciera concebirse la necesidad de mantener una cierta actitud pasiva frente a las diversas violencias existentes? Para responder a este tipo de preguntas es que la teología de

la liberación no sólo recurre a la teoría de la dependencia, que se deriva del marxismo, sino que también lleva a cabo un análisis de los fundamentos del judeocristianismo y, al hacer eso, da cuenta de que este se ha ideologizado. El propio Ellacuría ha de señalar uno de los problemas que causó esto en *Historia de la salvación*:

El peso de la filosofía helénica, platónica y aristotélica fue durante siglos el marco teórico elegido para interpretar toda la realidad, también la realidad de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios. La salvación quedaba así profundamente deshistorizada con graves consecuencias, tanto para la praxis histórica como para la interpretación y eficacia de la fe cristiana. (Ellacuría, 2000a, p. 597)

Es a causa del triunfo del helenismo sobre las demás tradiciones cristianas — de las cuales James Dunn (2006) distingue por lo menos cuatro tradiciones: el judío, el apocalíptico, el temprano y el helenístico—, que se deshistorizó el mensaje del judeocristianismo, pues el encargado de conformar la Iglesia tal como la conocemos —Eusebio de Cesarea, quién en ese entonces era el consejero principal del emperador Constantino— lo hizo desde una mirada helénica, en el que las cosas son concebidas desde la óptica de la eternidad, desde una mirada completamente ahistórica, donde Dios no es un Dios que tenga que ver con la historia, con la praxis, sino un Dios cósmico: “Es un Dios ordenador, no liberador” (Richard, 1994, p. 33). Por tales motivos se considera las desigualdades como necesarias, como de procedencia divina, que se solucionarán por sí solas al no intervenir en ellas, y no como productos históricos que mañana pueden ser superados a partir de determinadas prácticas sociales críticas.

De ahí que en su análisis de la instrucción del 84, Ellacuría refute varios de los argumentos con una gran ejemplaridad. Ante la idea de que Dios no tiene que ver con la historia y que la salvación de la historia poco o nada tiene que ver con la historia profana, nuestro autor pone el énfasis en la necesidad de concebir como única la historia de la salvación con la salvación de la historia, lo que no implicaría bajo ninguna circunstancia la negación de la dimensión de la trascendencia de Dios y la idea del Reino, pero tampoco caería en el error más grave de concebir la salvación como algo ajeno que no tiene nada

que ver con el suceder cotidiano de la humanidad. Pues esto sería desfigurar “la divinidad de Jesús y el carácter estrictamente salvífico de la redención” (Ellacuría, 2000a, p. 416). Tal como se estudiará en el siguiente apartado.

Ante la acusación del uso del marxismo, Ellacuría da cuenta perfectamente de la poca solidez argumentativa del texto de Ratzinger, pues él mencionará que pese a la diversificación de corrientes marxistas, “estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad” (Ratzinger, 1984), y las cuales fueron mencionadas más arriba —particularmente en los puntos dos y tres.

Por un lado, no hay ninguna intención de Ratzinger para discutir sobre cuáles tesis o cuáles no serían adecuadas para la teología o compatibles con su análisis. Se asume, sin más, que este atenta contra la fe cristiana pese a la notable influencia del judeocristianismo en la obra de Marx. Por otro lado, acepta de manera acrítica que todo el pensamiento del filósofo alemán comparte todos los elementos mencionados: se niega la persona humana —aunque se niega el excesivo individualismo liberal—, se niega sus derechos —cuando es por muchos de los movimientos sindicalistas influenciados por este tipo de obras que se logran ciertos derechos que hoy en día existen—, se atenta contra la propiedad privada —aunque la misma refiere sólo a los medios de reproducción—. Por tales motivos Ellacuría afirmará rotundamente lo siguiente:

Decir, además, que la negación de la persona humana, de la libertad y de los derechos humanos pertenece al centro de la “concepción marxista” es insostenible. Tal vez lo sea una determinada concepción individualista de la persona humana, una concepción liberal de la libertad, una concepción burguesa de los derechos; tal vez sean discutibles el sentido y el valor que se dan en el marxismo —en muchas de sus formas— a la persona, a la libertad y al derecho, pero de ahí concluir que se los niega y que esa negación pertenezca a su centro, no es acertado. Recordemos, por qué lo hace también la *Instrucción*, cómo se ha sido de tolerante con la esclavitud dentro de la concepción cristiana, cómo el magisterio romano ha negado en siglos pasados algunos de esos derechos humanos que algunas formas de

socialismo real también niegan hoy; sin embargo, no concluiremos de ahí que la negación de la libertad y de los derechos humanos está en el centro del mensaje cristiano. (Ellacuría, 2000a, p. 421)

Pues esto último resultaría un grave error. ¿Todo cristianismo debe de ser juzgado desde la *Inter Caetera* —documento eclesiástico que oficializa la colonización del continente americano—, la defensa de los esclavos, la religión de los Imperios dada su indiferencia por lo terrenal, tal como lo piensa Lévinas?¹ Evidentemente no, pues el cristianismo ha ido acogiendo diversas luchas y constantemente se ha criticado a sí mismo, mostrando otras vías posibles del ser cristiano como lo fue el franciscanismo del siglo XIII.²

Para finalizar este apartado, pues buena parte de lo que hasta ahora se ha tratado se recuperará y matizará aún más profundamente, la instrucción olvida algo fundamental. ¿Cuál fue el objetivo del diálogo que los teólogos de la liberación establecieron con el marxismo? Increíblemente Novak dio cuenta de ello, pese a su nula filiación con aquella: comprender la dependencia económica y porqué una región como América Latina está conformada por una mayoría que es pobre. Una pobreza económica que no pretende ser reivindicada como la situación ideal, pero sí entendida desde un logos histórico a partir del cual se interpreta los textos bíblicos y que entra en conflicto con el logos helénico de la Iglesia y su Doctrina fundadora.

DEL LOGOS HISTÓRICO: SOBRE EL SENTIDO DE LA LIBERACIÓN Y LA PRAXIS DE JESÚS

Pese a los conflictos internos, pese a las diferencias epistemológicas de Ratzinger con ciertas teologías de la liberación, el gran teólogo alemán reco-

¹ En *L'État de Cesar et L'État de David*, Lévinas escribirá lo siguiente: “En el cristianismo, el reino de Dios y el reino terrenal, separados, coexisten sin tocarse y, en principio, sin cuestionarse. Se comparten al ser humano; no suscitan conflictos. Es posible que debido a esta indiferencia política, el cristianismo haya sido tan a menudo religión de Estado” (1982, p. 209)

² El franciscanismo del siglo XIII se caracterizó por la crítica de la Iglesia a partir de la pérdida de sus valores fundamentales, como la pobreza, la humildad y el servir a otros. Esto derivó en las famosas persecuciones de los “franciscanos espirituales” quienes cuestionaban el poder papal (Burr, 2015).

nocerá la necesidad de una teología de la liberación, tal como lo enuncia la instrucción *Libertatis conscientia* de 1986: “La Iglesia de Cristo hace suyas estas aspiraciones ejerciendo su discernimiento a la luz del Evangelio que es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación” (Ratzinger, 1986). Sin embargo, pese a que de cierta forma en 1984 reconocía las demandas de la misma, Ellacuría se cuestiona porqué sí en la Doctrina Social de la Iglesia es concebida la liberación, como lo es en el discurso inaugural de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla (1979), no existía una reflexión teológica sobre la liberación hasta que esta hubo de ser apropiada por los sacerdotes latinoamericanos (Ellacuría, 2000a, p. 404). Por lo que es pertinente preguntarse sobre el sentido de la liberación y si acaso existe una fundamentación teológica de la misma.

En su artículo de 1977, que lleva por nombre *Fe y Justicia* (Ellacuría, 2002), nuestro autor rastreará como este planteamiento de la teología de la liberación, en la que la liberación no es otra cosa que liberar de estructuras opresivas para así generar nuevas libertades, es algo que se encuentra latente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Al decir esto último, es evidente que el lector habrá de asociar la lectura del primero inmediatamente con el relato del Éxodo y cuya liberación se consagra en el monte Sinaí, por lo que resultaba natural que se leyera a la teología de la liberación como una teología Veterotestamentaria, sin embargo esto no es así. Antes de pasar a esto, se habrá de desarrollar esta afirmación de que la liberación ya es presente en el texto bíblico.

El teólogo español-salvadoreño recurrirá al artículo *Términos bíblicos de “Justicia Social” y traducción de “equivalencia dinámica”* de José Alonso Díaz (1976), en el cual se señala como muchas de las traducciones que se han realizado de la Biblia ignoran el significado histórico de ciertos términos, traduciéndolos textualmente, provocando que se pierda el significado del mismo y dando un mensaje equivocado.

Nuestro autor se enfocará en un término en específico tratado en el trabajo de Alonso Díaz, siendo este el verbo *sapat*. Término que usualmente suele traducirse como “juzgar”, cuándo lo más adecuado sería el de liberar o salvar, pero no liberar de cualquier cosa, sino liberar de la injusticia: “Lo cierto es, y está probado, que el significado primero y preponderante del verbo *sapat* y de los derivados del verbo donde está de por medio el “juicio”,

es el de “salvar” o “salvación” (o liberación), fundamentalmente de la injusticia” (Alonso, 1976, p. 100).

Esta observación le servirá a Ellacuría para justificar su postura teológica, pues: “Salvación y liberación quedan así fundamentalmente unidas, pero salvación se explica por liberación y liberación de la opresión. La salvación primaria para la que se busca el apoyo de Dios es la liberación de la opresión” (Ellacuría, 2002, p. 330). Y es por medio de la fe, del deseo en acto por la realización de la salvación (Dri, 1997), que Dios se significa a través de acciones liberadoras de la opresión. Sólo así adquiere un sentido radical las enseñanzas del Antiguo Testamento, el cual sería un libro sobre las acciones históricas que median el amor de Dios con su pueblo. Amor que no es sólo la contemplación pasiva de lo amado, sino el deseo de libertad y justicia de quien padece la injusticia: el oprimido, la víctima. Por tales motivos, Georges Auzou (1969) —un importante teólogo que influye en la obra teológica de Ellacuría—, al preguntarse sobre el origen y significado de *YHWH*, dará cuenta que el nombre de Dios no es una definición, sino una señalización que advierte sobre su venida y que implica que los hijos de Israel: “Caminarán “en el nombre de Yahvé”, que es también un Dios en camino. Dios que vive una vida liberadora, creadora, desbordante” (Auzou, 1969, p. 120).

Y este camino no es otro que el de la liberación de la injusticia, injusticia que se relaciona con el pecado; siendo la salvación del pecado una liberación de la injusticia. “Desde este punto de vista, la unidad entre salvación e historia es inseparable, una y misma cosa es opresión del hombre y ofensa de Dios...”, pues ofender la creación es, hasta cierto punto, ofender al creador, puesto que “esto no sólo indica la unidad profunda en que se sitúan Dios y el hombre, especialmente el hombre oprimido, sino también la unidad profunda en que se sitúan la opresión y el pecado” (Ellacuría, 2002, p. 333). Lo que no conlleva, bajo ninguna circunstancia, subsumir a Dios y al hombre, a la justicia y la salvación, en una misma lógica, sino sólo poner de manifiesto el vínculo existente entre ambos.

Por ende, la acusación que hizo Ratzinger (1984) en su Instrucción, donde menciona lo siguiente: “parece que la lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas, entendidas en su sentido económico y político, constituye lo esencial y el todo de la salvación. Para éstos [los teólogos de la liberación], el Evangelio se reduce a un evangelio puramente terrestre”; resultaba injusta

e injustificada. Pues no se trataba, en ningún caso, de reducir la trascendencia de lo divino a lo inmanente, lo celestial a lo terrestre, sino de dar cuenta como la misma se manifiesta a lo largo de la historia. ¿La salvación divina no existe históricamente?, ¿se podría interpretar la historia como simple historia del mal?, ¿qué ocurre con los sucesos que generan libertades y luchan contra opresiones?, ¿no tienen ninguna relación con el amor de Dios?

De ahí que Ellacuría realice esta interpretación de Dios desde un horizonte histórico, ¿cómo? Por medio de un *logos histórico*, de una interpretación histórica, que no desatiende bajo ninguna circunstancia los sujetos de la Biblia y sus condiciones histórico-materiales para abstraer de los sucesos una serie de enseñanzas que llaman a la pasividad; todo lo contrario, desde un enfoque histórico la desgracia y la gracia, la opresión y la liberación, se ven involucradas en un horizonte ético-político donde hay una historia de la salvación y una salvación de la historia que están en constante tensión.

Siendo este un *logos* que supera el *logos* pasivo del *logos* griego que es acogida por la teología clásica —el cual surge en una sociedad donde el preguntar sobre la historia pasa desapercibido—, ya que “tiene que ver con la historia y su transformación”, así como “con el entendimiento de esa transformación” (Sols, 1999, p. 319). Ellacuría, como el resto de los teólogos de la liberación, ponen énfasis en la necesaria captación de lo estructural, pues “es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio”, para así “responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas” (*Gaudium et spes*, 1965).

A partir de lo cual realizará una reinterpretación, no sólo de los eventos del Antiguo Testamento y de categorías teológicas como fe, salvación, liberación, Reino de Dios, entre otros; sino de la propia figura de Jesús para así responder y demostrar el lugar teológico de la liberación en una sociedad capitalista globalizada, su praxis liberadora y como la salvación puede circunscribirse en la historia sin verse reducida a ella. Por tales motivos afirmará que: “Sólo un *logos* que tenga en cuenta la realidad histórica de Jesús puede dar paso a una cristología total y a una cristología a la altura cambiante de la historia; sólo él podrá descubrirnos qué hay de salvación en la historia, a raíz de la historia de la salvación” (Ellacuría, 2000b, p. 16).

Porque la aplicación de un *logos* histórico en los Evangelios lleva al descubrimiento de que Jesús no debe reducirse nunca al *dato biográfico*,

y que los conceptos teológicos que subyacen en los mismos responden a condiciones histórico-materiales determinadas, pues se circunscribe también en lo público y lo social. Cuestión que Ellacuría ha de desarrollar en el artículo de *Filosofía y política* y en el que ha de afirmar lo siguiente: “La historia, a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye, forzosamente, un carácter público y social, y a través de ese carácter es forzoso el paso a la politización” (Ellacuría, 1991, p. 51).

¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan? (Ellacuría, 2000b). Se pregunta en otro artículo titulado así. Por lo que responder a tal pregunta significa circunscribir al Jesús histórico dentro de las estructuras políticas y sociales de su época, esto con el objetivo de dar cuenta de cuál es su praxis, cuál debería de ser la praxis del cristianismo, y qué fue lo que tanto incomodó a las élites. “La posición de Jesús no es una posición puramente teórica y contemplativa, sino que es una posición transformativa” (Ellacuría, 2000b, p. 69), pero ¿qué debía de ser transformado? Las estructuras sociopolíticas de opresión y desigualdad.

La apuesta de nuestro autor es tratar de mostrar en diversos artículos, cómo este acto transformativo subyace en los Evangelios y cómo la causa de su muerte se vincula con el mismo. Esto desde el sentido del castigo que le fue afligido al ser encontrado culpable. Jesús no nace en una familia rica ni poderosa, sino en una familia excluida política y socialmente en una aldea rural de Judea. De un padre artesano y en una familia fiel a Dios en vísperas del Mesías. Pero también nace dentro de una situación compleja donde distintas fuerzas políticas y religiosas se encuentran en disputa, situación que quedó plasmada en la aniquilación y crucifixión de dos mil judíos en el 4 a.C., esto a manos del general romano y entonces gobernador de la Provincia de Siria, Publio Quintilio Varo, como causa de su levantamiento tras la muerte de Herodes I “el Grande” y la aparición de diversas figuras que se llamaban a sí mismos Mesías, quienes pretendían la liberación de Judea de Roma y el restablecimiento del Reino de David (Josefo, 1997, p. 1063-1065).

De acuerdo con Flavio Josefo (1997, p. 1080-1082) en *Las antigüedades de los judíos*, existían por lo menos cuatro sectas cuando nace Jesús: los fariseos —movimiento sumamente complejo, pero con un considerable poder social sobre el pueblo, al considerar que la fatalidad se inscribe en la voluntad del humano para su elección entre ejercer la virtud o el vicio—; los sadu-

ceos —quienes son un pequeño grupo que detentarán el poder económico y serán cercanos al Imperio Romano—; los esenios —de una interpretación totalmente espiritualista que considera que todo ha de dejarse a la voluntad de Dios—; y una última, que es la que no nombra directamente Josefo, y consiste en los zelotes, fundado por Judas de Galilea —quiénes consideran como única autoridad a Dios y, por lo mismo, son los rebeldes del Imperio.

Serán estos últimos, nos dice Ellacuría, a los que hay que prestar más atención, ¿por qué? Porque a Jesús lo crucificaron y la crucifixión, dirá el teólogo español-salvadoreño, era “una pena típicamente romana y típica, asimismo, para castigar a los sediciosos de tipo zelótico” (Ellacuría, 2000b, p. 39), es decir, contra aquellos que atentaban contra el poder romano.

Si bien la praxis de Jesús era totalmente distinta a la de los zelotes, pues criticaba el uso de la violencia del que se valían estos, compartían algo en común: un cuestionamiento al poder político y al poder religioso existente. Un cuestionamiento al poder religioso que detentaban mayoritariamente los saduceos y que se explicita en el Juicio de Sanedrín, el cual pone de relevancia la fetichización de la religión —una religión que en lugar de buscar la liberación como antes, se asumía como su propio referente y al servicio del Imperio Romano—. Bien sabido es lo ocurrido en este entonces, Jesús es arrestado y llevado ante Caifás, quien buscaba cualquier cosa para condenarlo, así fuese un falso testimonio, dejando en evidencia que la justicia no estaba al servicio de los inocentes, sino que estaba a la merced de un grupo en específico. A continuación se ha de citar un breve fragmento del Juicio:

El Sumo Sacerdote insistió: *Te conjuro por el Dios vivo a que me diga si tú eres el Mesías, el hijo de Dios*, Jesús le respondió: *Tú lo has dicho. Además, les aseguro que de ahora en adelante verán al Hijo del hombre sentarse a la derecha del Todopoderoso y venir sobre las nubes del cielo*. Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestiduras, diciendo: *Ha blasfemado. ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Ustedes acaban de oír la blasfemia. ¿Qué les parece?* Ellos respondieron: *Merece la muerte*. (Mt 26, 63-66)

¿Qué es lo importante de este texto? Por un lado, debe de tenerse presente que entre el 15 y el 26, Valerio Grato —entonces prefecto de Judea— hubo de cambiar a los sumos sacerdotes y entre ellos se encontraba Caifás. Quién,

como alto mando del sacerdocio, se encontraba sumamente ligado al poder económico y político existente. De ahí que la acusación de que Jesús buscaba destruir el Templo de Dios pudiese leerse en la clave de que representaba un peligro para el poder religioso establecido por el Imperio.³

Por otro lado, hay un claro cuestionamiento al poder político. Mismo que se va desarrollando en distintos pasajes, desde la tentación en el desierto, hasta la famosa expresión de: “Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios” (Mt 22,21). Expresión que, al tener una estructura ambigua, permite diversas interpretaciones. Desde aquellas que buscan fundamentar una posición teocrática, hasta las de índole anarquista como la de Jacques Ellul (1998). ¿Qué sentido tiene este pasaje para nuestro autor? “Jesús afirma que no se puede dar al César lo que es de Dios, aunque no determine en este lugar qué es lo que es de Dios. El reino de Dios no debe entenderse en la línea categorial, que es significativa por los impuestos” (Ellacuría, 2000b, p. 60). Es decir, el reino de Dios no debe de entenderse como algo reducible al Estado ni tampoco como algo terrenal. Por lo mismo, no es una condena al poder político,⁴ pues dicha condena la expresa en otro espacio de manera más clara: “Ustedes saben que aquellos a quienes se considera gobernantes dominan a las naciones como si fueran sus dueños, y los poderosos les hacen sentir su voluntad”, agregando poco después que “y el que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos” (Mc 10, 43-44).

Consecuentemente, tras el Juicio de Sanedrín, los judíos presentes se preguntaron qué hacer con Jesús, hasta que consensuaron llevarlo con Poncio Pilato —entonces prefecto de Judea—. Bien es cierto que este encuentro se caracteriza por ser sumamente tenso, por un lado Pilato presente la inocencia de Jesús al no defenderse, por otro, los ancianos y sumos sacerdotes ahí presentes, convencieron al pueblo de liberar a Barrabás, pese a ser un rebelde, un zelote.

³ Como curiosidad, en Juan (11, 47-50), en un cierto modo de expiación a la figura de Caifás, este habría de proponer la muerte de Jesús como la muerte de un solo hombre, pues de lo contrario ganaría más seguidores y esto conllevaría a que los romanos acabasen con toda la nación.

⁴ La crítica al poder político, que lleva a cabo Jesús, no es la crítica a todo poder político, sino a una forma de poder que se ha fetichizado (Dussel, 2007), que en lugar de servir al pueblo, se sirve a sí mismo. En otras palabras, el poder político que debería de imperar es aquel que reconoce como soberano al pueblo, no al representante del mismo.

¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan? Finalmente se puede responder. Porque su praxis pacífica ponía en riesgo los poderes dominadores y opresivos existentes por medio de su predicación de otro reino posible. Un reino que excede el tiempo histórico, pero que es a través de él que ha de actualizarse, significarse y experimentarse, como posibilidad histórica. Es un reino que contradice al reino del pecado, al reino de la opresión, al reino de las riquezas materiales.

La pobreza de la vida de Jesús tiene un significado socio-teológico de primera importancia. Es la pobreza de su vida, por un lado, condición y a la vez resultado de su libertad absoluta frente a los poderes de este mundo; por otro lado, es la condición de acceso a una vida en la cual sólo se revela Dios. (Ellacuría, 2000b, p. 24)

Y es sólo a través de este logos histórico, de la apreciación histórica de la figura de Jesús y de las luchas del Antiguo Testamento, que puede interpretarse adecuadamente el lugar teológico del judeocristianismo: los oprimidos, no los opresores, son el lugar por excelencia para liberación.

EL REINO DE DIOS EN LA HISTORIA: PRAXIS Y UTOPIA CRISTIANA

Para concluir con nuestro análisis, tenemos dos puntos a tratar: el primero, sobre los sujetos que son el lugar teológico para la liberación; el segundo, al sentido de la utopía cristiana en tanto idea que estructura el pensamiento teológico-filosófico-político de Ellacuría. Quisiera comenzar con el primero recordando una de las críticas que desarrolla el propio Michael Novak y Paul Adams en el libro de *Social Justice Isn't What you Think It Is*. En el apartado *Liberation Theology Versus Creation Theology*, estos autores contrapondrán ante la teología de la liberación una teología de la creatividad, misma que subyacería en la *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II. Dicen los autores:

La pobreza es la condición natural del hombre, la condición más permanente del hombre. La pobreza es el resultado de que las personas desconocen las causas de la riqueza. La pobreza se propaga en los sistemas humanos que no logran encender la causa de la riqueza

de las naciones: la creatividad de cada persona humana. (Novak y Adams, 2015, p. 177)

Resulta interesante encontrar que hay una naturalización de la pobreza al ser de procedencia divina, como se vio al comienzo con la cita de Pio X, pero la misma debería de erradicarse. Sin embargo, los métodos entre Novak y la teología de la liberación son totalmente distintos. El primero ve al sistema capitalista como el mejor de todos los posibles, como aquel que ha incrementado las libertades y potencializado la creatividad humana. Lo que llaman teología de la creatividad no es otra cosa que la capacidad de superación y adaptación de los individuos al mercado para salir por sí mismos y, en su caso, junto con sus comunidades de la pobreza.

Al respecto, en la *Sollicitudo* Juan Pablo II insistirá en que el derecho que es actualmente el más reprimido, es el de la *iniciativa económica*, es decir, “*la subjetividad creativa del ciudadano*” (1987), causando que la población abandone esa creatividad y se pliegue ante el aparato burocrático, lo que provocaría una dependencia casi absoluta. Ya en su *Centesima Annus*, el cual se elabora como una encíclica para reflexionar la *Rerum Novarum* a sus cien años, Juan Pablo II definirá al capitalismo como “*una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*”, la cual girará en torno a un mercado que sea libre, pero el cual debe de ser “controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad” (1991). Por lo que, el entonces Papa, no estaría al favor de un libre mercado tipo *laissez-faire* como lo quisieran los *liberales libertarios*, sino en la posibilidad de un mercado que pueda satisfacer las necesidades de los individuos.

Al cual se ha de llegar si se logra encender “la creatividad económica que Dios ha dotado en cada mujer y hombre” (Novak, 1993, p. 136), sólo así las naciones podrán enriquecerse, cuestión que ignora una serie de factores que iremos detallando. “Sostengo —continuarán diciendo Novak y Adams— que es el mejor medio, probablemente el único medio, de convertir la “opción preferencial por los pobres” en una preferencia por sacar a todos los pobres (por su propia creatividad) de la pobreza material” (2015, p. 178). Por consiguiente, la forma de salir de la pobreza no tendría que ver con las estructuras político-sociales en las que se desenvuelve el individuo, sino todo

lo contrario, es desde el mismo individuo que se han de suscitar estos cambios. Sería por medio de esos grandes individuos que los medios para salir de la pobreza material, de superarla, han de consagrarse y esto, únicamente, bajo un capitalismo democrático (Novak, 1991). Sólo a través de él podrá llegarse a lo que llaman *Caritápolis*, que es “la ciudad de caritas, una ciudad en la que todos los seres humanos están unidos por y en el amor de Dios, en la que el amor de Dios nos invade a todos y nos impulsa hacia el amor mutuo y el perdón entre nosotros” (Novak y Adams, 2015, p. 178-179).

Sin embargo, el método empleado por Novak, que es lo que Zubiri ha de llamar *docetismo biográfico* (Zubiri, 2015, p. 548), que no es otra cosa que la separación del Jesús histórico del Jesús de la fe para quedarse únicamente con este último, adolece al nunca considerar críticamente lo siguiente: si existe la pobreza es simple y llanamente porque existe la riqueza, y no todos pueden ser ricos en un sistema que requiere la necesaria desigualdad económica —que los textos eclesiásticos que le sirven de fundamento, divinizan y naturalizan—. En lugar de ello, recurre a la típica acusación, que hemos estado viendo, de que la teología de la liberación se caracteriza por contraponer a los pobres de los ricos, a los oprimidos de los opresores, y sólo terminando con estos últimos es que ha de consagrarse una “liberación” que culmina en el sometimiento del individuo al aparato estatal y el fin de su creatividad económica. El mal marxista, mal que es señalado frecuentemente por estos teólogos, incluso por el propio Ratzinger, es el que subyacería en la teología de la liberación. Ya en la instrucción de 1984 puede leerse lo siguiente:

De este modo con frecuencia la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma, proponiendo a la lucha de los pueblos para su liberación fines opuestos a la verdadera finalidad de la vida humana, y predicando caminos de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas. (Ratzinger, 1984)

El uso de la violencia sería algo que es latente en estos pensamientos y que por lo mismo hay que tener sumo cuidado. ¿Realmente es así? Antes de pasar a esto, hemos de enfocarnos en el tema de la pobreza. ¿Cómo la ve Ellacuría?, ¿qué entiende por ella? Nos dice nuestro autor que “cualquier si-

tuación histórica debe *verse* desde su correspondiente clave en la revelación, pero la revelación debe *enfocarse* desde la historia a la que se dirige.” (Ellacuría, 2000b, p. 138-139). En este sentido, los signos de Dios se patentan históricamente, pero no sólo en los actos de liberación ni en la superación individual, como la teología de la creatividad de Novak considera respecto a la última, sino también en las estructuras sociales opresivas que se impregnan en el pobre. Porque el pobre no es un individuo aislado de todo, sino un individuo circunscrito en lo histórico, en lo político, en lo social —tal como se ha visto en el anterior apartado con Jesús.

Sólo así el pobre adquiere diversas dimensiones: es un concepto socioeconómico —referido a los que carecen de bienes materiales para reproducir de manera adecuada su vida—; es un concepto dialéctico —hay pobres porque hay ricos—; es un concepto político —como sujetos políticos, fuerzas que irrumpen en lo social y lo político—; es un concepto ético-político-personal —pues la pobreza se vincula con el bien y con el mal, con la justicia y la injusticia—. Pero también es un concepto teológico (Ellacuría, 2000b, p. 174-179), porque los pobres son al mismo tiempo el fracaso y la vía de triunfo de Dios. Fracaso en la medida en que se encuentran sometidos por el pecado y triunfo porque al liberarse ellos, al superar esa condición de pobreza, han de vencer al mismo. Pecado que es histórico, que es la causa de la pobreza.

Los pobres son los agentes a través de los cuales se patenta el pecado (el Diablo: día-bolo, separación) y la gracia (Dios: símbolo, unión). Así en el Nuevo Testamento el Reino de Dios no es anunciado como un Reino enfocado en los ricos, sino que es enfocado en los pobres, en subsanar su condición de pobreza, de sufrimiento:

¡Felices ustedes, los pobres, porque el Reino de Dios les pertenece!
[...] ¡Alégrense y llénense de gozo en ese día, porque la recompensa de ustedes será grande en el cielo. De la misma manera los padres de ellos trataban a los profetas! (Lc 6, 21-23)

Esto no implica, bajo ninguna circunstancia, la sacralización de la pobreza, pero sí la toma de conciencia de que es en ella donde se ubican la mayor parte de las víctimas: los que padecen hambre, los que no poseen un hogar, los que sufren las guerras, los que viven al día, los que no pueden vivir ple-

namente su vida. Por eso el uso del marxismo, en particular de la teoría de la dependencia, le sirvió a los teólogos de la liberación para dar cuenta de las condiciones histórico-materiales que dieron lugar a una zona con una mayoría pobre y con un clima de violencia, tanto social como de estructuras totalitarias que atentaban contra el bien común.

Porque la dependencia (Marini, 1991) no es otra cosa que la articulación del capitalismo periférico con el capitalismo central, generando una subordinación política y cultural como la transferencia de plusvalía, la cual para ser subsanada ha de generar una dinámica laboral caracterizada por la superexplotación: un aumento en la intensidad del trabajo, una mayor prolongación del mismo, acompañado por unos salarios bajos que impiden la reproducción de la vida. Y esta subordinación política implica, a su vez, la existencia de una subsoberanía (Osorio, 2017) en la medida en que será regulada por las necesidades del centro. Tal como lo demuestran la gran mayoría de las experiencias dictatoriales del siglo XX en América Latina.

Pero ¡ay de ustedes los ricos, porque ya tienen su consuelo!
 ¿Ay de ustedes, los que ahora están satisfechos porque tendrán hambre!
 ¡Ay de ustedes cuando todos los elogien!; De la misma manera los padres de ellos trataban a los falsos profetas! (Lc 6, 24-26)

Esta condena de la riqueza se repite en varias ocasiones: “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos” (Mt 19,24). ¿Por qué Jesús dice esto? Porque los ricos han olvidado servir al otro, servir al necesitado, procurar de él, en su lugar han erigido nuevos becerros, nuevas estructuras de pecado, que consideran que son justas cuando son todo lo contrario —como se vio con el Juicio de Sanedrín—. Sin embargo, como se vio en el anterior apartado, su práctica siempre fue pacífica, a través del diálogo, y nunca usando la violencia.

Que la pobreza sea el lugar teológico para la liberación no es casualidad, pues ella misma es un mal a erradicar —algo que incluso el propio Novak reconoce—. Pero esta erradicación no puede realizarse a través de las propias estructuras existentes, es necesario transformarlas, y esta transformación es deber del cristiano en la medida en que ha de denunciarlas, en la medida en que al hacerlo ha de vislumbrar la utopía del Reino de Dios.

Por tales razones la violencia no es un medio para los teólogos de la liberación, pues su uso implica la perpetuación de estas estructuras bajo otras formas, tal como detalla el propio Ellacuría en *Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y equilibrios sociales*, donde la violencia a nivel social únicamente generó una espiral que no solucionó nada y que, a la larga, provocó “el ánimo de una gran parte de la población, [de] la necesidad del diálogo y de la negociación como camino para la paz” (Ellacuría, 1991, p. 169). Y la superación de la pobreza no es por medio de la riqueza ni el capitalismo, por más creativo que este sea —como cree Novak—, pues aunque hayan “traído bienes a la humanidad”, también han “traído males mayores y sus procesos de autocorrección no se muestran suficientes como para revertir su cursor destructor” (Ellacuría, 2000b, p. 273).

Sólo a través de la superación radical del individualismo liberal es que se ha de generar un nuevo humano, un humano que antepone el bien común sobre el bien individual, algo que incluso Tomás de Aquino defendió.⁵ Y en la medida en que estos nuevos sujetos asuman críticamente su situación de pobreza, se caracterizarán “por la protesta activa y la lucha permanente, las cuales buscan superar la injusticia estructural dominante, considerada como un mal y como un pecado, pues mantienen a la mayor parte de la población en condiciones de vida inhumana” (Ellacuría, 2000b, p. 268).

Predicando el amor, como lo hizo Jesús al decir que el hijo del hombre vino a servir y no ser servido, pasando de la autonomía a la heteronomía. Con un horizonte crítico de esperanza y alegría, ante un clima de violencia y de desesperación. Este humano nuevo tendrá por finalidad construir este reino de justicia y de amor, de esperanza y de alegría, este reino que no es otro que el de Dios. Por el que estará en una actitud de búsqueda permanente de la nueva tierra, en un éxodo renovado en vías de construir un mejor mundo posible. Porque ha entendido que la liberación de uno no implica la liberación de todos. O todos somos libres o nadie lo es.

⁵ “en un todo, cada parte ama naturalmente el bien común del todo más que el bien propio y particular” (de Aquino, 1988, p. 253). Anteriormente Tomás de Aquino identificó este bien común con Dios: “amamos a todos los prójimos, en cuanto les referimos a un bien común que es Dios” (de Aquino, 1988, p. 239).

El ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable de una forma paulatina y es asumido por las mayorías populares, llega a convertirse en una fuerza mayor que la fuerza de las armas, es a la vez una fuerza material y espiritual, presente y futura, capaz por tanto de superar la complejidad material-espiritual, con la que se presenta el curso de la historia. (Ellacuría, 2000b, p. 272)

Porque en la búsqueda de esta nueva tierra, este nuevo humano ha entendido algo: la acumulación de capital, la acumulación de la riqueza no debe de ser el centro de la vida, ya que cuando lo es subsume a la injusticia a una gran mayoría, fundando, quizá sin darse cuenta, una nueva economía del sacrificio (Hinkelammert, 1991). Este nuevo humano entiende que el reino de Dios se enlaza con un pueblo, pueblo histórico, pueblo crucificado, que es el de las mayorías oprimidas en las que se *encarnó* Jesús. Sólo desde ellos ha de lograrse la superación del individualismo, del reino del pecado. Sólo desde ellos ha de fundarse una nueva civilización:

La civilización de la pobreza, en cambio, fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización. (Ellacuría, 2000b, p. 274)

Una civilización que se centra en la reproducción material de la vida del individuo en su comunidad (Dussel, 1998, p. 140), una civilización que deja atrás el lucro y se centra en buscar el bienestar de cada miembro de la humanidad. Ofreciendo pan (comensalidad) y cobijo (hospitalidad) al necesitado, viviendo bajo la égida del amor objetivado que tiene como principio la justicia. Esto no implica bajo ninguna circunstancia reducir el Reino de Dios a lo histórico, se asume que la salvación de la historia —el horizonte ético-político del actuar del cristiano en vía de la liberación de todo mal y la plenitud de la vida—, no debe de confundirse con la historia de la salvación —aquellos actos que han mostrado la posibilidad de la salvación—. No se reduce la tras-

endencia a la inmanencia, ni se abandona esta por aquella. Ante esto, debe de asumirse una tercera posición, misma que Karl Rahner introdujo, pero que Leonardo Boff ha trabajado con mayor profundidad: la transparencia.

Lo importante para el cristiano no es la trascendencia ni la inmanencia, sino la transparencia, que es la presencia de la trascendencia dentro de la inmanencia. No es cuestión de epifanía, del Dios que viene y se anuncia; es cuestión de diafanía del Dios que brota hacia fuera desde dentro de la realidad, del universo, del otro y del empobrecido. (Boff, 2002, p. 80)

Porque Dios no es ajeno a su creación, como lo muestra la experiencia del Éxodo del pueblo de Israel, como lo muestra Jesús, sino que está ahí como una potencia absoluta de amor y de justicia, como una posibilidad de total libertad. Es deber del cristiano prestar atención a esos signos divinos, bajo el seguimiento de Jesús, quien tanto denunció las injusticias de su tiempo.

De tal modo que comprenda que sí la historia es “una historia de injusticia, es evidente que esa cuestión fundamental es indisoluble del tema fe y justicia” (Ellacuría, 2002, p. 309), es decir, que la praxis cristiana exige o exigiría una lucha contra estas situaciones de injusticia acaecidas a lo largo de la historia, porque Dios no es un *Dios ordenador* —como lo supone la teología helénica que subyace en la Doctrina Social de la Iglesia que fundamenta teóricamente a pensadores como Novak—, sino un *Dios liberador* de su pueblo ante la opresión —es decir, tiene que ver con la historia.

En un mundo donde la pobreza incrementa y la existencia de la misma humanidad corre peligro, es deber denunciar la misma y no abandonar la herencia de los principios éticos-políticos y críticos de la teología de la liberación, porque de ser el caso, dejamos la vía libre para los Novak, los Benegas Lynch, los Milei, los Bolsonaro. Falsos profetas que idolatran al mercado (Hinkelammert, 2016), pues el verdadero profetismo es aquel que al denunciar la estructura de injusticia y pecado da cuenta que en el sufrir del oprimido, de las víctimas, Jesús nuevamente es crucificado.

FUENTES CONSULTADAS

- ALONSO, J. (1976). Términos bíblicos de “Justicia Social” y traducción de “equivalencia dinámica”. En *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*. Vol. 51. Núm. 196. pp. 95-128.
- AUZOU, G. (1969). *De la servidumbre al servicio: Estudio del Libro del Exodo*. Madrid: Fax.
- BENEGAS, A. (1981). *Algunas reflexiones sobre el liberalismo y el cristianismo*. Disponible en: <http://www.accionhumana.freeservers.com/algunas.htm>
- BOFF, L. (2002). *Tiempo de trascendencia: El ser humano como proyecto infinito*. Santander: Sal Terrae.
- BURR, D. (2015). *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- DE AQUINO, T. (1988). *Suma de teología. Tomo III*. Madrid: Católica.
- DERRIDA, J. (2021). *Hospitalité. Volume I, Séminaire (1995-1996)*. París: du Seuil.
- DRI, R. (1997). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.
- DUNN, J. (2006). *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Filadelfia: SCM.
- DUSSEL, E. (2007). *Política de la liberación*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- ELLACURÍA, I. (2002). *Escritos teológicos. Tomo III*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000a). *Escritos teológicos. Tomo I*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000b). *Escritos teológicos. Tomo II*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): Escritos políticos. Tomo I*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLUL, J. (1998). *Anarchie et Christianisme*. París: Table ronde.

- GAUDIUM ET SPES. (1965). Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- HINKELAMMERT, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecu­ménico de Inves­tigaciones.
- HINKELAMMERT, F. (2016). *Totalitarismo del mercado. El mercado capita­lista como ser supremo*. Texto proporcionado en clase.
- JOSEFO, F. (1997). *Antigüedades judías. Tomo II*. Madrid: Akal.
- JUAN PABLO II. (1991). *Centesimus Annus*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- JUAN PABLO II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- JUAN PABLO II. (1979). *A la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla—República de México*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html
- LEÓN XIII. (28-12-1878). *Quod Apostolici Muneris*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html
- LÉVINAS, E. (1982). *L’Au-delà du Verset: Lectures et Discours Talmudiques*. París: du Minuit.
- MARINI, R. (1991). *Dialéctica de la dependencia*. Ciudad de México: Era.
- NOVAK, M. (1993). *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. Cana­da: Free Press; Maxwell Macmillan International.
- NOVAK, M. (1991). *The spirit of democratic capitalism*. Nueva York: Ma­dison books.
- NOVAK, M. (1986). *Will it Liberate? Questions About Liberation Theology*. Nueva Jersey: Paulist Press.
- NOVAK, M. y ADAMS, P. (2015). *Social Justice isn’t What You Think it is*. Nueva York: Encounter Books.

- OSORIO, J. (2017). *Sistema mundial, intercambio desigual y renta de la tierra*. Ciudad de México: UAM, Xochimilco.
- Pío X. (18-12-1903). *Fin dalla prima*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu_proprio_19031218_fin-dalla-prima.html
- RATZINGER, J. (1986). *Instrucción Libertatis conscientia, sobre libertad cristiana y liberación*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html
- RATZINGER, J. (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación" -Libertatis nuntius*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html
- RICHARD, P. (1994). *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*. Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- SALINAS, M. (1987). La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1880-1920). En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 49. Núm. 3. DOI: <https://doi.org/10.2307/3540481>
- SOLS, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- ZUBIRI, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (curso de 1971)*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 4 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1094>

EL CARÁCTER PEDAGÓGICO DE IGNACIO ELLACURÍA. APROXIMACIÓN FORMATIVA, INTELECTIVA Y PRÁXICA

Juan Esteban Santamaría-Rodríguez*
Johan Andrés Nieto-Bravo**

RESUMEN. El carácter pedagógico de Ignacio Ellacuría es una hermenéutica a la persona y al personaje que representa según su vocación cristiana y jesuita. Es así una interpretación que identifica en el legado del Mártir salvadoreño una pedagogía testimonial, la cual se sitúa en las dimensiones intelectual, ética y práxica que lo identifican. Al recorrer sus trayectorias formativas, su dinamismo intelectual y el ámbito de su praxis, se interpreta un carácter pedagógico que se enuncia desde su quehacer cristiano, el encargo de su realidad y su martirio. De ahí que, al considerar la dimensión histórica y mistagógica que la realidad tiene para el Mártir salvadoreño, es un carácter subyacente a su legado intelectual y biográfico, aspectos que intuyen una pedagogía histórica cuyo sujeto pedagógico es un intelectual historizado.

PALABRAS CLAVE. Ignacio Ellacuría; carácter pedagógico; trayectorias formativas; sujeto pedagógico; mistagogía.

* Docente e investigador del Centro de Formación Teológica en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Correo electrónico: juan-santamaria@javeriana.edu.co

** Docente e investigador del Departamento de Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: nieto.jandres@javeriana.edu.co

THE PEDAGOGICAL CHARACTER OF IGNACIO ELLACURÍA. FORMATIVE, INTELLECTUAL, AND PRACTICAL APPROACH

ABSTRACT. The pedagogical character of Ignacio Ellacuría is a hermeneutics of the person and the character he represents according to his Christian and Jesuit vocation. Thus, it is an interpretation that identifies in the legacy of the Salvadoran Martyr a testimonial pedagogy, which is situated in the intellectual, ethical and practical dimensions that identify him. By going through his formative trajectories, his intellectual dynamism and the scope of his praxis, a pedagogical character is interpreted that is enunciated from his Christian work, the charge of his reality and his martyrdom. Hence, when considering the historical and mystagogical dimension that reality has for the Salvadoran Martyr, it is a character underlying his intellectual and biographical legacy, aspects that intuit a historical pedagogy whose pedagogical subject is a historicized intellectual.

KEY WORDS. Ignacio Ellacuría; pedagogical carácter; formative trajectories; pedagogical subject; mystagogy.

INTRODUCCIÓN

Tras su martirio en 1989, el legado de Ignacio Ellacuría ha sido analizado en dos perspectivas. La primera según su praxis como sacerdote y jesuita, rector y profesor de la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA) de El Salvador y también como analista político. La segunda, de acuerdo con su praxis filosófica, teológica, política y universitaria en atención al contenido de sus escritos.

La riqueza que estas pesquisas ofrecen a la apropiación del legado del Mártir salvadoreño es relevante. De acuerdo con Sobrino (1994), permiten comprender su vida y testimonio. De ahí que sostengan un diálogo mutuo que exalta “su trabajo intelectual y político en favor de la liberación”, el cual es expresión “de algo más primigenio en Ellacuría, del *unum necesita-*

rium diríamos: la dedicación personal a la tarea de liberar a los oprimidos” (Sobrino, 1994, p. 16).

A más de treinta y cinco años de su asesinato, estos trabajos corroboran la hondura de su legado. Por sí mismos, ilustran criterios analíticos en lo filosófico, teológico, político y universitario desde su vocación cristiana y jesuita. Ahora bien, dada la temporalidad que existe entre su martirio y el análisis de su legado, aquellas pesquisas hoy ofrecen criterios para hacer apropiación desde otras hermenéuticas a la figura que Ignacio Ellacuría representa (Sobrino, 1994).

Entre ellas, se destacan exégesis a su legado teológico a nivel bíblico, eclesiológico, soteriológico, espiritual y práctico (Solano y Garavito, 2022; Senent y Viñas, 2021; Arango, 2017; de Aquino, 2010). De igual forma, la apropiación de su modo intelectual como criterio epistemológico y metodológico que sustenta análisis a la realidad a nivel cultural, social, histórico y político (Niklas, Fornet-Ponse, Pittl y Sols, 2023; Britto, 2022; Rojas, 2015). Así como también, aspectos que prevalecen su persona en su identidad cristiana y martirial, y el personaje que fue por razón de su incidencia universitaria y en la promoción y defensa de los Derechos Humanos (Rosillo y Pérez, 2015). Con todo, son hermenéuticas que actualizan la relevancia de Ellacuría, lo que a su vez permite apropiarse su legado en clave intercultural, inter y transdisciplinar, así como también, a nivel narrativo y testimonial.

Indagar en el carácter pedagógico de Ellacuría responde al interés de estas hermenéuticas. En concreto, una que sitúa su análisis en el testimonio de su vida, legado y martirio, cuyos criterios de comprensión son: 1) sus trayectorias formativas, 2) su dinamismo intelectual y 3) su ámbito práxico.

El carácter pedagógico en Ellacuría se podría asumir en dos de sus obras: 1) ‘Escritos universitarios’ (Ellacuría, 1999a) y 2) ‘Cursos universitarios’ (Ellacuría, 2009). Una revisión a la finalidad de la universidad esclarece un modo pedagógico de Ellacuría para pensar su dinamismo académico, investigativo e histórico en la realidad en la cual se sitúa. Más aún, son textos que ubican el lugar del sujeto de la historia (Ellacuría, 2009, p. 281-326), dando cuenta de su prioridad como agente de la realidad por su capacidad intelectual y práxica. Capacidad que en el contexto universitario y el nivel pedagógico que se infiere, denotan una praxis de Ellacuría como agente orgánico de la UCA que coloca “sus esfuerzos y [el] funcionamiento universitario al

estudio de aquellas estructuras que, por ser estructuras, condicionan para bien o para mal la vida de todos los ciudadanos” (Ellacuría, 1999a, p. 22).

No obstante la veracidad que Ellacuría señala de la universidad y su ámbito pedagógico en tanto modo de proceder académico al servicio de la sociedad, una apropiación sistémica a su legado indaga este carácter en un horizonte más amplio, puntualmente, desde aquello que representó su vida hasta su martirio. Así pues, es un carácter que interpreta su existencia como acontecimiento pedagógico, lo que a su vez supone apropiarla como ámbito biográfico en su vocación cristiana y jesuita, y con base en ello, como carácter que ofrece un ámbito de enseñanza y aprendizaje testimonial para el hoy de la realidad histórica, toda ella sustentada en la dimensión intelectual, ética y práxica que encarna el Mártir salvadoreño.

El eje de Ellacuría es su vocación cristiana y jesuita. Desde el seguimiento de Jesús (Ellacuría, 2000a, p. 139-162) y la espiritualidad ignaciana (Maier, 2021, p. 27-34), hace concreción de ella con su martirio. Así se infiere un dinamismo ulterior al flujo del intelecto que lo identifica. O mejor, estas son un mecanismo para la realización del ideal cristiano de la liberación que lo ocupa ya que en él no era concebible reflexionar sobre la realidad sin un compromiso que influyera en ella. Con esto se valida que existe en Ellacuría “una pasión por la historia, pues en ella queda abarcado todo lo real. Una pasión por interpretar la historia y por influir en ella”, sobre todo porque “la historia es nuestra realidad misma en su dinamicidad, una realidad esencialmente abierta, por hacer” (Sols, 1998, p. 6). Y que en virtud de su legado, es una pasión y compromiso que se constituye en carácter pedagógico testimonial por la clave formativa, intelectual y práxica que lo identifica.

IGNACIO ELLACURÍA Y SUS TRAYECTORIAS FORMATIVAS

Las trayectorias formativas de Ellacuría son el primer criterio que indaga su carácter pedagógico. Aquellas se sitúan en su formación espiritual, humanista, filosófica, teológica y discipular en la Compañía de Jesús. Son así trayectorias que en la historicidad de su vida, configuran una vida caracterizada por estos ámbitos al servicio de la realidad salvadoreña desde su vocación cristiana y jesuita.

Sus maestros son quienes “pusieron los fundamentos a partir de los cuales, Ellacuría configuró su vida y su praxis” (Cardenal, 1999, p. 43). Así pues, estas trayectorias infieren el influjo que en él generaron por la relación que establece con ellos, su autoridad y los discernimientos que le exigen en su vida.

Distintas investigaciones afirman que son seis los maestros de Ellacuría. Al analizar su legado (Cardenal, 2002), se define una trayectoria formativa vital entre su ingreso a la Compañía de Jesús (1947) y su martirio (1989). En este transcurso, son los padres Miguel Elizondo, S.J., Aurelio Espinosa, S.J., Ángel Martínez, S.J., y Karl Rahner, S.J., junto con Xavier Zubiri y Monseñor Óscar Arnulfo Romero, quienes acompañan su formación como cristiano, sacerdote y jesuita, y a su vez, como intelectual y mártir de su tiempo.

La historicidad descrita enlaza con los ámbitos formativos de Ellacuría. De esta forma, se tiene que su primer trayecto es espiritual con el padre Elizondo. Para Cardenal (1999, 2002), Cañas (2005) y Rosillo (2015) aquí es principal el sentido que indica de la espiritualidad ignaciana desde la ‘libertad de espíritu’. Libertad que supone la “disponibilidad del futuro jesuita para cumplir con la misión encomendada por sus superiores” (Cardenal, 1999, p. 44), así como también de los asuntos que rodean la vida religiosa al confrontarla con lo esencial: “Jesucristo, los Ejercicios Espirituales de san Ignacio y las Constituciones de la Compañía de Jesús” (Cardenal, p. 44).

En Ellacuría, el padre Elizondo es determinante. Con él aprehende las bases de la espiritualidad ignaciana (Cardenal, 2002, p. 14) y aprecia un maestro “con gran sentido común, avanzado para su tiempo y con una espiritualidad profunda” (Cañas, 2005, p. 554). Es así como subyace una visión de su maestro cuya vivencia de la espiritualidad ignaciana es testimonio y criterio de formación, y de igual forma de contraste y discernimiento ante el contexto histórico salvadoreño en el cual vivió.

El segundo trayecto formativo de Ellacuría es con el padre Espinosa en Quito (Ecuador). Durante sus estudios de humanidades y filosofía, allí estrecha una profunda relación con él, de quien exalta su coherencia vital (Sols, 1999, p. 22-24). Sobre dicho presupuesto, los factores de esta trayectoria son: a) el humanismo que lo define por la formación filosófica de su maestro (Cardenal, 1999, p. 45), b) la heterodoxia metodológica como forma pedagógica para desarrollar sus cursos de filosofía (Cardenal, 1999, p. 45; Cañas, 2005, p. 554; Contreras, 2015, p. 282) y c) la incidencia que

tendrá en su sacerdocio, como formador de seminaristas y como profesor universitario (Sols, 1999, p. 24-25; Rosillo, 2015, p. 13).

Son tres elementos que configuran a Ellacuría en su persona y su praxis. Dado su influjo (Cardenal, 2002), surgirán en él “sus cualidades excepcionales como pensador crítico y creativo” (Cardenal, 2002, p. 14). Es así como se prefigura un modo para hacerse cargo de su realidad (Ellacuría, 2000a, p. 207-209), y que por la vía espiritual y humanista que integra en estos trayectos formativos, demuestra una coherencia inicial entre su vocación y su interés liberador.

El tercer trayecto formativo de Ellacuría es con el padre Martínez. Su fugaz encuentro en Quito (Ecuador) y luego a través de su correspondencia dan cuenta de su incidencia en el Mártir salvadoreño (Ellacuría, 1996, p. 197-214). Cardenal indica la forma en que las clases del padre Martínez “fueron suficientes para entablar una amistad entrañable, cultivada por una correspondencia esporádica, pero muy intensa” (Cardenal, 1999, p. 48). Con esto, para Ellacuría fue relevante comprender cómo su maestro hacía síntesis “de la poesía, la filosofía y la teología así como también de la unidad de su obra y su vida” (Cardenal, 1999, p. 48) si se comprende que además de filósofo, también era poeta.

Fue una trayectoria que definió en Ellacuría el interés de hacer síntesis de su vida a ejemplo del padre Martínez y lo que para él representaba la poesía (Cardenal, 1999, p. 49). Síntesis que le permitirá asumir “un fuerte espíritu crítico de cara a la realidad occidental y, en ella, la capacidad de descubrirle los elementos menos agraciados para buscar su transformación” (Viquez, 2012, p. 170). Esto significa que para Ellacuría su maestro es trascendental, porque así como encuentra en él esta capacidad de síntesis, en donde “la poesía era una forma vida” reconociendo que “su vida era la poesía y su poesía era su propia vida” (Cardenal, 1999, p. 48), también reconoce su criticidad frente al mundo moderno.

Con todo, del padre Martínez destaca su capacidad para “llegar a la realidad última de las cosas y de la vida” (Rosillo, 2015, p. 14). Tal vez es este factor el que establece en Ellacuría tales capacidades, sobre todo porque, si su trayectoria con el padre Elizondo es espiritual y con el padre Espinosa es humanista, pedagógica y vocacional, con el padre Martínez es en la comprensión total de su existencia.

El cuarto trayecto formativo de Ellacuría fue con el padre Rahner, jesuita alemán y quien fuera su profesor de teología. Sobre su influjo en Ellacuría, es una trayectoria intelectual en clave teológica. Los estudios que adelanta en Innsbruck (Austria) fueron conflictivos por su calidad, la de sus docentes y los inconvenientes que tuvo con los superiores de su comunidad religiosa (Cardenal, 2002, p. 17). No obstante, el padre Rahner aportó a su crecimiento intelectual cuyo resultado fue un modo específico de hacer teología (Maier, 1996, p. 234).

A pesar de estas circunstancias, “Ellacuría reconoció siempre su deuda con Rahner, y solía decir en tono irónico que las clases de Karl Rahner eran lo único que valía la pena del teologado de Innsbruck” (Sols, 1999, p. 25). En su contenido, Maier resalta cómo en la teología que elabora Ellacuría progresivamente se instaura una “biografía existencial teológica” (Maier, 1996, p. 234) por influjo de su maestro. Esto supuso para él una formación cuya pauta principal fue la dimensión antropológica y existencial de la fe, y su sustento fue la base filosófica de orden existencialista y heideggeriana que identificaba al padre Rahner (Sols, 1999, p. 25).

Ellacuría vive un quinto trayecto formativo junto al profesor Xavier Zubiri. Cardenal destaca su admiración al afirmar que en él procedía “un aprecio profundo por lo que él llamaba “la obligación de su vida, la costosa y dulce obligación [...] indagando la verdad de lo que parecían ser los fundamentos de la vida humana” (Cardenal, 2002, p. 18). Caffarena indica cómo Ellacuría “encontró en Xavier Zubiri el guía de un método sólidamente enraizado en la realidad” (Caffarena, 2002, p. 31). Ambos aspectos destacan su relevancia, sobre todo porque atienden a un objeto propio: la comprensión de la realidad como metafísica intramundana (Ellacuría, 2007, p. 25-30).

En esta trayectoria, Fernández (2015) indaga en el influjo que Zubiri ejerce sobre Ellacuría considerando las diferencias contextuales, históricas y epistémicas entre el filósofo vasco y América Latina. Así se pregunta: “¿Qué fue lo que él vio en Zubiri que le permitía no sólo entender mejor la realidad centroamericana, sino comprometerse, aun con riesgo de su propia vida, en una verdadera lucha por la libertad de su pueblo?” (Fernández, 2015, p. 214).

Se infiere así un influjo que ocurre en la vocación y racionalidad de Ellacuría, cuyo antecedente es el humanismo y la filosofía que recibe de los padres Espinosa y Martínez (Cardenal, 2009). Es un influjo que deter-

mina la estructura filosófica de Ellacuría y cuyo quehacer se sustenta en un objeto filosófico situado en la realidad y en su concreción práxica a nivel intelectual e histórico (Ellacuría, 2007, p. 30-48).

Las investigaciones sobre Ellacuría destacan el influjo que Monseñor Romero dejó en él. Aquí se sitúa el último trayecto formativo, esta vez con el Obispo mártir. El influjo de Monseñor Romero le lleva a definir la totalidad de su vocación cristiana y jesuita y de su *praxis* histórica e intelectual hasta su martirio. Para Sobrino, es claro que “Monseñor se introdujo en lo más hondo de su persona, allá donde cada uno decide (...) qué hacer consigo mismo, o, más radicalmente en lenguaje de la gracia, allá donde acepta (...) que lo otro o el Otro la configure” (Sobrino, 1999, p. 22).

Sols afirma que “ningún otro ‘maestro’ ejerció tanta influencia sobre Ellacuría como el arzobispo Romero” (1999, p. 37). Así se entiende cómo contribuyó “la configuración visible de una personalidad cristiana, integrada en la jerarquía católica y profundamente comprometida hasta la muerte con la causa de las grandes mayorías populares” (Sols, 1999, p. 37). Mayorías que, en el contexto salvadoreño “sufrían las consecuencias de una estructura socio-económica injusta y de una represión político-militar progresivamente violenta e inhumana” (Sols, 1999, p. 41).

Cardenal también exalta en Monseñor Romero al “último maestro, esta vez, un maestro en la fe” (2009, p. 254). Por sí mismo, con él “más que un encuentro con [su] fe (...) fue un acontecimiento inesperado, que lo cuestionó y lo abrió a la aventura de la fe [pues] Mons. Romero remitió a Ellacuría a Dios mismo” (Cardenal, 2009, p. 254). Finalmente, Rosillo indicará que Monseñor Romero “fue una inspiración teológico-pastoral para Ellacuría” (2015, p. 20).

La preocupación de Monseñor Romero fueron las mayorías populares. A consecuencia del martirio del padre Rutilio Grande S.J. en él operó una conversión hacia el clamor de su pueblo en donde, según afirma Ellacuría “el Espíritu Santo se apoderó de él y rompió todos los esquemas y las perspectivas humanas, incluidos sus propios esquemas y perspectivas” (2002a, p. 95) en su ministerio, su labor pastoral y su Iglesia. Es allí en donde Ellacuría encuentra un testimonio de fe, una vida en la cual acontece Dios y que obra por la liberación y salvación de su pueblo.

Según lo expuesto, es un trayecto formativo en donde el testimonio de su maestro le otorga “el gozo de ser ‘menor’” (Sobrino, 2010, p. 95). Ella-

curía así reconoce a un maestro espiritual, quien lo guio en la ortopraxis de la fe cristiana por su compromiso con su pueblo, por su valor sacramental y por el talante profético de su misión ante el deseo de aportar liberación y salvación (Sobrino, 1999, p. 17-26). Así las cosas, es una trayectoria mayor, pues Monseñor Romero fue para Ellacuría un enviado de Dios (Sobrino, 2013), en quien confronta su fe en Jesús por su misión y el anuncio del reino de Dios, y por quien apropia una ortopatía, un dejarse afectar por lo que el Evangelio narra de Jesús (Sobrino, 1999, p. 16).

Los ámbitos expuestos presentan las trayectorias formativas de Ellacuría en el nivel espiritual, humanista, existencial, intelectual y discipular. Al interés de inferir su carácter pedagógico, este criterio es biográfico al estar permeado por la relación con sus maestros, la forma en que articula su vocación cristiana y jesuita, así como también su praxis intelectual e histórica. Es así una primera aproximación de un carácter pedagógico testimonial que implica comprender el tránsito vital de Ellacuría como su horizonte de formación.

El influjo de sus maestros le permite a Ellacuría configurar su vida. Así se reconoce su incidencia al ser quienes establecen sendas de formación en ámbitos específicos de su vocación. Pero a su vez, por ser quienes sientan las bases de una vida al servicio de la realidad y de las mayorías populares, que si bien se sostiene en la espiritualidad ignaciana por la libertad de espíritu y ortopatía ante la realidad, también tiene de base su fe cristiana sustentada en el seguimiento de Jesús en su dimensión liberadora y salvífica.

IGNACIO ELLACURÍA Y SU DIMENSIÓN INTELECTIVA

A fin de identificar el carácter pedagógico de Ellacuría, también se debe indagar en su dimensión intelectual (Samour, 1999, p. 103-145). Esta es clave por sus bases teóricas y por la dinámica liberadora que en él define. Esto último, al comprobar su interés por “contribuir a la producción de una filosofía con una función liberadora, en el contexto latinoamericano, a través de la transformación de la filosofía de la realidad de Zubiri en una filosofía de la realidad histórica” (Samour, 1999, p. 103).

La intuición de Sobrino (1994, p. 15-18) para no analizar aisladamente a la persona y al personaje que es Ellacuría aquí es capital. Sobre todo, porque son sus trayectorias formativas el fundamento de su modo de pensar. Así

pues, siendo expresión de ello su compromiso con las mayorías populares (Samour, 2015, p. 3-9), es un dinamismo formativo que comprende su maduración intelectual.

Aun cuando en sus trayectorias hay una incidencia filosófica con los padres Espinosa y Martínez (Cardenal, 2009), es con Zubiri como Ellacuría “asume y utiliza positivamente las tesis epistemológicas, antropológicas y metafísicas de la filosofía zubiriana en orden a fundamentar teóricamente el concepto de praxis histórica” (Samour, 2006, p. 12). Ellacuría recaba así en la dimensión metafísica de la realidad (Samour, 2006, p. 125), lo que le permite definirla según un carácter intramundano desde el intelecto humano y cuyo marco histórico es la dimensión de apertura de la realidad en posesión de la persona (Ellacuría, 2007, p. 315-316).

Samour afirma que la clave de interpretación de esta dimensión en Ellacuría está en comprender que “toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia” (Samour, 2006, p. 13). Así pues, si para Ellacuría es clave apropiarse el ámbito de realidad que se sustenta en la metafísica zubiriana, también lo es entender que la filosofía asume una dimensión histórica situada en el campo de posibilidades que procede de la actuación humana.

El concepto ‘praxis histórica’ (Samour, 2006) es el derrotero de la dimensión intelectual de Ellacuría. El marco histórico que le otorga al objeto de la filosofía entiende que la realidad es fruto de la praxis humana y social. Con lo anterior, es un argumento distante de filosofías idealistas y materialistas (Ellacuría, 2007, p. 18-24), y de visiones parciales de la historia sin implicación biográfica (Sanginés, 2010). De donde se tiene que una comprensión intramundana de la filosofía (Ellacuría, 2007, p. 25-29) es una dinámica cognitiva y metacognitiva del proceder humano en su contexto, cuyo sustento es la operatividad de su intelecto.

Los planteamientos expuestos esbozan el dinamismo intelectual de Ellacuría. Este no se comprende sin un elemento fundamental: la liberación (Samour, 2006, p. 11-20). Si bien en él acontece una evolución entre lo conceptual, lo metafísico y lo práctico, Samour (2006, p. 31-38) la indica en cuatro momentos de su vida, a saber:

- a) 1954-1962, en donde establece una superación del modelo escolástico de filosofía, buscando convertirla en marco de interpretación sobre lo vital y existencial del ser humano,
- b) 1963-1971, en la que se sustenta en la filosofía zubiriana y la definición del carácter metafísico de la filosofía desde lo intramundano, histórico y trascendental de la naturaleza humana, oponiéndose así a las corrientes filosóficas idealistas que definen dicha metafísica como ámbito racional,
- c) 1972-1981, cuyo interés señala el carácter político de la filosofía y el modo como la realidad histórica es lugar que otorga verdad, y
- d) 1982-1989, en donde establece la filosofía como carácter ideológico de la praxis humana e histórica.

Samour (2006, p. 21-31) también expone lo que otros investigadores han señalado de la evolución filosófica de Ellacuría. Allí reitera:

- a) su inquietud sobre la filosofía cristiana,
- b) su relación con la neoescolástica, el existencialismo y la filosofía zubiriana,
- c) la superación del marco filosófico idealista y
- d) la especificidad del realismo materialista abierto como expresión de una filosofía en oposición al dualismo de la razón (logificación) y la existencia humana (entificación) y más bien orientada hacia un interés liberador en términos históricos.

Estos argumentos hablan de una filosofía que evoluciona por vía intelectual y praxica. Ilustran en sus inicios un interés de Ellacuría por una filosofía cristiana (Ellacuría, S.F., p. 1-17; Valdés, 1999, p. 61-92), redefinen el objeto de la filosofía ante modelos teóricos sin sustento histórico (Samour, 2006), y especifican cómo se constituye en sistema de pensamiento (Arango, 2009, p. 42-45; Sanginés, 2010, p. 71-88, Santamaría-Rodríguez, 2018). Son criterios que indican una dimensión intelectual cuya base material e histórica es la realidad, sustentada en el ámbito orgánico del sujeto y en su comprensión metafísica. Y que, por demás, se definen por su procedencia teórica como por la dinámica racional y biográfica que en él adquieren (Brito, 2020; Solano y Garavito, 2022).

Las bases que definen la dimensión intelectual de Ellacuría tienen así un acento filosófico. Si bien existe un interés por definir un marco de comprensión de la filosofía cristiana entre el horizonte sapiencial y apostólico, su sentido histórico a nivel eclesial y su giro antropológico (Ellacuría, S.F., p. 1-17), aquel no sólo procede de su entorno de formación humanista, filosófica y teológica. Este proviene también del despliegue de su autonomía intelectual con miras a establecer una apropiación concreta de la fe cristiana como proyecto vital (Ellacuría, 1996, p. 599, 623).

Por su parte, el influjo que tiene en él la filosofía de Zubiri, si bien enuncia un acento biográfico por el interés de divulgar su obra (Valdés, 1999, p. 81), tiene mayor profundidad en su análisis. Así se entiende cómo Ellacuría explica esta filosofía en sus categorías ‘realismo materialista abierto’ (Samour, 2006, p. 35; Ellacuría, 2007, p. 418-430) e ‘inteligencia sentiente’ (Ellacuría, 2007, p. 322); y de igual modo, la forma en que estas le otorgan autonomía para aproximarse a un objeto filosófico más concreto: la realidad histórica (Ellacuría, 2007, p. 31-48).

En ambos elementos, se constata la dimensión intelectual como proyecto vital. Para Ellacuría esto es capital por la forma en que la desarrolla en sus escritos y en su praxis histórica y cristiana (Samour, 2015, p. 4-9). Con lo anterior, es claro que la filosofía define su existencia, y no tanto por si es absoluta, sino más bien porque a través de este marco argumentativo, Ellacuría precisa una habitud por la cual es capaz de enfrentarse con su realidad (Ellacuría, 2007, p. 231, 322-324).

De acuerdo con Valdés (1999) y Samour (2006), así como el interés por una filosofía cristiana y la filosofía zubiriana son pilares de su intelecto, se establece uno adicional. Es imposible comprender a Ellacuría sin la implicación de estas bases filosóficas en su vida como sacerdote y jesuita, profesor y rector de la UCA y mártir. Samour precisa lo anterior al afirmar que lo capital en él era que, así como “se involucraba en la dinámica socio-política salvadoreña, ejercía su cargo de rector y realizaba sus tareas de profesor, también producía intelectualmente en el campo de la teoría política, la teoría universitaria, la teología y la filosofía” (2015, p. 8-9).

Así se comprende un dinamismo intelectual en Ellacuría cuyo sustento es la filosofía y su concreción es su praxis histórica. Por su vocación cristiana y jesuita, y de esta capacidad intelectual, aquí hay una correlación entre un

modo de vida y de pensar. Aspecto que, en apropiación de los planteamientos zubirianos que permean su filosofía, dan razón de su carácter psico-orgánico en su inteligencia sentiente, su voluntad tendente y su sentimiento afectante (Ellacuría, 2007, p. 233-234, 317-328), lo que a su vez constata su habitud intelectual y práctica de cuño liberador.

El proyecto filosófico cristiano y la filosofía zubiriana en Ellacuría son las bases de su dimensión intelectual. Insistiendo en sus trayectorias formativas como criterio de su carácter pedagógico, estos aspectos favorecen la inferencia de dicho carácter. Lo anterior, desde el sentido que tiene la filosofía en su existencia para intuir la relación que opera entre filosofía y cristianismo en orden a definir su sentido pleno (Ellacuría, 1996, p. 145), así como también por el objeto filosófico de carácter metafísico que apropia (Ellacuría, 2007, p. 42-48).

De esta forma, se intuye un carácter pedagógico cuyo segundo criterio es racional. Lo cual significa que, si sus trayectorias formativas determinan un marco biográfico, esta identidad racional es el criterio interpretativo de dicho carácter según su modo de pensar. Es así un carácter que se erige sobre un movimiento respectivo entre estos dos criterios, y que, según su identidad como agente, autor y actor de su realidad (Ellacuría, 2007, p. 478), tiene concreción en su vida y martirio.

Al reconocer la dimensión intelectual de Ellacuría como criterio de su carácter pedagógico, se insiste en su evolución filosófica (Samour 2006, p. 31-38). Tales fundamentos son base de un objeto filosófico que entiende la realidad y su creación por la acción histórica del sujeto en su dimensión intelectual y sentiente (Ellacuría, 2007, p. 317-328). Pero, a su vez, porque esta acción se interpreta en la autonomía intelectual y en la praxis que Ellacuría despliega si se observan como efecto de sus trayectorias formativas y el nivel de apropiación de este marco filosófico.

Las bases filosóficas demuestran “una clara evolución en el planteamiento filosófico de Ellacuría” (Samour, 2014, p. 173). Del interés de una filosofía cristiana y la filosofía zubiriana, procede un movimiento orgánico y práctico. Si en él es clave “construir una antropología o filosofía del hombre bajo el supuesto, fundamentado en el realismo materialista abierto zubiriano, de que la persona humana es la forma suprema de realidad y, por tanto, la culminación de la metafísica intramundana” (Samour, 2014, p.

173), la clave orgánica entiende que “la persona es a la vez persona animal, persona social y persona histórica” (Samour, 2014, p. 174).

Por su parte, la clave práxica de su intelecto es su carácter liberador (Samour, 2006, p. 365-395). Prueba de ello es su criterio político, el cual hace “del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta” (Ellacuría, 1991, p. 53), así como un ámbito liberador que supone “la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a la dominación” (Ellacuría, 1991, p. 120). Esta clave práxica es liberadora *ad-intra* y *ad-extra* de la filosofía, ya que, si su objeto final es ser “metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad” (Ellacuría, 2007, p. 42), lo anterior representa su constitutivo ideológico e histórico.

Con todo, es este el marco que orienta la dimensión intelectual de Ellacuría. Por sí misma, tiene dos movimientos. Uno metafísico al definir la realidad como “realidad histórica” y que se comprende desde el carácter psico-orgánico del sujeto de la historia en su dimensión intelectual y sentiente, y b) otro histórico que identifica esta liberación en un sentido práxico según un carácter biológico (Ellacuría, 2007, p. 202), antropológico (Ellacuría, 2007, p. 350) e histórico (Ellacuría, 2007, p. 530).

Finalmente, al reconocer que Ellacuría se interesa por señalar “qué función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora para, sin dejar de ser filosofía (...), ser realmente eficaz a la hora de liberar (...) a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales” (Ellacuría, 1991, p. 94-95), este objeto habla de un factor racional. No sólo porque la filosofía se despliega en el intelecto humano, sino también, porque en su marco orgánico y práxico, propicia el escenario en el que “las personas tienen que autorrealizarse libremente” (Ellacuría, 1991, p. 95). Así como también, porque la dinámica entre este marco interpretativo de la filosofía y la dimensión vital que asume en Ellacuría es un escenario en el cual se constata el sentido liberador de su praxis intelectual y cristiana.

IGNACIO ELLACURÍA Y SU ÁMBITO PRÁXICO

El tercer criterio que describe el carácter pedagógico de Ignacio Ellacuría es su ámbito prático. Los aspectos previos dan razón de un carácter cuyas bases son sus trayectorias formativas, así como la consolidación de su dimensión intelectual de base filosófica, la cual asume un interés liberador.

Aquello que circunscribe a la persona y al personaje que representa Ellacuría es su vocación cristiana y jesuita. Es en ello como se intuye un tercer aspecto de su carácter pedagógico: su ámbito prático. El análisis así se sitúa en el sentido que tiene la praxis para Ellacuría, y en razón de ello, se describen las posibilidades que determinó en su identidad como agente, autor y actor de su realidad salvadoreña.

En la inferencia de su carácter pedagógico, los aspectos descritos dan cuenta de factores externos como son sus trayectorias formativas permeadas por influjo de sus maestros. Pero también, de factores internos tales como la apropiación que Ellacuría hace del marco intelectual de la fe cristiana y el dinamismo intelectual del ser humano en clave zubiriana. Aunque estos factores parecen yuxtaponerse, se constata cohesión entre este influjo formativo y su dimensión intelectual (Sols, 1998; Cardenal, 2009), esto último al ser aquello que sustenta su legado en la dimensión práctica de su vida y en las características testimoniales que la definen.

En Ellacuría, la praxis “es la categoría más apropiada para comprender la originalidad de lo histórico” (González, 2007, p. 11). Así se configura la apertura de posibilidades que ofrece para su realización desde el carácter personal y social, o mejor, biográfico e impersonal que define a la realidad histórica (Ellacuría, 2007, p. 177-314). González (2007) hace pensar en la relevancia que tiene para Ellacuría. De un lado, por ser expresión del carácter psico-orgánico del ser humano. Y por el otro, porque allí surge una dimensión estructural de la realidad por el poder optativo del sujeto en sus posibilidades y limitaciones, en donde “la opción le es necesaria para poder seguir viviendo” (Ellacuría, 2007, p. 493). Una opción que en Ellacuría refiere a su vocación cristiana y jesuita, y a su vez, al despliegue de su praxis ante la realidad histórica en la cual vive.

Domínguez afirma sobre la praxis que “es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como humana; es el

dinamismo entero de la realidad histórica” (1989, p. 72). Este análisis en Ellacuría hace evidente que en la acción humana la realidad se crea. Y en ello, la forma en que la praxis “es ‘el dinamismo entero de la realidad histórica’. Esto significa ante todo que la praxis es un dinamismo que engloba a todos los demás dinamismos, es un dinamismo de posibilitación y de capacitación” (Domínguez, 1993, p. 50).

González (2007) y Domínguez (1989; 1993) asumen lo psico-orgánico como fundamento de la praxis en Ellacuría. Ahora bien, aunque exista una operatividad humana, aquella también tiene el carácter histórico en el cual insisten. Es en ello en lo que Ellacuría se concentra, sobre todo porque de no ser así, la acción humana se hace logificante o entificadora (Schulz, 2014, p. 302; Samour, 2006, p. 47; Domínguez, 1989, p. 79). De ahí que la praxis histórica sea real en la realidad, llegándose a consolidar como “el criterio último que [la] 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” (Ellacuría, 2007, p. 596).

La praxis se define así por su carácter biográfico y social. Para Ellacuría, la dimensión biográfica se sustenta por la actuación del sujeto en su realidad. Es así como no es “una actividad puramente espiritual o meramente contemplativa, ni (...) una actividad aislada o individualista, segregada por la totalidad concreta de la que forma parte” (Samour, 2006, p. 238). De otro lado, el ámbito social tiene como base las acciones plasmadas en la realidad. Es con ello, un horizonte del “momento de realización personal”, en donde “la transformación más o menos profunda de un sistema de posibilidades, necesita ser de un modo o de otro, apropiación de posibilidades, irrupción en el proceso meramente natural” (Samour, 2006, p. 239).

Sobre este planteamiento orgánico de la praxis en Ellacuría, también procede su personificación e historización (Ellacuría, 2007, p. 205). Es con base en ello como se da lugar a su sustento ético, el cual refiere un patrón determinado por la densidad de la realidad (Ellacuría, 2007, p. 42). O, si se prefiere, por su función de criticidad (Rojas, 2015, p. 75), y de avance en la liberación y salvación del pueblo salvadoreño a la cual Ellacuría aportó hasta su martirio.

En el horizonte que representa el ámbito práxico para Ellacuría se insiste en su ubicación en la realidad. Su criterio orgánico y personal le conceden

su ultimidad en la acción del sujeto de la historia y la trascendencia que alcanza. En razón de la persona y del personaje que representa, este ámbito se identifica en su dimensión intelectual y sentiente, y en su voluntad de acción. Con lo cual, es un criterio biológico y ético, y que por fuerza de su operatividad, implica este factor práxico.

La trascendencia sitúa el ámbito de la praxis en la tarea de realizar la historia. Para Ellacuría tiene sentido metafísico, lo que supone su enunciación en el carácter psico-orgánico del sujeto, asumiendo así un sentido orgánico e intrahistórico. Es allí donde el ámbito práxico es sustantivo, pues en correlación a su vocación, esta se concreta en la utopía de una civilización de la pobreza (Ellacuría, 2000b, p. 274). Civilización que se opone a la opresión impuesta por el capital y la violencia, y que se presenta “como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio de desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización” (Ellacuría, 2000b, p. 274).

Según lo expuesto, en Ellacuría se comprende la praxis y su trascendencia. Esto lo explica al señalar que aquella “no es independiente del orden de la talidad, sino que se funda en éste; concretamente, el orden trascendental no se le abre al hombre sino conforme a la índole de su inteligencia” (Ellacuría, 1999b, p. 223). La ‘talidad’ es lo que constituye físicamente las cosas, entre ellas, lo vegetal, lo animal y lo humano (Ellacuría, 2007, p. 69). Es en ello como se explica la trascendencia de la praxis, ya que su finalidad es crear efectivamente la realidad, y que en el caso del sujeto, se presume desde sus potencias personales, sociales e históricas.

Ellacuría articula ambos aspectos “por la apertura trascendental de la inteligencia [ya que] se llega... a un nuevo tipo de substantividad, como puede apreciarse por su nueva forma de independencia del medio y control sobre él” (Ellacuría, 1999b, p. 103). Así se entiende el carácter de posesión del sujeto sobre sí y de praxis en la realidad. Ahora bien, es claro que esta trascendencia abre “al hombre a la realidad en cuanto tal, lo abre al mundo en cuanto tal, asimismo a las cosas-sentido, y principalmente a la libertad, a la vida personal y a la historia” (Ellacuría, 1999b, p. 104). Con lo cual, su significado no sólo constata una matriz intelectual, sino también un dinamismo intramundano de la realidad y su relevancia desde la praxis del

sujeto; y que en lo propio de Ellacuría, está determinado por su realidad y por aquello que lo define en su praxis de fe e intelectual.

En Ellacuría, la inteligencia sentiente es trascendente por su esencia, lo que supone que también lo sea la realidad (Ellacuría, 2007, p. 328). Esto, no tanto porque sea ajena al sujeto, sino porque aquel tiene movimiento específico. Así es que “la realidad desempeña siempre una función trascendental y esta función trascendental queda modulada según sea la realidad” (Ellacuría, 1999b, p. 254); aspecto que implica que “la realidad en función trascendental, por su intrínseca respectividad, determina esa propiedad trascendental, que es el ser, [en donde] el ser queda determinado, por lo que es aquella realidad” (Ellacuría, 1999b, p. 254).

El sentido de la trascendencia tiene base biográfica. Al ser “esencial a la realidad sustantiva del hombre [como] la historia es esencial a la realidad de la especie y del cuerpo social” (Ellacuría, 2007, p. 516), no es meta-histórica. Según se establece el dinamismo de la historia en la dimensión psico-orgánica del sujeto, son las acciones humanas las que definen su ámbito biográfico e intrahistórico.

Así las cosas, al ser la trascendencia fruto de una praxis intrahistórica e intramundana, Ellacuría indica que “podrá tender hacia algo ilimitado, pero lo hará limitadamente” (1996, p. 633). Con lo anterior, el Mártir insiste en reconocer que el límite de la realidad está definido por el límite que define al sujeto, pero al mismo tiempo, en que dicho límite se supera desde un horizonte escatológico si la praxis humana, en cuanto trascendente, tiende a ser humanizadora y solidaria.

En el marco de su vocación cristiana y jesuita, más aún, en la apropiación de la fe cristiana como dimensión vital de su existencia, afirma Ellacuría que “esta limitación humana cobra (...) un nuevo carácter metafísico si se reconoce a Dios Creador” (1996, p. 633), hecho que en su legado asume un carácter trascendente de orden salvífico (Ellacuría, 2000a, p. 304-305). Y esto porque “una explicación de cómo Dios puede divinizar al hombre sin deshumanizarlo” (Ellacuría, 1996, p. 633), rescata el sentido material, personal, social e histórico del sujeto, e insiste en que su trascendencia y la de la realidad está definida por su carácter de humanidad.

Es preciso reiterar que la trascendencia busca superar los límites de la realidad. Dicha superación es intrahistórica desde la praxis biográfica e im-

personal del sujeto. Es así como Ellacuría insiste en el horizonte utópico de una “civilización de la pobreza plenamente coherente con la predicación de Jesús” (Ellacuría, 2002b, p. 241). Esto es, “una civilización de la austeridad, del compartir, de la comunicación de bienes y de vidas, de la creatividad humana como florecimiento de la gracia interior” (Ellacuría, 2002b, p. 241). Y al mismo tiempo, una civilización abierta “a lo trascendente y muy en especial a la forma cristiana de la trascendencia tal como ésta se revela en Jesús de Nazaret, que se igualó con los más pobres para hacer ver de modo nuevo la gloria de Dios” (Ellacuría, 2002b, p. 241).

El ámbito práxico de Ellacuría es el tercer criterio que define su carácter pedagógico. En él se comprende al sujeto como agente, autor y actor de la realidad (Ellacuría, 2009, p. 282, 315), en donde esta triple identidad subyace al carácter orgánico, personal, social, histórico y trascendente en el horizonte de su vocación cristiana y jesuita. De ahí que este ámbito tenga su punto de partida y de llegada en la densidad de la realidad, y en sus posibilidades y limitaciones, tal como lo fue el contexto en el que Ellacuría vivió y fue martirizado.

En adición a su identidad histórica, este ámbito es también biográfico. Por su rol como sacerdote, profesor, rector, analista político y mártir se comprende el marco vital de un sujeto encarnado en su realidad. Es así un dinamismo implicativo dotado de espíritu que establece coherencia en su contexto y sobre el que define un criterio espiritual, intelectual y práxico con interés transformativo.

Para Ellacuría, esto es un asunto de cohesión en su encargo de la realidad (Ellacuría, 2000a, p. 208). En razón de la densidad de su realidad salvadoreña, y por tanto, de su carácter interpelante es una cohesión determinada por su dimensión de gratuidad. Así las cosas, es un “dejarse cargar por la realidad. Más aún, [un] llevarse mutuamente de la solidaridad” (Cardenal, 2002, p. 21) de quienes padecen las injusticias y violencias en su realidad salvadoreña, ante las cuales asume un compromiso vital en el horizonte de la civilización de la pobreza que pretende.

Sobre este argumento, se define el tercer criterio de su carácter pedagógico. Al no inferirlo exclusivamente en la forma como Ellacuría desarrolló sus cursos, como maestro de novicios o según el modo en que ejerció su labor universitaria (Sols, 1999, p. 24-25), sino más bien en la totalidad de

su vida como horizonte práxico entre aquello que lo interpela y su modo de proceder cristiano y liberador, es un criterio que se sustenta en una espiritualidad historizada y su efectividad en la dimensión creyente, intelectual y práxica de su existencia.

CONCLUSIONES

El carácter pedagógico de Ignacio Ellacuría según sus trayectorias formativas, su dinamismo intelectual y su ámbito práxico, es una interpretación que tiene sustento biográfico, histórico y trascendente (Santamaría-Rodríguez, Nieto-Bravo, Pérez-Vargas, 2021, p. 323-326). Al ser hermenéutica de su legado, reitera su relevancia en la totalidad de su existencia. No en vano, la insistencia de Sobrino (1994) sobre la unidad de la persona y el personaje que representa, ya que en ello ocurre una comprensión de lo que caracterizó el curso de su existencia.

Los criterios expuestos infieren un carácter pedagógico testimonial. En primer lugar, porque sus trayectorias formativas comprenden la totalidad de su vida, lo que supuso en Ellacuría una dinámica de enseñanza y aprendizaje en dos movimientos. De parte de la enseñanza, es un movimiento externo, heteronormativo si se hace una mirada a un ámbito pedagógico clásico (de Zubiria, 2006, p. 69-104), el cual se determina por el influjo de sus maestros a nivel espiritual, humanista, filosófico, teológico y discipular en el marco de su formación jesuita. De parte del aprendizaje, es un movimiento interno, autonormativo si se prefiere una dinámica activa y constructivista (de Zubiria, 2006, p. 143-192), el cual se define por su autonomía en el hontanar de saberes, conocimientos y praxis aprehendidas y puestas en práctica. Es así un carácter pedagógico que implica orgánicamente a Ellacuría, en donde la cohesión entre ambos movimientos está determinada por la operatividad que se interpreta a su dimensión intelectual y sentiente, su voluntad tendente y su sentimiento afectante en el marco de su realidad histórica salvadoreña.

En segundo lugar, el carácter pedagógico de Ellacuría es testimonial por su habitud (Ellacuría, 2007, p. 227-237). La insistencia en la dimensión intelectual del Mártir salvadoreño demuestra que no sólo existe una comprensión operativa del intelecto humano. También exige interpretarla en él,

lo que supone que esta habitud se determina por un flujo de su intelecto en el cual implica su praxis intelectual y cristiana en tensidad con su realidad histórica (Ellacuría, 2007, p. 403, 414).

Dicho flujo ocurre en tres momentos, a saber: a) un ‘hacerse cargo de la realidad’, o mejor “un estar ‘real’ en la realidad de las cosas que, en su carácter activo de estar siendo, es todo lo contrario a un estar cósico e inerte e implica un estar entre ellas, a través de sus mediaciones materiales y activas” (Ellacuría, 2000a, p. 208), b) un ‘cargar con la realidad’, lo que supone “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” (Ellacuría, 2000a, p. 208), y c) un ‘encargarse de la realidad’, o mejor, como “el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso de concededora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real” (Ellacuría, 2000a, p. 208).

En tercer lugar, el carácter pedagógico del Mártir salvadoreño es testimonial como fruto de su praxis histórica. Los factores externos e internos tienen concreción en la dimensión mistagógica que contiene su realidad histórica. Mucho de ello se interpreta en su legado como un “dejarse cargar por la realidad” (Cardenal, 2002; Sobrino, 2010), lo que corrobora que en Ellacuría no todo estuvo determinado por su intelectualidad o por su vocación cristiana y jesuita. La ultimidad de su vida está sustentada en una continua dinámica de interpelación, de criticidad y de praxis en lo que esta realidad manifiesta en quienes la padecen sobre el esquema de la violencia y de una civilización de la riqueza (Ellacuría, 2000b, p. 272-280).

La mistagogía como criterio que define el carácter pedagógico de Ellacuría en su ámbito práxico ofrece una mirada de conjunto a su legado. Allí se confirma el factor orgánico del sujeto de la historia, en el cual opera una dimensión espiritual que en el Mártir salvadoreño se asume en la sacramentalidad de su realidad. Sobre todo, porque es para él una realidad que conduce al encuentro con el misterio divino (Melloni, 2001). Más aún, es una estructura pedagógico-religiosa sustentada en su espiritualidad (Cordina, 2009, p. 7), lo cual le lleva a comprender su realidad como el “lugar teológico... [de] la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis

y de la reflexión cristiana” (Ellacuría, 2000a, p. 148). Lugar en el que se hace operativo el marco orgánico, personal e histórico de Ellacuría según su interés práxico-liberador.

Ellacuría como persona y personaje es un “intelectual orgánico” en la clave emancipatoria de Gramsci frente al paradigma de su cultura (Díaz de Vivar, 2017). Es un “intelectual transformativo” de su tiempo dadas las condiciones políticas y hegemónicas que definen su realidad (Giroux, 2001). Así como también, es un intelectual de la utopía y la esperanza (Freire, 2012, p. 151-172) si se presume que su interés por una ‘civilización de la pobreza’ es un deseo de humanizar la realidad sobre el principio cristiano de la liberación. Ahora bien, sobre estas inferencias, Ellacuría es un intelectual historizado según la dimensión intelectual, ética y práxica de su vida. Con lo cual, su carácter pedagógico es una tensidad entre el modo en que el Mártir salvadoreño va formándose a lo largo de su vida, y el criterio místico-espiritual que determina la emancipación de su vocación cristiana y jesuita.

El carácter pedagógico de Ellacuría es crítico por su identidad testimonial. Su criticidad se sustenta de manera biográfica por la incidencia que en él tienen sus maestros en asuntos espirituales, vocacionales, intelectuales y práxicos. Así mismo, en la dimensión emancipatoria y evolutiva de su intelecto. Pero, sobre todo, porque se determina en la habitud que le exige mistagógicamente su realidad histórica.

En este sentido, es un carácter que se infiere desde la persona y el personaje que Ellacuría representa. Con todo, es un sujeto pedagógico en quien su trayectoria vital, su intelecto y su actuación histórica se definen como criterio de formación. Ahora bien, dadas las condiciones históricas que lo rodearon y sobre las cuales se implicó cristianamente, es un sujeto pedagógico en quien subyace una pedagogía testimonial. La concreción de todo esto es su martirio, lo que señala un carácter que no es conceptual sino histórico, y por tanto, según la narrativa que su vida contiene y sobre la cual se apropia un testimonio de fe e intelectual, corrobora su pasión por incidir en su historia (Sols, 1999) en los planos filosófico, teológico, universitario y político, pero además, por su compromiso de aportar a la liberación y salvación de las mayorías empobrecidas de El Salvador.

El carácter pedagógico de Ellacuría es heterodoxo ya que el vector de su vida es la realidad y su mistagogía. Es un carácter cuya *doxa* y *praxis* se defi-

nen por el *pathos* de la realidad y la necesidad de humanizarla. Finalmente, es un carácter que demuestra una síntesis vital e intelectual en su martirio, ya que su vocación cristiana y jesuita trascendió por razón de esa maestra que fue para él su realidad. Es así un carácter cuyo base es el ámbito biográfico y cuyo testimonio define la realidad como dinamismo pedagógico por la densidad de su cotidianidad (Maldonado, 2011, p. 118-124). Aspecto que, en últimas, determina la praxis del sujeto de la historia, en donde el legado de Ellacuría da cuenta de ello a nivel intelectual, ético y práxico.

FUENTES CONSULTADAS

- ARANGO, O. (2017). Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad. En J. Meza (dir.). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. pp. 197-221. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- ARANGO, O. (2009). Teología de la realidad histórica: recorrido por la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría. En *Reflexiones Teológicas*. Núm. 4. pp. 37-55.
- BRITO, M. (2022). *Ignacio Ellacuría. Fraternidad solidaria*. Madrid: Herder.
- BRITO, M. (2020). Génesis y evolución de la categoría realidad histórica en Ignacio Ellacuría. En *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Núm. 155. pp. 17-46. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i155.10383>
- CAFFARENA, J. (2002). Unas pinceladas como semblanza. En R. Reyes (Ed.), *Archivo de Ignacio Ellacuría*, S.J. pp. 31-33. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía. Recuperado de <https://bit.ly/3lbeoWF>
- CARDENAL, R. (2009). Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 26. Núm. 78. pp. 241-254. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v26i78.4934>
- CARDENAL, R. (2002). El P. Ignacio Ellacuría (1930-1989). En R. Reyes (Ed.). *Archivo de Ignacio Ellacuría*, S.J. pp. 13-27. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía. Recuperado de <https://bit.ly/3lbeoWF>

- CARDENAL, R. (1999). De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*. pp. 43-58. San Salvador: UCA Editores.
- CAÑAS, S. (2005). Vida y obra de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio Ellacuría. En *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Núm. 106. pp. 537-561. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i106.3910>
- CODINA, V. (2009). La mistagogía ignaciana. En *Revista Iberoamericana de Teología*. Núm. 9. pp. 7-26. Recuperado de <https://bit.ly/3sY1wde>
- CONTRERAS, J. (2015). El giro deontológico y la emancipación. Un punto de partida para la edUCA Editorescición universitaria en derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría. En A. Rosillo y R. Pérez (Coord.). *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. pp. 265-284. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Recuperado de <https://bit.ly/3cUFZqB>
- DE AQUINO, J. (2010). El carácter práxico de la teología. Un enfoque epistemológico. En *Teología y Vida*. Vol. 51. Núm. 4. pp. 477-499. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>
- DE ZUBIRÍA, J. (2006). *Los modelos pedagógicos. Hacia una pedagogía dialogante*. Bogotá: Magisterio.
- DÍAZ DE VIVAR, R. (2017). Uma Leitura Sobre o Intelectual Orgânico em Gramsci. En *Psicologia em revista*. Vol. 23. Núm. 2. pp. 541-561. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1678-9563.2017v23n2p541-561>
- DOMÍNGUEZ, M. (1993). Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría. En *Universitas Philosophica*. Vol. 11. Núm. 21. pp. 41-57. Recuperado de <https://bit.ly/3sUvyyt>
- DOMÍNGUEZ, M. (1989). Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana. En *Universitas Philosophica*. Vol. 7. Núm. 13. pp. 69-88. Recuperado de <https://bit.ly/3JTQR9o>
- ELLACURÍA, I. (2009). *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2579>
- ELLACURÍA, I. (2009). El sujeto de la historia. En I. Ellacuría (Ed.). *Cursos universitarios*. pp. 281-326. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2579>

- ELLACURÍA, I. (2007). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2566>
- ELLACURÍA, I. (2002b). Misión actual de la Compañía de Jesús. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos IV*. pp. 235-250. San Salvador: UCA Editores. Recuperad de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (2002a). Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos III*. pp. 93-100. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (2000b). Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos II*. pp. 233-294. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (2000a). Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos I*. pp. 139-162. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (2000a). Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos I*. pp. 187-218. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (2000a). Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos teológicos I*. pp. 313-346. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- ELLACURÍA, I. (1999b). La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos II*. pp. 199-284. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2565>
- ELLACURÍA, I. (1999b). Antropología de Xavier Zubiri. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos II*. pp. 71-148. San Salvador: UCA Editores. Recuperad de <http://hdl.handle.net/11674/2565>
- ELLACURÍA, I. (1999a). *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2578>
- ELLACURÍA, I. (1996). Ángel Martínez, poeta esencial. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos I*. pp. 127-196. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2565>

- ELLACURÍA, I. (1996). Correspondencia con Ángel Martínez. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos I*. pp. 197-214. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2565>
- ELLACURÍA, I. (1996). Introducción a la filosofía. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos I*. pp. 597-624. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2565>
- ELLACURÍA, I. (1996). Existencialismo ateo. En I. Ellacuría (Ed.). *Escritos filosóficos I*. pp. 625-644. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2565>
- ELLACURÍA, I. (1991). Filosofía y política. En I. Ellacuría (Ed.). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*. pp. 47-62. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2580>
- ELLACURÍA, I. (1991). Función liberadora de la filosofía. En I. Ellacuría (Ed.). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*. pp. 93-122. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11674/2580>
- ELLACURÍA, I. (S.F.) “La problemática de una filosofía cristiana” [Texto mecanografiado], en Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J. (comp.). *Archivo personal de Ignacio Ellacuría, S.J.* pp. 1-17. San Salvador: UCA Editores. Recuperado de <https://bit.ly/2BROof4>
- FERNÁNDEZ, F. (2015). Ignacio Ellacuría. Filósofo y rector. En *Xipe Totek*. Vol. 24. Núm. 3. pp. 211-238. Recuperado de <https://bit.ly/3l7A-NUP>
- FREIRE, P. (2012). *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GIROUX, H. (2001). Los profesores como intelectuales transformativos. En *Revista docencia*. Núm. 15. pp. 60-66. Recuperado de: <https://bit.ly/3GkkPRt>
- GONZÁLEZ, A. (2007). Prólogo. En I. Ellacuría (Ed.). *Filosofía de la realidad histórica*. pp. 9-13. Madrid: Trotta. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/11674/2566>
- MAIER, M. (2021). *Contemplativus in actione iustitiae*. Aproximación a las raíces espirituales de Ignacio Ellacuría. En J. Senent y A. Viñas

- (Eds.). *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*. pp. 27-34. Granada: Comares. Recuperado de <https://bit.ly/42ptR9o>
- MAIER, M. (1996). La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 13. Núm. 39. pp. 233-255. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v13i39.5321>
- MALDONADO, M. (2011). *Pedagogías críticas. Europa, América Latina y Norteamérica*. Bogotá: Magisterio.
- MELLONI, J. (2001). *La mística de los ejercicios*. Santander: Mensajero – Sal Terrae.
- NIKLAS, J., FORNET-PONSE, T., PITTL, S. y SOLS, J. (2023). *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*. Maliaño y Bogotá: Sal Terrae y CELAM.
- ROJAS, M. (2015). El papel de la filosofía ante las ideologías en Ignacio Ellacuría. En *Teoría y praxis*. Vol. 13. Núm. 27. pp. 69-77. DOI: <https://doi.org/10.5377/typ.v0i27.2850>
- ROSILLO, A. (2015). Ignacio Ellacuría: su vida y evolución intelectual. En A. Rosillo y R. Pérez (Coords.). *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. pp. 11-29. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Recuperado de <https://bit.ly/3cUFZqB>
- ROSILLO, A. y PÉREZ, R. (2015). *Historizar la justicia. Estudios sobre el pensamiento de Ignacio Ellacuría*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Recuperado de <https://bit.ly/3cUFZqB>
- SAMOUR, H. (2015). Figura y semblanza de Ignacio Ellacuría. En *Revista Realidad*. Núm. 143-144. pp. 3-20. DOI: <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i143-4.4094>
- SAMOUR, H. (2014). Zubiri y el Proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría. En *Revista Estudios Centroamericanos*. Vol. 69. Núm. 737-738. pp. 155-183. DOI: <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>
- SAMOUR, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.
- SAMOUR, H. (1999). Filosofía y libertad. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*. pp. 103-145. San Salvador: UCA Editores.

- SANGINÉS, E. (2010). La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato. En *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*. Vol. 11. Núm. 22. pp. 71-88. Recuperado de <https://bit.ly/3naMrBW>
- SANTAMARÍA-RODRÍGUEZ, J., NIETO-BRAVO, J. y PÉREZ-VARGAS, J. (2021). Aportes teóricos de Ignacio Ellacuría para actualizar la praxis pedagógica y eclesial. En *Revista Guillermo de Ockham*. Vol. 19. Núm. 2. pp. 321-337, DOI: <https://doi.org/10.21500/22563202.5304>
- SANTAMARÍA-RODRÍGUEZ, J. (2018). Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría. En *Theológica Xaveriana*. Núm. 186. pp. 1-29. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhae>
- SCHULZ, M. (2014). La presencia de G.W.H. en representantes de la filosofía latinoamericana (L. Zea, A. Roig, E. Dussel, I. Ellacuría). En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 19. Núm. 3. pp. 285-309, DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i3.1136>
- SENET, J. y VIÑAS, A. (2021). *Espiritualidad, saberes y transformación social desde Ellacuría*. Granada: Comares. Recuperado de <https://bit.ly/42ptR9o>
- SOBRINO, J. (2013). El impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 30. Núm. 90. pp. 195-212. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v30i90.4663>
- SOBRINO, J. (2010). “El Ellacuría olvidado”. Lo que no se puede dilapidar. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Vol. 27. Núm. 79. pp. 69-96. DOI: <https://doi.org/10.51378/rlt.v27i79.4928>
- SOBRINO, J. (1999). Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”*. pp. 11-26. San Salvador: UCA Editores.
- SOBRINO, J. (1994). Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. “Bajar de la cruz al pueblo crucificado”. En I. Ellacuría, J. Sobrino y R. Cardinal (Eds.). *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*. pp. 15-70. San Salvador: EGA.

- SOLANO, O. y GARAVITO, D. (2022). Una aproximación teológica al seguimiento de Jesús desde la inteligencia sentiente. En *Peregrinas*. Núm. 10. pp. 27-52. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4165>
- SOLS, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- SOLS, J. (1998). El legado de Ignacio Ellacuría para preparar el decenio de su martirio. En *Cristianismo i Justicia*. Núm. 86. pp. 1-25. Recuperado de <https://bit.ly/2OlhN7W>
- VALDÉS, R. (1999). La búsqueda filosófica inicial. En J. Sobrino y R. Alvarado (Eds.). *Ignacio Ellacuría, "Aquella libertad esclarecida"*. pp. 61-92. San Salvador: UCA Editores.
- VÍQUEZ, M. (2012). Ignacio Ellacuría: Un pensamiento y una opción. En *Revista Espiga*. Vol. 10. Núm. 23. pp. 169-199. DOI: <https://doi.org/10.22458/re.v10i23.1004>

Fecha de recepción: 7 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 27 de febrero de 2024

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1095>

TEXTOS INÉDITOS

SUBDESARROLLO Y DERECHOS HUMANOS

Ignacio Ellacuría

PRESENTACIÓN DEL TEXTO: Ignacio Ellacuría, a medida que su prestigio y reconocimiento crecía tanto como pensador y como hombre de acción que luchaba a favor de la justicia, recibía muchas invitaciones para participar en eventos a escala global. El inédito que acá se presenta contiene el discurso pronunciado por Ellacuría durante el Tercer Encuentro Internacional de los jóvenes en Venecia, organizado por alguna organización católica o cristiana de relevancia, en el año de 1987. Estamos hablando ya de un Ellacuría con un pensamiento filosófico y teológico de gran complejidad y madurez pero que, sin embargo, es capaz de colocarse en un plano de empatía y cercanía con la juventud, en este caso europea y, por tanto, privilegiada en términos de acceso al bienestar material. En el discurso Ellacuría logra con un persuasivo lenguaje apelar a dicha juventud, a su energía, imaginación y racionalidad para despertar en ella la conciencia de los males que la injusticia ocasiona en el más extenso y hondo mundo subdesarrollado. La tesis general que desarrolla en este discurso sostiene que la insolidaridad entre los pueblos es la base de la mayor parte de los problemas del subdesarrollo y es asimismo una de las principales fuentes que alimenta el abuso ocasionado a través de las graves violaciones a los derechos humanos. Se trata de un discurso, que salta a primera vista, guarda hoy en día la mayor vigencia y actualidad.*

* Presentación realizada por el Dr. Ángel Sermeño Quezada, profesor-investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: angel.alfredo.sermeno@uacm.edu.mx Agradecemos la colaboración de Ximena Cruz Calderón, Claudia Yesenia Delgadillo Alejandro y Mauricio Dónovan Valdivieso Solís quienes realizaron la transcripción del texto.

El Tercer Encuentro Internacional de los jóvenes organizado en Venecia por ENARS ACLI enfocado bajo el título general de *Jóvenes y Solidaridad* me invita a enfocar el tema de *Subdesarrollos y Derechos Humanos* precisamente desde los jóvenes y, sobre todo, desde la solidaridad. La insolidaridad está a la base de la mayor parte de los problemas del subdesarrollo y de la violación de los derechos humanos así como también se entrelazan muy estrechamente el subdesarrollo con las más distintas formas de violación de los derechos fundamentales de la persona humana. Mostrar estos puntos y comprobarlos con testimonios fehacientes será el propósito de esta presentación.

No es suficiente suscitar la emotividad juvenil, aunque sea ésta una de las mejores condiciones para captar el problema y para vigorizar una respuesta solidaria. Hay también que suscitar la racionalidad juvenil, la cual, aunque de características específicas, no deja de ser una exigencia para la profundización de los problemas y, en definitiva, para la consolidación y prolongación del compromiso en favor de la solidaridad con los menos favorecidos. Cuántas veces los jóvenes dejan de ser contestarios y solidarios cuando dejan de ser jóvenes. Suele estimarse este fenómeno negativamente, como si fuera propio de la juventud un ilusionismo idealista sin raíces, que se cura y se supera con el paso de los años. Pero esta estimación es interesada. Es interesada porque se hace desde el realismo de la madurez, pero esta madurez realista muchas veces indica falta de imaginación, falta de energía y falta de compromiso, amparado todo ello en un egoísmo y en un cansancio, entre los que la vida va perdiendo sentido. Al contrario, los movimientos contestatarios y revolucionarios aprovechan cada vez más la protesta juvenil, sobre todo aquellos países, como es el caso de El Salvador, en el que más del 50% de la población tiene menos de 16 años. Si la mayor parte de la población de un país –y este parece ser el caso de la mayor parte de los países subdesarrollados, esto es, de la mayor parte del mundo– está constituida por jóvenes con edades inferiores a los 25 años, es claro que esos países y con ellos el mundo entero deben estar más centrados sobre el presente y el futuro de los jóvenes que sobre el presente y el futuro de quienes con la pérdida de la juventud han perdido también muchos de los valores más altos, profundos y dinámicos de la vida humana. Cuando la emotividad juvenil pone en juego la racionalidad juvenil estamos en las mejores condiciones para aprovechar un gigantesco dinamismo capaz de transformar al mundo o, al menos, de dejarlo en tal inquietud desnuda

que los más viejos al ver descubiertas sus flaquezas se ven forzados a cambiar, mientras dura la presión juvenil. Ya están lejos las protestas juveniles del 68 francés o de los jóvenes norteamericanos contra la guerra del Vietnam. Pero siguen las protestas de los ecologistas y, desde luego, las de los movimientos revolucionarios en varios países del Tercer Mundo, entre los que se cuenta el caso de El Salvador. Suscitar, pues, la emotividad dinamizadora de los jóvenes a la par que la racionalidad consolidante de la juventud será el propósito de estas palabras.

SUBDESARROLLO, VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS E INSOLIDARIDAD

El estado de subdesarrollo es en sí mismo y en relación con estados de superdesarrollo una flagrante violación de la solidaridad humana, esto es, de la naturaleza misma del fundamento de los derechos humanos y lleva consigo la permanente violación de esos derechos.

No puede pensarse el subdesarrollo sino desde el desarrollo. Podrá discutirse hasta qué punto hay ricos porque hay pobres, hay países ricos porque hay países pobres pero hay fenómenos manifiestos en los que esta relación de causalidad o, al menos, de interrelación es innegable. Empecemos por lo más fácil de constatar. Una muy pequeña minoría de países que albergan una muy pequeña parte de la población mundial explotan los recursos de la humanidad (el aire que respiramos, el petróleo y las materias primas, los alimentos, la cultura, el poderío militar, el capital, etc.) de una manera masiva mientras que la mayor parte de los países y la mayor parte de la población no puede disfrutar de esos recursos ni siquiera en forma mínima. Los siete países más ricos e industrializados del mundo, representando tan sólo con sus 615 millones de habitantes el 12.3% de la población mundial representan un producto interno bruto acumulado correspondiente al cerca del 60% del Producto Interno Bruto Mundial, quedando por tanto para el 87.7% de la humanidad tan sólo el correspondiente 40% del Producto Mundial Bruto: doce personas se comen más del 60% del pastel y para las 72 restantes se les deja tan sólo el 40% del mismo. Podrá decirse que ellos lo producen y que, por tanto, tienen el derecho a disponer de lo producido por ellos. Pero es aquí donde está parte del problema. Los países de mayor producto nacional

y de mayor consumo tienen ciertamente su mérito propio por haber podido y sabido aprovechar las oportunidades que han tenido o han conquistado, pero a su vez tienen enormes responsabilidades por lo que han hecho o por lo que han dejado de hacer. Gran parte de su acumulación originaria se ha logrado con la explotación de los países más pobres y con sus clases sociales más pobres, la explotación de las materias primas arrancadas en los lugares de origen con salarios absolutamente injustos e inhumanos y la explotación de la fuerza de trabajo de las clases productoras en sus países. Está, en segundo lugar, el intercambio desigual entre los bienes y servicios que ofrecen los países más pobres a los países más ricos y los bienes y servicios que reciben de estos. Está en tercer lugar todo el conjunto de mecanismos financieros que han venido a parar en el fenómeno de la deuda mundial que sólo en América Latina supera en la actualidad los 400,000 millones de dólares, lo cual hace que sólo en intereses los países de América Latina se constituyan actualmente en francos exportadores no sólo de materia prima a precios muy bajos sino del capital que necesitarían para su acumulación, yéndose con ello a un constante empobrecimiento, cada vez mayor y más afectante en intensidad y extensión a la población. Y están también las prácticas mercantiles que hundan la competitividad libre de los países pobres en los mercados mundiales. Pero supusiéramos que la riqueza de los países más desarrollados no dependiera causalmente de la pobreza de los países subdesarrollados. Todavía tendríamos el hecho inaceptable que la mayor parte de las naciones y la mayor parte de los hombres, mujeres y niños del mundo viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto de las minorías ricas sino en condiciones absolutamente inhumanas con el agravante de que esa condición inhumana sería corregible con un mínimo de solidaridad entre los hombres, entre los pueblos y entre las naciones. De poco sirve ser hombre para poder contar con lo necesario para sobrevivir, para tener una vivienda mínima, para que los niños enfermos tengan un mínimo de medicinas, etc. Es menester ser norteamericano, europeo, soviético o japonés para poder contar con los recursos suficientes para sobrevivir y para poder disfrutar de los recursos que Dios a través de la naturaleza y de la razón puso en el mundo para todos. Es, de hecho, más importante ser ciudadano de un país poderoso y rico que ser hombre, aquello da más derechos reales y más posibilidades efectivas que esto. Queda así rota la solidaridad humana.

No es sólo, como suele explicarse, que se endurezcan los corazones de los poderosos y se cieguen los ojos de los ricos para no ver ni sentir el mal ajeno, la miseria de las mayorías mundiales. Es algo peor. Es la ruptura de la solidaridad humana, ruptura de lo principal, ruptura de la unidad del género humano. Se tiene derechos por ser ciudadano de un país más que por ser humano y para defender esos derechos surgidos del nacionalismo se entra en la negación de los derechos surgidos del humanitarismo.

Esta prioridad de lo accidental sobre lo sustancial es un desorden ético fundamental. Puede formularse de esta forma más generalizada que la del enfrentamiento de los derechos humanos con los derechos ciudadanos: lo que se hace para desarrollar a cada hombre va en menoscabo de todo el hombre y de todos los hombres. Así se supone, por ejemplo, que se requiere una cantidad de bienes materiales y de recursos y de un sistema de propiedad privada tal que sin ellos no hay plenitud humana y posibilidad real de independencia y libertad. Pero, seguidos estos supuestos, nos encontramos, primero que no son de aplicación a todos los hombres, porque de hecho esos principios suponen la acumulación excesiva y la mala distribución y, segundo, que ni siquiera sirven para desarrollar plenamente al hombre así favorecido. Efectivamente por ese camino se marcha hacia formas absurdas de egoísmo e insolidaridad y hacia un desesperado consumismo que entran en contradicción con el desarrollo armónico y feliz de la persona.

No es que el desarrollo del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico y político sea totalmente negativo. Lo negativo de ello está en su absolutización, en pensar que el individuo, la clase, la nación y el bloque son lo sumo a lo que debe sacrificarse todo lo demás. Cuando esto ocurre lo que tiene de positivo se destruye y lo que debiera servir para el crecimiento de uno mismo y de la humanidad se convierte en destrucción de la humanidad y de uno mismo. Contra ello ha de lucharse si queremos salvar al hombre y a la humanidad, a cada hombre y a todos los hombres. Probablemente los jóvenes aquí reunidos sienten más su unión de jóvenes que su separación de lengua y de nación y en nombre de esa unidad de humanidad joven debe plantearse de forma nueva el problema de la solidaridad. No puede permitirse que la idolatría de la nación y del nacionalismo ponga en peligro los valores mucho más altos de la humanidad, sobre todo en una situación tan dramática del mundo como la que pasamos a describir.

EL DRAMATISMO DE LA SITUACIÓN DE SUBDESARROLLO MUNDIAL

De muchas formas puede verse el malestar de nuestra cultura. La carrera armamentista que consume multitud de recursos para la destrucción y hace de la fuerza la principal arma del derecho; la paulatina destrucción de la naturaleza por su despiadada explotación y por el empeoramiento constante del medio vital; el temor a un holocausto nuclear determinado posiblemente por unas pocas personas de unos pocos países; la pérdida de ideales de una sociedad consumista preocupada no ya por tener más en vez de ser más sino por consumir más y más... son otros tantos signos de que algo va mal en la llamada civilización occidental tanto en su vertiente de capitalismo privado como en su vertiente de capitalismo de estado. Pero una de las pruebas más fehacientes de la mala dirección y aún de la perversión de nuestra cultura, entendida ésta como la orientación global del conjunto de las acciones de los pueblos dominantes, es la situación dramática de los pueblos subdesarrollados. La mayor parte de la humanidad vive en condiciones inhumanas cuando no sólo una parte muy pequeña de ella vive hastiada en la sobreabundancia sino, lo que es peor, cuando eso sería plenamente casi y fácilmente resoluble si se impusiera la voluntad moral de los pueblos sobre el dinamismo ciego y dominante de los intereses económicos y de la prepotencia política.

Sobre ello se ha tratado mucho tanto en escritos de la Iglesia católica (algunas encíclicas papales especialmente la *Populorum Progressio* de Pablo VI, la constitución pastoral de la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*), documentos como los de Medellín y Puebla y los aportes de la teología de la liberación, los escritos de la conferencia episcopal norteamericana, etc.) como en declaraciones de otras instancias religiosas y políticas, humanitarias y científicas. En vez de recoger todo este cúmulo de advertencias y de análisis voy a centrarme en la presentación más cualitativa que cuantitativa, más testimonial que analítica de lo que es la situación centroamericana y, más en particular, la situación de El Salvador, donde la injusticia estructural, como causa principal del subdesarrollo, ha suscitado una protesta popular, que se ha tratado de acallar con más de cincuenta mil asesinatos de civiles en cinco años y ha suscitado asimismo poderosos movimientos revolucionarios que mantienen a un país ya de por sí pobre en una guerra civil, cuyo final no se

avizora si siguen predominando en la región los intereses extranjeros con su correspondiente injerencia y siguen predominando las soluciones de tipo militar y violento sobre las nacidas del diálogo, de la negociación y, en definitiva, de la no violencia.

Ya en otra presentación, tenida en Roma (*Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales*) he tratado de argumentar con cifras y análisis lo que supone el subdesarrollo como causa del conflicto, lo que supone la pobreza como fuente de violación de los derechos humanos. Cito tan sólo un párrafo donde se señalan unas cifras básicas: “Según estimaciones de la CEPAL a finales de los años 70, esto es, a finales del boom del desarrollo centroamericano, el 65.2% de la población centroamericana vivía en estado de pobreza y de este 65.2% un 42.1% vivía en estado de extrema pobreza. Por estado de “extrema pobreza” la CEPAL entiende que el ingreso familiar no cubre el costo de la canasta básica de alimentos, mientras que por “no satisfacción de necesidades básicas” (pobreza que no llega a extrema pobreza) entiende que el ingreso familiar cubre el costo de la canasta básica alimenticia, pero no el costo de los servicios básicos: vivienda, salud, educación, etc.” Quiere esto decir que en límites indignos de la persona humana (sin vivienda, sin salud, sin educación) vivía el 65% de la población y sin capacidad material de subsistir, esto es, sin contar con una alimentación mínimamente suficiente, vivía de ese 65% un 42%. Y no se olvide que Centroamérica no es la región más pobre del mundo sino que esas cifras de pobreza y aun más graves que ellas afectan asimismo a muchos países, de modo que no resulta exagerado decir que esa es la forma normal de vivir de dos tercios de la humanidad.

Pero veamos en testimonios reales cómo es la vida de estos hombres y mujeres que han de enfrentar tal situación día a día.

El primer testimonio tiene que ver con la extrema pobreza en que viven muchísimas familias salvadoreñas. La guerra que afecta a El Salvador desde hace siete años ha hecho que más de 500,000 personas hayan salido del país y otras 500,000 hayan abandonado sus humildes ranchos para buscar un poco más de seguridad y alguna posibilidad de trabajo, que les permita sobrevivir. El problema de miles de familias viviendo de mala manera en las quebradas y en las laderas más inclinadas es un fenómeno repetido en todo el mundo, pero que en El Salvador por la estrechez del territorio y su gran

densidad poblacional de más de 250 habitantes por kilómetro cuadrado así como por lo abrupto de su territorio se hace todavía más grave. A esto se añadió el terremoto del 10 de octubre de 1986 que tuvo su epicentro en la capital donde causó más de 1500 muertos y una destrucción que superó los mil millones de dólares. Este es el contexto en que se desarrolla la acción de una comunidad, que busca desesperadamente donde poder reconstruir sus champas, esto es, una chabola de diez metros cuadrados, hecha de cartones, palos y láminas, en la que se agolpan un promedio de diez personas. El testimonio que sigue es la transcripción de una mujer de esa comunidad, que se atrevió a abandonar su champa en una ladera, que amenazaba con enterrar su casa y que con los otros miembros de la comunidad se han tomado un terreno municipal en la que ha reconstruido su champa:

Pero aquí ya nos sentimos un poquito bien porque no tenemos peligro de alguna desgracia; nada más el problema de que el alcalde no nos quiere dejar aquí. Porque aquí lo que quiere es esfuerzo ¿verdad? Esfuerzo y decisión para no vivir como siempre se ha vivido, en un terrenito así como aquel donde estábamos, sufriendo o con miedo. Porque allí sí que verdaderamente daba temor de que cuando venían las tormentas ¡cómo se ponía uno! ¿verdad?, bien asustado. Luego ahora, aquí, fíjese que cuando vienen las tormentas –a veces digo que hasta culebras traen– no le siento temor. Ya me siento más tranquila porque creo que ya estamos en tierra firme y que no es ladera y que no hay derrumbe. Yo me acuesto y, aunque esté llover y llover, a mí no me preocupa, solamente pidiéndole a Dios que tengamos una solución para salir adelante. Allá no. Fíjese. En lo que venían esas grandes tormentas, así que venía la primerita, yo me levantaba porque sentía de que esa champa me caía encima por el gran ventarrón y la gran tempestad de agua. Por ese lado ahora me siento bien. (Carta a las Iglesias. 16-31 de julio, 1987, p. 9)

Una mujer que sigue viviendo en una champa de cartón y lámina ya se siente casi feliz porque al menos puede dormir sin estar amenazada porque se derrumbe su chabola y se ve arrastrada y atrapada por el deslave de la tierra. Lo nuevo es sólo la tierra firme en la que levantar algo que no puede

llamarse casa ni por su extensión, ni por su distribución ni por los servicios disponibles. No tienen ni agua, ni luz, ni servicios sanitarios. No tienen tampoco trabajo fijo y las mujeres tienen que salir a ver qué encuentran para alimentar a sus hijos. Si salen a conseguir algo tienen que dejar abandonados a sus niños pequeños y de todos modos lo que consiguen apenas sirve para llevar algo de maíz y de frijoles de vez en cuando a sus hijos. Hasta como dice una de las mujeres tienen que ir “misereando un poquito de agua”, porque ni siquiera hay fuente pública cercana.

El terreno que estas familias se han tomado es un terreno municipal, porque piensan que si es del municipio bien pueden prestárselo hasta que encuentren otro más seguro que puedan incluso ir pagando con cuotas a su alcance. Pero es un terreno cercano a una colonia de casas, que sin ser de las más ricas, son por lo menos de clase media alta. En San Salvador es usual que cerca de las grandes mansiones estén los tugurios, pero no se ven porque si aquellas están en las colinas éstos quedan escondidos entre los barrancos y las quebradas. La ocupación de tierras de la comunidad, a la que nos referimos, tuvo lugar cerca de esa colonia y a su vista. De ahí que sean acosados por los vecinos que se quejan de que estas gentes han venido a ensuciar la colonia, de modo que con su presencia piensan los propietarios que puede bajar el precio de los terrenos y de las viviendas, porque gente rica no va a querer vivir junto a estos pordioseros. Vienen las presiones, las amenazas, las desapariciones de algunas personas de la comunidad, toda suerte de esfuerzos violentos para desalojarlos de allí.

Lo importante en este testimonio no es lo anecdótico. Es una muestra más de cómo vive una gran parte de la población salvadoreña. El 70% de las familias salvadoreñas no dispone más que de una pieza para vivir en ella todos sus componentes, entre seis y diez personas. Pero esa pieza, en muchos casos, es un tugurio, una champa. Lo era antes de la guerra y del terremoto, pero lo es mucho más en estos momentos. En el mundo rico, en lo que llamamos Primer Mundo y aun en países que sin pertenecer a él tienen un alto Producto Interno Bruto por persona se dan casos excepcionales y no tan raros en que familias enteras viven situaciones desesperadas en cuanto vivienda, salud, trabajo, educación, etc. La gran diferencia es que esto es lo excepcional en estos países mientras que es lo normal en países del Tercer Mundo, en países como El Salvador.

La comunidad que se atrevió a dejar la quebrada porque corría peligro de muerte en ella y se tomó unos terrenos municipales eludió el camino de la violencia. Más aún se tomaron un predio municipal porque no querían interferir con la propiedad privada. La primera respuesta de los pobres en la exigencia de sus derechos fundamentales no es la de la violencia y menos la de la violencia armada. Lo que piden es una oportunidad para poder ganar un poco, ahorrar y poder pagar o el alquiler de una pieza o un terrenito a plazos donde empezar a edificar primero su champa de cartón para ir llegando poco a su casita –no más de veinte metros cuadrados– de caña y de barro para ver si pueden ir llegando a hacer paredes de ladrillo y techo de lámina. Pero aun este tipo de protesta y esta forma de exigir sus derechos es, primero, desatendida por los gobiernos y después reprimida violentamente. Los gobiernos dicen no tener recursos y verdaderamente sólo el déficit habitacional de un país pequeño como El Salvador supondría miles de millones de dólares, cuando el presupuesto nacional no alcanza ni siquiera mil millones de dólares. Pero casi la mitad de ese presupuesto se emplea para los gastos de la guerra, de una guerra que ha surgido precisamente porque la mayor parte de la población no tenía casa donde vivir, alimento para subsistir, medicina mínima para las enfermedades, escuela para los hijos. Si todo esto lo hubiera en medida mínima, si las necesidades básicas –y solo eso– estuvieran resueltas nunca hubiera surgido la violencia en El Salvador y no se hubieran llegado a sobrepasar los sesenta mil asesinados en los últimos siete años.

Pero un día la cólera de los pobres, cuando se le cerraron todos los caminos no violentos se convirtió en lucha revolucionaria y la lucha revolucionaria en guerra civil. No se trata primariamente de una guerra por el poder o por ideologías e intereses políticos sino de una guerra por la subsistencia, por la satisfacción de las necesidades básicas. La guerra ya se ha prolongado demasiado y, dada la intervención norteamericana, puede extenderse aún más, si no se llega antes a un acuerdo negociado, cuyo punto principal en favor de la paz no puede ser otro que el respeto a los derechos fundamentales de las mayorías populares.

Hoy, no obstante, no estamos todavía cerca de una solución pacífica. El subdesarrollo y la violación permanente de los derechos humanos es en sí mismo violencia, violencia estructural e institucionalizada, es un pecado social que rompe lo fundamental del plan de Dios para los hombres y es

generador de otros tipos de violencia. Lo que el mundo desarrollado debe aprender es que, antes o después, los pueblos subdesarrollados, marginados y oprimidos se levantarán y tratarán de hacerse justicia por su mano. Hoy día son cientos de miles los centroamericanos y mexicanos que salen huyendo para Estados Unidos en busca de trabajo, en busca de algo que les permita vivir como humanos. ¿Por qué Estados Unidos y, en general, los países ricos no ayudan a crear condiciones en los países subdesarrollados para que nadie tenga que salir de su tierra para poder sobrevivir? ¿No sería esto más justo? ¿No sería incluso más útil para ellos mismos?

Sin embargo, la primera respuesta que se les ocurre a los poderosos frente a la protesta popular es la de la represión violenta. Primero tratan de adormecer la propuesta, tratan de que el pueblo no despierte. Pero cuando despierta y protesta viene la represión. No sólo la lucha armada contra los alzados en armas sino la represión más cruel contra la población civil. La famosa teoría de *secar el estanque para que los peces se ahoguen* ha sido practicada en El Salvador y sigue siéndolo no importa la crueldad que implique.

Vamos a mostrarlo en otros dos testimonios, uno referido al pasado y otro al presente, no por lo que tienen de anecdótico sino porque pueden servir de paradigma de un fenómeno universal.

El primer testimonio es espeluznante y muestra cómo se podía morir asesinado e indefenso, si uno era pobre y campesino, porque esas dos condiciones bastaban para sospechar que se estaba a favor de los movimientos revolucionarios, los cuales habían surgido para defender los derechos de los más pobres. Dice así el testimonio:

Yo creo que soy la única que queda de la masacre del Mozote. Era el 11 de diciembre de 1981. Estábamos nosotros allá como estamos aquí en este campamento, sólo niños se miraban porque la gente se había refugiado de los cantones. Habían salido al Mozote; por eso fue que mataron a esa grosería de gente, porque estábamos refugiados todos y allí nos hallaron y a todos nos mataron.

Llegaron a pie, y en la mañana, como a las siete, había caído el avión y vinieron con la orden de matar a la gente. Dijeron que tenían la orden de matar a toda esta gente, que no dejaran ni uno. Eran los del Atlacatl y nos encerraron a nosotros, las mujeres en unas casas

y a los hombres en la iglesia. Éramos como mil cien en todo. Los niños estaban con las mujeres. Después de eso que nos encerraron, nos tuvieron toda la mañana encerrados. Y ya como a las diez o a las once mirábamos nosotros que ellos estaban matando a todos los hombres en la iglesia; antes los ametrallaban y después les quitaban la cabeza. Yo estaba en una ventanita mirando y les decía yo, “miren están matando a los hombres nos van a matar a todos”. Y entonces las mujeres todas a llorar, y todas lloraban y gritaban allí encerradas; y los niños asustados que todavía no habían atinado, y los soldados cuidando las puertas, nadie podía salir.

De las dos en adelante empezaron a sacar mujeres; ya habían terminado de matar a los hombres. Entonces a mí me sacaron como a las cinco de la tarde a matarme. Ya estaban poquitas las mujeres que faltaban de matar. Y cuando me sacaron a mí, yo no quise. Y a los niños los dejaron encerrados; pero estaban haciendo pitas, querían ahorcarlos y degollarlos. Me quitaron la niña de 8 meses que tenía yo en los brazos, me la quitaron. Y tenían allí entre de nosotros los grandes cuchillos y estaban haciendo pita también. Y se llevaron a la niña de 8 meses y al niño más grande, y se lo llevaron allí por adentro y me traían de allí con las mujeres que iban a matar, “Dios mío”, yo dije, “Dios poderoso, no me vayas a fracasar aquí”. “Dios sabe que no debemos nada”, dije yo. Y entonces y así que íbamos llegando a donde nos pierden, así que nos formaron a matarnos, y yo sola me senté, me retiré, me metí bajo un matón de manzano, un matoncito chiquito, y así me quedé. Y con el dedo yo echaba las ramitas para ver de defenderme, que no se me miraban los pies. Así que vi yo que terminaban de matar a todas las mujeres, ametralladas las hacían. En la cola que a mí me traían habían como veinte mujeres y yo sola me quedé de última. Y así que terminaron aquel chorro de mujeres que tenían allí, fueron a traer otro y lo mataron también lloviéndoles balas.

Y las mujeres gritaban y lloraban. “No nos maten, nosotros no sabemos nada, no nos metemos con nadie”, decían las mujeres y “por qué nos van a matar, ¿no?”. Les decían los soldados, “no lloren ni griten porque viene el diablo y se las lleva”, decían ellos. Pero no las dejaban de matar, y yo estaba a los meros pies de ellos, y allí me defendí, allí

me escondí. Y así que terminaron de matar a la gente y se sentaron allí en frente de mí y dijeron, sí, que a esa brigada a matarlos a ellos los habían enviado, que a esa gente a toda la iban a matar porque eran guerrilleros. Y los quemaron todos allí y dejaron prendido allí a montones de gente y lloraba un niño dentro de una fogata de fuego, chiquito. Lloraba, sí, y entonces vino un hombre y le dijo a un soldado, “mira a este niño, tú no lo mataste bien”. Entonces se fue y le metió otro balazo y no llora el niño. Casi se me caía fuego adonde estaba yo en medio de toda la matazón allí y después dijeron “ya se terminaron éstas aquí, vamos a ir a matar a los niños”. Entonces agarraron para allá, quedaron unos pocos por allá y otros por aquí, y entonces yo vi cuando me pude salir, pero mis niños se quedaron encerrados allá. Los mataron a los cuatro, uno de nueve, uno de seis, la otra niña de tres años y la niña de ocho meses. Allí quedaron mis hijos, allí murió mi esposo. Se me quedaron sólo mis padres que ya se habían refugiado aquí y dos hijas más que vivían abajo y por eso se salvaron. Y pasé siete días y siete noches en los montones solitita sin hallar gente ni nada, sin comer ni beber, no encontraba gente, toda la habían matado. Y yo decía la voluntad de Dios, como yo sola vi, que Dios me ha dejado para una declaración mía cómo hacen los militares. Y toda esa gente murió engañada porque decían que nos iban a llevar para Gotera. Y nosotros tampoco nos creíamos que nos iban a matar y yo los vi de cuando estaban matando a la gente y cómo los quemaron después los hombres, las mujeres. Y a los niños no los vi cómo los mataron pero sí oía los gritos, los lloritos porque estaba escondida yo.

Esta es la respuesta militar a la pobreza. Nadie de esta gente estaba armada, mucho menos era guerrillera. Su único delito era seguir viviendo en un territorio donde más habitualmente se encuentra la guerrilla que el ejército. Quien les ataca es un batallón especial, educado y entrenado por los norteamericanos. A los soldados, hijos también del pueblo salvadoreño, tan pobres como los más pobres del país les han infundido odio, les han enardecido no ya para luchar contra los guerrilleros sino para difundir el terror en un acto vandálico de terrorismo, a cuyas víctimas además luego las con-

tabilizan como muertos causados al FMLN¹, como masas del movimiento guerrillero. Pero, aun cuando a veces son simpatizantes de los guerrilleros y tienen que convivir con ellos, porque son el poder real en el área, son gentes, la mayor parte mujeres y ancianos, que no usan ningún tipo de violencia y que ni siquiera tienen armas para defenderse, cuanto menos para atacar a unos soldados superarmados. No es de extrañar entonces que mucha gente, al verse acosada de esta forma y al ver negados de esa manera brutal sus derechos humanos haya llegado a la convicción de que se necesite recurrir a la violencia y a la protección del FMLN para que no les siga ocurriendo cosa igual. Sin embargo, la mayoría lo que hace es huir, por el terror, de una gran pobreza a una pobreza mayor.

Se trata de un caso excepcional por el número de víctimas, pero en años pasados el procedimiento de exterminio de la gente pobre que se suponía simpatizar con los movimientos revolucionarios o que simplemente exigía sus derechos ha sido habitual. Como ya he dicho, de una u otra forma puede hablarse de más de cincuenta mil asesinados. En ese tiempo ya estaba en la Junta de gobierno el actual presidente Duarte, quien con su mera presencia en ella y con la presencia del partido demócrata cristiano en el gobierno pretendían ocultar estos hechos y hasta cierto punto los legitimaban como necesidades de la guerra. Hoy esto ya no ocurre así, aunque siguen dándose acciones contra los civiles, que pretenden seguir viviendo en zonas donde la presencia de la guerrilla es bastante persistente.

El siguiente y último testimonio muestra lo difícil que sigue siendo subsistir, luchar por la subsistencia en países como El Salvador, que refleja de forma dramática, pero no inusual, lo que es el problema de los derechos humanos en países subdesarrollados, en países que viven mayoritariamente dentro del círculo de la pobreza extrema. Dice así el testimonio:

Soy un campesino de 49 años de edad residente en Arcatao. El año 80 fui refugiado en la frontera de Honduras... y luego regresé hasta el

¹ Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. Coalición de movimientos guerrilleros formada por cinco organizaciones: La Fuerzas Populares de Liberación (FPL), Ejercito Revolucionario del Pueblo (ERP), Resistencia Nacional (RN), Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y Partido Comunista Salvadoreño (PC).
Nota del editor.

pueblito donde yo nací. Esto fue el 83, sobre cuatro años, donde esto estaba desolado. Sólo se encontraban cinco familias ancianitas. Y luego decidí quedarme en mi casa junto con mi esposa y una nuera con un niño. Y comenzamos a trabajar. Hicimos milpa y nos fue bien. Sacamos para vivir el siguiente año y comenzamos a engordar un chanchito para comerlo y sacar manteca, y así hasta que se llegó este tiempo donde habitamos más de 600 personas sólo en el pueblo...

Hoy que ya vienen de vez en cuando las religiosas hemos tenido reuniones con ellas para ver en qué forma nos ayudan y nos han oído nuestras peticiones porque nos han dado una ayudita para comprar lo necesario. Pero dado el caso que el día 24 de marzo, que íbamos a celebrar el séptimo aniversario de monseñor Romero, se hicieron presente la policía y no celebramos porque hubo una balacera en plena plaza y nos separamos huyendo. Amarraron a un señor Miguel Navarro, directivo, y Germán Serrano, también directivo. A este último sólo porque llegó a decirles que lo que estaban en la bodega eran granos, azúcar; y también fue llevado preso. También es alfabetizador con esfuerzo de la comunidad.

Lo que hicieron fue llevarse todo lo que había en helicópteros, el azúcar, el frijol, 16 sábanas que las íbamos a dar a los ancianitos, unas cuatro guitarras que las que queríamos para un coro de la Iglesia, tres compradas y una regalada por unas delegaciones de la ciudad de Madison. Pero todo eso fue llevado en unos helicópteros. También una pequeña tienda que se había establecido hacía dos semanas para unos ancianitos que tenían más necesidad y para unas viudas con niños. Lo que se había invertido eran mil colones de un dinero donado por las mismas delegaciones de Madison. Pero todo esto fue llevado en helicópteros, dejándonos en la intemperie de nuevo.

Lo siguiente que hicieron fue que una casa que un señor había prestado a unas personas para que alzarán la cosecha fue desmalbaratada. Los señores dueños de ese maíz eran un anciano de 70 años, Expectación Hecheverría y otro joven, Manuel Sosa... Y con lujo de barbarie dijo el señor que me dijeran a mí que él había regalado ese maíz porque era de un hijo mío. Y la casa es de mi padre. Y también mi casa la destruyen siempre que estos señores vienen, pues ahora le

quebraron el techo. ¿Hasta dónde es el odio? Que otros pagarán por mí. Así fue Cristo, azotado, hasta crucificado.

Si estamos en este pueblito es porque aquí nacimos y nuestro gobierno dice que estemos donde nacimos. ¿Por qué nos manda a capturar? ¿Por qué llevarnos lo que nos regalan? Pedimos por sus medios, vengán los derechos humanos, Cruz Roja Internacional, Iglesia para que constaten lo hecho. Teníamos banderitas blancas puestas en las alturas al contorno del pueblo. Las anduvieron quitando no sabemos con qué fines. Rogamos a nuestro presidente no nos mande a quitar lo que nos regalan estas instituciones humanitarias y que cesen las capturas de esta comunidad porque no nos metemos en nada. Sólo pensamos en trabajar. Pero si así nos llevan, nos aniquilarán lentamente, quitándonos lo que nos mandan, sin dar paso a medicinas con tanta enfermedad. No hay paso a mercancía, no nos dan párroco, no nos dan profesores... Sólo nos dan terror con aviones a ametrallar, con operativos de esa naturaleza. ¿Cuál es el bien que nos da nuestro gobierno?

En detalle lo que nos llevaron: 22 quintales de azúcar, 13 cajas de material escolar conteniendo 1028 cuadernos, 17 medios de frijoles, 15 yardas de manta blanca, 4 llaves de chorros, 2 lámparas Coleman, 3 quintales de sal, 2 quintales de cal, 4 guitarras, 16 frazadas que eran de ancianitos.

Pido sea oída mi petición. A constatar mi conducta con la comunidad.

(Carta a las Iglesias, 1-15 mayo, 1987, p. 7-8)

Esta carta fue dirigida a nuestra universidad para ver si nosotros podíamos ayudarles en su desesperación. Es del mes de mayo de este año y refleja una situación usual. Ante todo, se trata de un grupo de desplazados que hubieron de huir de su pueblo porque les amenazaba la muerte, como se refleja en el testimonio anterior. Pero pasados algunos años en un refugio en una forma de vida por un lado segura pero por otro falsa y coartadora, deciden volver a su pueblo natal. Ya les han prometido que se respetarán los derechos humanos y con esa seguridad quieren recuperar sus pobres ranchos y su poco de tierra donde volver a sembrar su maíz. En el pueblito,

Arcatao, no hay luz, no hay tiendas, no hay farmacias, no hay escuelas ni párroco, porque se supone que es un pueblo en el que está más tiempo la guerrilla que el ejército. Más aún no se permite que lleguen medicinas, que lleguen alimentos. Pero aún así algunos de los nacidos en el pueblo quieren volver. El ejército desconfía de ellos. Supone que simpatizan con la guerrilla los pobladores del lugar. Viven en gran pobreza, pero no es esto lo que les asusta. Con un poco de ayuda son capaces de unirse, de trabajar juntos, de progresar. No tienen grandes ambiciones y viven muy intensamente su fe cristiana. Se ven, como otros Cristos, azotados y crucificados. “Solo pensamos en trabajar”, así dicen. La guerrilla les respeta sus sembrados y cuando requiere sus alimentos les paga por ellos. Esto les sirve para comprar otras cosas, para buscar medicinas, que no las deja pasar el ejército, a pesar de haber entre ellos “tanta enfermedad”.

Los testimonios podrían multiplicarse. Guatemala, Honduras y Nicaragua desde otra perspectiva podrían multiplicar relatos como estos. Muchos de ellos ya han sido difundidos internacionalmente y han originado una gran solidaridad por todo el mundo. Hay ciudades norteamericanas que se hermanan con pueblitos salvadoreños y les mandan ayuda. No es esa la solución, pero es por lo menos un signo de esperanza y un poco de protección. Otros muchos países del mundo, cada uno con su propia peculiaridad, podrían ofrecer más y más pruebas de cómo se maltratan los derechos humanos en la mayor parte de los pueblos de la tierra. No depende esto de la mala voluntad de unas pocas personas, no depende principalmente de que los corazones de tal o cual hombre se hayan endurecido, de modo que con su conversión todo quedaría resuelto. Se trata de algo más estructural. Cambian los hombres y los hechos apenas cambian. La pobreza mundial es, por definición, un problema mundial y, en consecuencia, un problema estructural. Depende del orden económico internacional, depende del orden político internacional, depende de la predominancia de los nacionalismos sobre las necesidades actuales de la humanidad.

Todavía hay que hacer una última advertencia. Si el problema de los derechos humanos puede decirse que ha ido mejorando paulatinamente a nivel mundial, por más que queden manchas afrentosas de represión, el problema de la pobreza va empeorando. Son cada vez más los pobres que viven cada vez más pobremente. Y mientras el número de ricos o de personas

que viven de modo aceptable humano crece a lo más aritméticamente, el número de las personas que viven inhumanamente sigue creciendo geométricamente. Nunca en la historia de la humanidad ha habido tanto número de pobres. Sólo mañana habrá más pobres que hoy; sólo mañana la pobreza de ese número mayor de pobres será mayor y más profunda que la de hoy. Y esto cuando habría la posibilidad real y de no tan difícil ejecución de resolver este problema, de revertir el proceso, si las naciones y sus dirigentes buscaran más el bien de la humanidad que el dominio y la explotación sobre ella, buscaran más el bien de la humanidad que el dominio y la explotación sobre ella, buscarán más el que la humanidad toda vaya liberándose que el tenerla dominada con el fin de que no resulte un peligro para la sobreabundancia y el predominio de unos pocos.

LA ESPERANZA CONTRA TODA ESPERANZA

Lo que esta situación debe suscitar no es desesperanza sobre todo entre jóvenes. Al contrario debe despertar esperanzas y compromisos. Este escándalo de la humanidad debe ser superado. No debe ser tolerado en primer lugar por quienes tengan un mínimo de conciencia y aún alberguen en sus mentes una dosis, siquiera pequeña, de idealismo. Pocas tareas más importantes humana, técnica y políticamente que la de encontrar remedio permanente a esta situación inhumana, que deshumaniza mucho más al rico que al pobre, al verdugo que a la víctima. Por eso a la protesta debe seguir, inmediatamente, el poner manos a la obra. Una vez reconocido el problema, una vez sentida la compasión que ese problema merece, una vez avergonzados y confundidos porque nuestros padres y nosotros hemos hecho un mundo intolerable, hay que despertar la decisión inquebrantable de cambiarlo y la pasión por buscar soluciones efectivas para ello.

No es que no se haga nada en este punto. Hay bellas iniciativas personales, institucionales y nacionales. Dado el país que acoge esta reunión de jóvenes de todo el mundo, quisiera hacer referencia a la *Nuova disciplina della cooperazione dell'Italia con i Paesi in via di sviluppo*, que es una ley del gobierno italiano del 26 de febrero de 1987, es decir, de este mismo año, precisamente la finalidad de esa ley

Persegue obiettivi di solidarietà tra i popoli e di piena realizzazione dei diritti fondamentali dell'uomo...(). Essa è finalizzata al soddisfacimento dei bisogni primari e in primo luogo alla salvaguarda della vita umana, alla autosufficienza alimentare, alla valorizzazione delle risorse umane, alla conservazione del patrimonio ambientale all'attuazione e al consolidamento dei processi di sviluppo. La endogeno e alla crescita economica, sociale e culturale dei paesi in via di sviluppo. La cooperazione allo sviluppo deve essere altresì finalizzata al miglioramento della condizione femminile e dell'infanzia ed al sostegno della promozione della donna. (Gazzetta ufficiale della Repubblica italiana, Roma, 28 febbraio, 1987, p. 5-29)

Es muy de subrayar también, frente a la tentación de querer resolver la protesta de los pueblos pobres por la amenaza de la vía militar y no por el impulso a un desarrollo y liberación endógenos, que la ley italiana prohíbe que esta ayuda de cooperación pueda utilizarse directa o indirectamente para financiar la actividad de carácter militar (cfr. mx art. 1, n. 5). Y la ley enumera toda una serie de actividades posibles en esta ayuda que ofrecen muchas posibilidades a quienes deseen prestar su apoyo activo y que también son en sí mismas de gran significado y efectividad para los países y los pueblos que buscan salir del subdesarrollo (cfr. art. 2). En la ley están presentes, pues, los tres conceptos fundamentales del subdesarrollo, solidaridad y derechos humanos. Sólo la solidaridad permitirá en primer lugar, la contribución al subdesarrollo y con él la contribución a la promoción de los derechos humanos. Cuantos países y personas contribuyen directa o indirectamente al subdesarrollo, sobre todo si es por comisión pero también si es por omisión, contribuyen directa o indirectamente a la violación de los derechos humanos. Pero, en segundo lugar, la solidaridad contribuirá positivamente a superar a la vez el subdesarrollo y la violación de los derechos humanos. Los derechos humanos en referencia, vistos desde el subdesarrollo, son precisamente la satisfacción de las necesidades básicas y primarias, sobre todo aquellas sin las que no puede salvaguardarse la vida humana Y esto no se logrará a la larga sin un crecimiento económico y social, fruto de un desarrollo endógeno.

El haberlo visto así y el haber enfocado la cooperación con los países en vía de desarrollo desde esta perspectiva es una gran virtud de la ley italiana de cooperación.

Esta solidaridad cobra especial color si se trata de una solidaridad promovida por los jóvenes. Los jóvenes no son responsables de lo que ha sucedido hasta ahora pero sí lo son de lo que suceda desde ahora. No están todavía atrapados por los intereses económicos y por los egoísmos nacionalistas ni tampoco por proyectos políticos de dominación. Pero dentro de pocos años, si no se da ya una revolución juvenil, entrarán a formar parte de la sociedad dominante y con ello serán responsables de los males de nuestro mundo. Precisamente al no estar maleados todavía por los intereses económicos, políticos y sociales puede esperarse de ellos mejor comprensión de la solidaridad. Esta solidaridad está basada en el hecho mismo de la juventud. Los jóvenes tienen en común no sola la humanidad todavía no dividida y contrapuesta sino su propia juventud. Ser humano y ser humano de esta forma que es ser joven implica una mayor comunidad que la diversidad de clase social y, sobre todo, la diversidad nacional. Hay ciertamente una gran diversidad de culturas que debe ser respetada y preservada. Pero está el hecho biológico, psicológico y cultural de la juventud que se sobrepone a otras muchas diferencias. Aunque el ejemplo no es satisfactorio por diversas razones, la comunidad de gustos en el vestido en la música, en el modo de alejarse de la vida de sus mayores tanto de jóvenes en la Unión Soviética como en Estados Unidos, tanto en la India como en China, tanto en África como en América Latina muestra hasta qué punto el hecho primario de la juventud supera diferencias raciales, económicas, políticas y aun culturales. Hay, pues, en ello una solidaridad primaria en la que los jóvenes de todo el mundo pueden unirse para protestar por la situación inhumana de la mayor parte de la humanidad y especialmente de la mayor parte de los jóvenes de la humanidad y para proponerse seriamente la superación de tanta injusticia, de tanto despilfarro, de tanta violencia. Proseguir mecánicamente el pasado, no obstante los valores que haya en ese pasado, no puede llevar sino a la repetición y a la propagación de la injusticia, a ser cada vez menos humanos, a ser cada vez más marionetas de un dinamismo impersonal que pone el lucro y la dominación, el acaparamiento de los recursos y la imposición por encima de todo valor y de toda decisión personal. *Jóvenes del todo mundo, uníos* podría ser, no un correctivo de las frases paralelas *proletarios del mundo entero, uníos* o *pueblos oprimidos del mundo, uníos*, ni menos un sustitutivo, pero sí un planteamiento radical que pudiera poner el problema en otros términos.

La juventud en este problema del subdesarrollo y de los derechos humanos está sometida a desviaciones fáciles. La primera es la de mirar por sí y no por los otros y en ese sentido la de pasar de largo sin querer atender a lo que realmente está pasando en el mundo, no obstante nuestra responsabilidad en eso que está pasando. Darse, por tanto, cuenta de lo que está pasando en el mundo, en todo el mundo y no sólo en los límites pequeños de las fronteras nacionales o regionales y darse cuenta de ello en profundidad sería el primer arranque contra esa tentación de la ignorancia interesada o del descuido. Lo contrario sería irresponsabilidad y egoísmo. Hay muchas fuerzas interesadas en mantener drogados a los jóvenes para, por un lado, debilitar su potencial revolucionario de protesta y, por otro, para hacer de ellos un gigantesco mercado de consumo donde colocar bienes y servicios inútiles. Las dos cosas van juntas y contribuyen doblemente al sostenimiento y fortalecimiento del *status quo*, caracterizado por la injusticia estructural a nivel mundial. La segunda, es la de declararse impotente ante tanto mal: *la injusticia es de los otros y no está en nuestras manos resolverla*. Conceded fácilmente que no es responsabilidad de los jóvenes lo que está pasando y que la juventud poco puede hacer por remediarlo, la conclusión es la de vivir la juventud y esperar en el mejor de los casos a tiempos ulteriores en que se acceda al control de la situación. Mala suerte para los miles de millones de jóvenes que les ha tocado la desgracia de nacer en un país subdesarrollado donde no se puede satisfacer las necesidades básicas y mucho menos dedicarse al disfrute irresponsable de los años juveniles. ¿Acaso debo ser yo valedor de mi hermano? ¿Es que acaso los demás jóvenes del mundo son mis hermanos? La falta de esperanza lleva a la inacción y así el mundo de los mayores otra vez sale ganando porque la voz profética, la voz de denuncia y de utopía que corresponde a la juventud, ya no es escuchada. Este desaliento del sin sentido de la vida real que ofrecen los mayores puede llevar y de hecho lleva a excitaciones fáciles por la vía de la droga o el sexo, del éxtasis venido desde fuera y no crecido desde dentro.

De otro tipo es la reacción ante la injusticia que lleva a la violencia. La confusión de revolución con violencia puede ser una confusión noble e idealista, pero no deja de ser una confusión. El joven, se dice, es por edad revolucionario. Tiene un gran sentido de la justicia y se despiertan en él grandes ideales. Siente con claridad lo que no debe ser y no debe hacerse

sobre todo en el ámbito de lo justo, aspira a que el mundo sea mejor, a que el mundo pueda cambiarse hacia fronteras más luminosas. Es también valiente y arriesgado. Pero puede entrar pronto en desesperación. La desesperación toma dos formas. Una la de dejar de esperar, la de no esperar ya en nada, pero otra la de la indignación. Cerradas todas las vías de la lucha pacífica por la justicia, la impaciencia, justa impaciencia muchas veces o por lo menos comprensible, le lleva al uso de medios violentos, no exclusivos los de la lucha armada. El querer conseguir, la paz, la justicia, la mejora de los derechos humanos, el desarrollo económico y liberador por medios violentos no deja de ser una tentación y siempre es un peligro. Más aún, siempre es un mal. A veces se recurre a la teoría del mal necesario para entrar por ese camino. Pero esta excusa, tras la que muchas veces hay o un idealismo sin contraste con la realidad o una ambición de poder, puede llevar a males gravísimos. No quisiera hacer aquí una teoría de la violencia ni tampoco una simplista condena de ella. Basta con advertir que puede ser uno de los tipos de reacción juvenil al que en principio no se debe llegar y al que la mejor manera de superar es logrando o que el mundo no sea tan inhóspito e injusto o que se den salidas no violentas para quienes tienen hambre y sed de justicia.

De ahí que se deba promover otra posición superadora por parte de los jóvenes y de los jóvenes de hoy frente al problema del subdesarrollo y de los derechos humanos. La juventud es precisamente la etapa decisiva de la vocación. La vocación es uno de los sucesos excepcionales de la vida humana. Es el momento crucial de oír la llamada casi última de la realidad y de responder a ella. Es el momento, corregible más tarde, de enderezar la existencia hacia un rumbo o hacia otro. En la vocación se adjunta la llamada de la realidad, la que nos rodea y la que somos nosotros mismos y la que fundamenta lo que nos rodea y la que nosotros mismos somos, a la que nosotros queremos ser y a lo que vamos a hacer. Pues bien, no creo que pueda quedar fuera de este planteamiento vocacional decisivo el tener presentes los clamores de la realidad del subdesarrollo y de la violación de los derechos humanos. Teológicamente podemos decir que a través de esos clamores de la humanidad que llegan hasta el cielo estamos escuchando nada menos que la voz de Dios. Desde una perspectiva más secular estamos escuchando la voz más profunda de la humanidad, una de las llamadas más apremiantes y más dignas de tenerse en cuenta. ¿Cómo responder a esta llamada, a esta vocación?

La palabra solidaridad es ya de por sí una gran respuesta. Ser solidarios con el dolor del mundo, ser solidarias con la tarea de liberar a la humanidad y para ello desarrollarla y superar las trabas que imposibilitan, social, económica, política y culturalmente el respeto a la dignidad humana, el respeto a los derechos humanos supondría un primer paso fundamental. Antes de saber a qué vamos a dedicarnos en concreto, a preguntarnos en qué va a consistir nuestra ayuda, es indispensable sentar esta primera vocación de solidaridad. No de solidaridad abstracta con la humanidad sino de solidaridad concreta, la solidaridad de la opción preferencial por los pobres, por el mundo de los pobres. Hay que suscitar más y más una responsabilidad solidaria con ellos y para eso hay que conocerlos y a ser posible convivir con ellos. No podemos repetir el grito de Caín, surgido precisamente de una responsabilidad que no desea asumir: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano? Ciertamente no. Lo que si eres es el asesino de tu hermano o, al menos, el que le ha dejado morir y sufrir pudiendo evitarlo.

Una vez alcanzada y revivificada esta solidaridad lo importante es contribuir al desarrollo. Para ello oponerse a todas aquellas medidas nacionales e internacionales que obstaculizan el desarrollo (intercambio desigual, la deuda externa, la intoxicación consumista, la venta de armas, etc.) y favorecer las que lo apoyan, siempre que el desarrollo libere y no lleve a someter la identidad y la autonomía de los pueblos, su auténtica soberanía. Esto se puede hacer presionando en el interior de cada uno de los países desarrollados, pero también se puede hacer acudiendo a prestar ayuda, temporal o permanente en los países subdesarrollados. Ninguna de las dos es tarea de poca importancia. Muchas muertes por hambre o enfermedad han sido evitadas gracias a la ayuda generosa venida desde fuera. Muchas muertes también venidas de la represión y del terrorismo de estado se han evitado gracias a la conciencia vigilante de pueblos e instituciones que han clamado en favor de los derechos humanos. Y, visto positivamente, la vida ha empezado a robustecerse por la colaboración inteligente de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, sobre todo cuando la ayuda no va a manos gobiernos corruptos sino a instituciones que poseen en primer lugar no el alcanzar el poder o mantenerse en él sino el servir a las mayorías populares, sean ellas sindicatos, universidades, iglesias y cualquier otro tipo de organización.

En la actual coyuntura de América Latina y especialmente de Centroamérica está presencia solidaria es de la mayor urgencia. Hoy, tras *Esquipulas*

II,² el documento firmado por todos los presidentes centroamericanos, incluido el nicaragüense, hay mayores posibilidades de paz en Centroamérica y con ella mejores oportunidades para un desarrollo que cuanto antes redunde en beneficio de las mayorías populares. Para conseguir esta paz en el momento actual ha de detenerse el proyecto guerrillero de la administración Reagan, que en esto no solo desconoce la voluntad del pueblo centroamericano sino la de su propio pueblo, que una y otra vez reclama soluciones políticas y no militares. Hay también más a la larga contrarrestar el influjo desmedido de los Estados Unidos, país predominantemente sajón y capitalista, sobre los países latinoamericanos, países predominantemente latinos y víctimas del capitalismo. En esto mucho tiene que hacer Europa y la ayuda europea. Tres son los mecanismos fundamentales a través de los cuales Estados Unidos ha mantenido su influjo dominador sobre el área centroamericana: el militarismo, la ayuda económica, la invasión cultural.

Los tres mecanismos alcanzan su máxima efectividad allí donde se da mayor dependencia económica. Cuando Europa tome más en serio su presencia en América Latina, cuando se decida a participar solidariamente en el destino de los pueblos latinoamericanos, surgidos sobre todo de la Europa latina, mediante un mayor respaldo político, una más cualificada contribución cultural y una mayor ayuda económica, los países latinoamericanos, sobre todo los pequeños países de Centroamérica, podrán recuperar su capacidad de autodeterminación y podrán entrar por una vía de desarrollo que satisfaga las necesidades básicas de forma endógena y promueva los verdaderos derechos humanos, mucho más allá de las apariencias exigidas por una democracia formal.

Hubo una participación colonialista de Europa en los destinos de América Latina. Tras ella se impuso el colonialismo y el imperialismo norteamericano todavía muy difícil de resistir, cuanto más de superar. La solución no está en el aislacionismo ni en el antagonismo. Está más bien en la solidaridad. Mucho pueden dar los pobres a los más ricos. Ahora les están

² *Esquipulas II* es el nombre de un acuerdo diplomático orientado a la desmilitarización y pacificación del área Centroamericana acordado por los gobiernos de Centroamérica y que significó en su momento el inicio del fin de los conflictos armados, motivo por el cual el presidente costarricense Oscar Arias recibió el premio Nobel de la Paz en 1987. (Nota del editor).

dando más y más capital así como materias primas y alimenticias a muy bajo precio. Pero este dar es obligado. El verdadero dar de los países pobres a los ricos está centrado en otras dimensiones. Una, la del dicho evangélico que es más feliz el que da que el que recibe: al dar solidariamente a los oprimidos de la tierra, el dador se libera de su pecado y engrandece su ser personal; por ello es más feliz. La otra, es que en el mundo de los pobres, que conscientes de su pobreza luchan por su propia identidad liberada, hay una inmensa riqueza humana y una tarea llena de sentido. Los cristianos sabemos que en los pobres se esconde nada menos que el Dios encarnado y que, por tanto, son ellos, en definitiva, el lugar de la luz y de la gracia. Por eso la superación del subdesarrollo a través de la satisfacción endógena de las necesidades y la promoción de los derechos humanos por medio de la solidaridad de los jóvenes es, en definitiva, una nueva vocación, una nueva llamada a la realización del Reino de Dios entre los hombres, a la planificación de la humanidad que sólo así quedará salvada históricamente.

Septiembre de 1987

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1096>

LA SEGURIDAD NACIONAL Y LA CONSTITUCIÓN SALVAVOREÑA

Ignacio Ellacuría

PRESENTACIÓN DEL TEXTO: En el presente inédito, Ignacio Ellacuría reflexiona sobre un viejo problema del derecho, que se refiere, para decirlo en argot habermasiano, a la irremontable distancia entre facticidad y validez. Siendo fiel a su propia propuesta metodológica de historizar los conceptos, es decir, de contrastar el contenido abstracto de los mismos con las condiciones históricas concretas en las que se invocan, Ellacuría busca mostrar como la implementación práctica de la doctrina de la seguridad nacional en El Salvador de la época contradice abiertamente los fundamentos constitucionales del país. Es este, en consecuencia, un típico ejercicio de desideologización tan presente en el pensamiento de Ellacuría. De ahí que lo que en este inédito se demuestra es como la aplicación de esa doctrina de seguridad nacional en la práctica lo que consigue es constituirse de facto en un freno de todo cambio social orientado a contener o corregir mínimamente las condiciones estructurales de injusticia que el sistema capitalista impone con su inherente dinámica de explotación y concentración de la riqueza. En estos días que el fantasma de la guerra fría parece recobrar ímpetu y vida este texto puede resultar de indudable valor.*

* Presentación realizada por el Dr. Ángel Sermeño Quezada, profesor-investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: angel.alfredo.sermeno@uacm.edu.mx Agradecemos la colaboración de la Dra. Leticia Romero Chumacero quien realizó la transcripción del texto.

Muchos de los países centroamericanos y sudamericanos están inficionados en distinto grado y con formas diversas por la llamada doctrina de la Seguridad Nacional, que, como bien advierte Puebla (407) es más bien una ideología que una doctrina. También El Salvador está profundamente afectado por esta ideología. Pues bien, lo que pretendemos en este artículo es determinar cómo nuestra Constitución juzga esta nueva praxis de acción económica y política. Nos interesa, por tanto, enjuiciar desde la Constitución no tanto los principios ideológicos mistificados de la Seguridad Nacional (SN) sino su práctica concreta, y esto teniendo presente su modo de llevarse a cabo en El Salvador.

I. LA DOCTRINA DE LA SEGURIDAD NACIONAL PARTE DE SUPUESTOS AJENOS A LOS DE NUESTRA NORMA CONSTITUCIONAL Y ENTRA EN CONFLICTO CON LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES QUE LA ORIENTAN

Nuestra Constitución, que prácticamente repite la de 1950, es anterior al florecimiento y a la vigencia de la doctrina de la Seguridad Nacional (DNS). Sus puestos son, por tanto, ajenos a los de nuestra Constitución, pero además como conjunto doctrinal contradice los principios fundamentales, que constituyen el espíritu y la dirección fundamental de nuestra carta magna.

1.1. El objetivo último, tras el que se escuda la práctica real de la DNS, es la conservación de esos valores es el bien supremo, que debe regular toda la organización del Estado, de modo que este se constituye para “asegurarlos”. Como es bien sabido, la DNS supone el mundo dividido en dos bloques antagónicos, irreconciliables: el bloque comunista y el bloque llama occidental para no llamarle capitalista. La DSN se adscribe al bloque capitalista y se enfrenta al bloque comunista.

Pero es preciso entender bien en qué consiste este anticomunismo. Se dirá que lo que se combate más enérgicamente es el ateísmo, la falta de libertad, la inhumanidad de los regímenes comunistas. Pero la verdad es que la DSN es anti-comunista, en cuanto defiende el capitalismo subdesarrollado y dependiente de los países latinoamericanos, y no en cuanto el comunismo pueda ser antidemocrático. Se acusa teóricamente al comunismo de violar

los valores de la cultura occidental, especialmente los valores democráticos; pero de hecho los regímenes de la SN son tan totalitarios, dictatoriales, verticalistas y antidemocráticos como pueden serlo los peores regímenes comunistas, sólo que en vez de la dictadura del proletariado establecen la dictadura del capital.

Consecuentemente, la SN lo que hace en la práctica es constituirse en freno de todo cambio social, que ponga en peligro la actual estructura capitalista –y ya no el capitalismo en cuanto tal que admite formas muy diversas–, con el pretexto de que los sociales, económicos y políticos vienen del comunismo y llevan a él. Es subversivo y comunista lo que se enfrenta con el actual estado de cosas, con la actual situación de injusticia. Dividido el mundo en dos polos, uno bueno y otro malo, todo lo que vaya contra los intereses inmediatos del propio es malo y pertenece al polo contrario.

Pero esta confrontación con el comunismo la llevan los países adscritos a la DSN de un modo completamente distinto al de los países occidentales desarrollados. Este hecho fundamental bastaría para probar que el interés por los llamados valores de la civilización occidental es muy selectivo entre los propugnadores de la SN. Para los países latinoamericanos el gran peligro comunista no está en la agresión externa sino en la subversión interna, que surge de la catastrófica situación socio-económica, que afecta a la inmensa mayoría del pueblo; mientras que en los países desarrollados su mismo estado de desarrollo es su mejor protección contra toda forma de subversión interna. Lo que pone en peligro no la estructura capitalista y democrática sino la estructura capitalista antidemocrática de los países sujetos a la SN, es el propio estado de subdesarrollo y de injusticia, que paradójicamente es el que quieren asegurar echando mano de la SN. Dada la actual correlación de fuerzas internacionales y, en concreto, dada la situación geopolítica de América Latina, es improbable el éxito de cualquier intervención externa, si no se ve respaldada por poderosas fuerzas en el interior del país. Pero estas fuerzas no alcanzar un grado alto de poder contra los regímenes actuales, si no es en virtud de que estos regímenes despiertan objetivamente el descontento popular por sus comportamientos políticos, por sus comportamientos sociales y económicos.

b) Nuestra Constitución no tiene como objetivo fundamental la SN, sino la plena vigencia de la democracia, de modo que la SN debe subor-

dinarse a la democracia y no ésta a aquélla. Esta democracia no se define desde el anticomunismo sino desde el anarquismo y desde el totalitarismo, de modo que la SN en lo que tiene de anti-democrático y de totalitario es anticonstitucional. Para la Constitución tan reprochable es el totalitarismo fascista de derechas como el totalitarismo comunista de izquierdas. Es cierto que el régimen económico propugnado por la Constitución es de corte más capitalista que socialista, pero fuera de que el capitalismo propiciado por ella no es el vigente actualmente en el país, este régimen económico queda subordinado, como luego veremos, a la consecución de una democracia real. Querer, por tanto, sostener el régimen económico actual con las medidas antidemocráticas, propiciadas por la SN, es trastocar el orden valorativo propiciado por la Constitución.

No se define, por tanto, la democracia desde la seguridad, sino desde el disfrute de los derechos humanos fundamentales en lo económico, en lo cultural, en lo social, en lo político. Lo veremos luego más detalladamente al hablar de los valores que propicia la Constitución como fundamentales. No es, pues, el comunismo lo que combate directa y positivamente nuestra carta magna sino los regímenes inhumanos y totalitarios, que llevan a la explotación de las mayorías y a la negación de las libertades fundamentales, de las cuales la libertad de empresa es una tan sólo y de ningún modo la más importante.

1.2. a) La DSN autonomiza a la nación y pone su representación auténtica en la Fuerza Armada

En efecto, a nivel de declaraciones el sujeto primario de la seguridad es la nación. No en vano se habla de seguridad nacional. Ya hemos insinuado antes que hay una primera reducción de la nación, al entender por tal la situación histórica en que actualmente se encuentra la nación, y más en concreto el actual régimen económico-político. La DSN hace verdadera la acusación marxista de que el Estado no representa el interés universal de la sociedad, como quería Hegel, su racionalidad plena, sino la de un clase determinada que quiere conservar su situación y las condiciones reales que posibilitan esa situación. A la nación así reducida sirve el Estado y la gestión y representación del Estado, así reducido, la toma la Fuerza Armada como institución.

Suele decirse que en la DSN el supremo interés es la seguridad militar, pero esto no es sino una apariencia mistificada, pues el interés supremo es el actual orden económico, a cuyo servicio y seguridad se pone la Fuerza Armada. No es esto lo que defiende teóricamente la DSN, pero es su práctica histórica. Los militares son así los agentes gestores de la apariencia política pero no son sus autores ni directores. En el mejor de los casos hacen lo que les dejan hacer, cuando no lo que les prescriben hacer.

El razonamiento por el cual se atribuye la representación auténtica de la nación y del Estado a las Fuerzas Armadas se apoya en que los militares tuvieran por su estructura corporativa y por su separación de intereses inmediatos la posición ideal para juzgar qué es lo más conveniente para el país. Pero esto es una racionalización de un hecho más básico subrayado por la DSN: lo importante para la nación es la seguridad, entendida como mantenimiento del orden establecido, y sólo la Fuerza Armada puede garantizar esa seguridad, sobre todo cuando ese orden establecido es amenazado por la protesta popular. La garantía inmediata de la seguridad se pone en la fuerza y la fuerza la tienen los que dominan las armas, aunque el poder lo tenga el que domina la economía. La justificación del uso de la fuerza viene de que la DSN justifica cualquier medio que se estime útil para conseguir el fin pretendido. La DSN es fiel al principio, tantas veces atribuido al comunismo y en general a los totalitarismos, de que el fin justifica los medios. No hay medio malo, según esa ideología, si es necesario para conseguir el fin que se pretende: la seguridad nacional.

b) La Constitución, al contrario, pone como valor fundamental la nación, pero entendida primariamente como pueblo, que es la fuente verdadera de la soberanía. La presentación auténtica de ese pueblo está en la Asamblea Legislativa y, más en general, en todos aquellos funcionarios que el pueblo elija mediata o inmediatamente.

Lo que importa sobre todo, según la Constitución, es el bien del pueblo, entendido como la totalidad de los ciudadanos salvadoreños y aun de los habitantes de El Salvador. El actual orden económico, como cualquier otro posible, estará legitimado o deslegitimado, según dé o no posibilidad de que los salvadoreños ejerciten sus derechos, que les atribuye la Constitución por ser en definitiva derechos humanos. Hay una subordinación del orden económico a los intereses fundamentales de las mayorías. Este es el punto

central y no el mantenimiento de una estructura formal democrática o el sostenimiento de un determinado orden económico.

Es cierto que la Constitución se inclina por lo que pudiera llamarse un capitalismo moderado, como luego veremos. Propugna la iniciativa privada y la libertad de empresa. Pero no como valor absoluto ni como valor primordial. Fuera que deja un gran campo a la participación del Estado en la marcha económica del país y fuera de que limita el capitalismo propugnado en razón del interés social. Pero si estima que este régimen es “mejor” lo hace claramente en función de su capacidad de “mejorar” la situación total de las mayorías, de modo que si ese “mejoramiento” no se da en un lapso prolongado de tiempo, habría que concluir que no es “mejor” para nosotros.

Esta primacía del interés general –“el interés público primará sobre el interés privado” (220)- sobre el interés particular es normativa, pero el modo de descubrir cuál es el interés general no es a través de lo que le parezca mejor a la Fuerza Armada sino a través de lo que le parezca mejor a la voluntad popular expresada en elecciones realmente libres. La Constitución no busca lo que es mejor para la Nación a través del discurso racional de un grupo privilegiado sino a través de lo que el pueblo realmente quiere. Puede ser que lo que el pueblo realmente quiera no sea idealmente lo mejor, pero será lo que empíricamente mejor se le acomode. Y si no es así, si la práctica le demuestra que no es así, se le da la posibilidad de cambiar su opción en las próximas elecciones. Son, por tanto, los elegidos por el pueblo y de ningún modo el Alto Mando de la Fuerza Armada, los que tienen autoridad para definir y decidir lo que es más conveniente para la Nación, esto es, para el pueblo organizado políticamente. Todo otro procedimiento para encontrar lo más conveniente es anti-constitucional, se apoya en supuestos no sólo ajenos a nuestra Constitución sino contrarios a ella.

1.3. a) La DSN subordina a la seguridad valores como los de justicia, libertad, dignidad, etc., que en la Constitución son claramente superiores

Considerando los adscritos a la DSN, que están en el poder, la situación nacional como una situación de guerra en que está puesta en peligro la nación como tal, se colocan en estado de guerra y subordinan a la seguridad, esto es, a no perder la guerra, todo lo demás. Incluso respecto del desarrollo

económico, en cuanto este desarrollo pueda presuponer un cambio social, lo subordinan al orden público, confundiendo la seguridad nacional con el orden público interno, pretextando que éste es condición indispensable para aquél, convirtiendo en práctica lo que es un medio subordinado en fin primordial, configurador de todo lo demás.

Incluso cuando en teoría predicen la supremacía de valores como el de la justicia, la libertad y la dignidad de la persona por encima del de la seguridad, en la práctica se violan permanentemente los dictados reales de la justicia, la legalidad, la libertad y la dignidad en razón de la seguridad. El pretexto es siempre el mismo: se supone que se está en permanente estado de insurrección, esto es, en permanente estado de excepción y no sólo en coyunturales estados de sitio. De ningún modo se reconoce seriamente como fuente primaria de la intranquilidad y de la protesta la permanente violación de los derechos humanos y de los derechos constitucionales. Ni se piensa tampoco que un medio, que contradice permanentemente la vigencia de la Constitución, no puede ser en modo alguno constitucional. De nuevo nos encontramos que el mantenimiento del orden actual se ha convertido en el fin esencial del Gobierno, aunque ese mantenimiento eche por la borda lo que pretende para todo el pueblo la Constitución salvadoreña. Hay, pues, un grave trastrueque de valores; más aún, hay una clara anulación de los valores fundamentales en favor de valores secundarios e instrumentales.

b) La Constitución, en efecto, subordina las acciones en favor de la seguridad a otros valores mucho más fundamentales para la marcha democrática del país, de modo que la constante y prolongada violación de esos valores fundamentales nunca podrá ser justificada constitucionalmente.

Dice la Constitución en su artículo segundo: “Es obligación del Estado asegurar a los habitantes de la República el goce de la libertad, la salud, la cultura, el bienestar económico y la justicia social” (2). Pero estos no son derechos de los ciudadanos y obligación del Estado, cuyo disfrute o cumplimiento deje la Constitución para un más allá que nunca llegará, sino que prescribe su disfrute actual. No es una obligación que pueda postergarse indefinidamente. De aquí se sigue que un régimen, como el propiciado por la DSN, o cualquier otro régimen incapaz históricamente de procurar esos valores fundamentales y hacerlos efectivos, es un régimen rechazado indirectamente por la Constitución. Dicho de otra forma, la seguridad que

preocupa más a nuestra carta magna es la seguridad en el disfrute de esos valores y derechos y el disfrute en seguridad de los mismos.

Aun en el supuesto de que la Nación y el Estado -y no meramente el orden establecido, estuviesen en peligro, la Constitución no legitima la violación permanente de esos y otros derechos sino tan sólo su limitación. La Constitución no prevé razón alguna para una permanente y arbitraria violación de los derechos humanos fundamentales, entre ellos el derecho a la vida y el derecho a no ser castigado más que si se ha sido convencido en juicio. Confundir los modos actuales del capitalismo salvadoreño con la seguridad de la Nación y del Estado para desde esa confusión legitimar prácticas violatorias de la Constitución.

Más aún, como veremos más tarde, aun en el caso en que eventualmente la seguridad nacional cobrase rango primordial, por verse en peligro, no corresponde al Alto Mando de la Fuerza Armada el cuidar de su defensa, sino al Presidente de la República, en cuanto es un ciudadano elegido por el pueblo.

2. EL MODO FUNDAMENTAL COMO LA CONSTITUCIÓN SALVADOREÑA PROPICIA LA SEGURIDAD INTERNA DEL PAÍS ES MEDIANTE EL FAVORECIMIENTO DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA PERSONA

2.1. La Constitución parte del supuesto de que esos derechos son la razón misma del Estado, de modo que el Estado, la Nación y la Sociedad serán más perfectos y seguros, cuanto mejor logren la realización de esos derechos. En términos generales no es mediante la coacción y la represión como se va a lograr la seguridad interna -mucho menos el bien de la Nación- sino mediante la promoción positiva y la salvaguarda permanente de los derechos, sino cuyo ejercicio no se puede dar ni vida humana, ni vida social, ni vida política. El gran esfuerzo que hace la Constitución para especificar los derechos de los ciudadanos y habitantes muestra de qué forma quiere procurar sustancialmente su seguridad y, con ella, la Seguridad de la Nación y del Estado, al menos de cara a una presunta sublevación interior. Parte la Constitución del supuesto de que una ciudadanía en pleno disfrute de sus derechos reales y de sus derechos cívicos, una ciudadanía a la que se le posibilite su máximo desarrollo personal, será la mejor defensa de la institucionalidad política y no permitirá que se la arrebaten.

La idea básica de nuestra carta magna, que sitúa la soberanía en el pueblo (2) y que, sin embargo, limita esa soberanía a lo honesto, justo y conveniente a la sociedad, nos muestra hasta qué punto ninguna otra instancia derivada de esa soberanía puede sobrepasar lo honesto, justo y conveniente a la sociedad, esto es, al pueblo organizado socialmente. Se reconoce, por tanto, como por otro lado es usual en teorías políticas tradicionales, que la soberanía no es absoluta sino que tiene sus límites naturales. No hay, pues, en nuestra Constitución una concepción totalitaria del Estado tanto porque la soberanía reside en el pueblo como porque esa misma soberanía no se concibe como absoluta.

2.2. Esta afirmación fundamental de que la soberanía reside en el pueblo, afirmada en el artículo primero de nuestra Constitución, es la que da base para que se enfoque la seguridad desde ese mismo pueblo. En ese artículo primero se afirma que El Salvador es un Estado soberano, donde parecería que se da al Estado como tal la soberanía, de modo que quien se hiciera cargo legítima o ilegítimamente de la conducción del Estado, dispusiera en nombre de éste de toda la soberanía. No es, sin embargo, esto lo que dice la Constitución. Todo al contrario, una vez afirmada la soberanía del Estado, esto es, su independencia respecto de cualquier otro Estado, inmediatamente afirma que esa soberanía estatal reside específicamente en el pueblo.

Este principio fundamental supone que el pueblo mantiene el poder último no sólo de legitimación sino también de decisión. Y este el fundamento de su seguridad, porque, si está de acuerdo con lo que se decide en su nombre, estará en desacuerdo con todos aquellos que quieran impugnar esas decisiones. Un poder público respaldado por el pueblo es la base más firme no sólo de la seguridad ciudadana sino de la seguridad estatal y, más en general, de la soberanía. Lo que se debe defender, lo que debe asegurar es esta soberanía, así entendida y no un determinado orden económico, factualmente dado, que no es el que ha querido el pueblo ni el que más favorece al pueblo en el disfrute de sus derechos fundamentales.

Este es uno de los puntos más contradichos en teoría y práctica por la DSN. Recordemos algunas afirmaciones decisivas, que son la condenación más explícita de esa teoría y de esa práctica: el Gobierno debe ser democrático y representativo (3); todo poder público emana del pueblo, de modo

que quien desempeña una función pública es, en definitiva, un delegado de él (6); como la transmisión delegada de la soberanía popular se hace en buena parte a través del sufragio, dejan de ser ciudadanos las autoridades que coartan la libertad de sufragio (26, 5º); los diputados representan al pueblo entero y deben actuar en esa función representativa (44); el Ejecutivo debe responder de su actuación ante la representación del pueblo (76), y en circunstancias dadas, cuando esto no se hace, la Constitución ordena su deposición (78, 4º).

Este es uno de los medios principales que arbitra la Constitución para procurar la seguridad de los ciudadanos y consecuentemente la seguridad de la Nación y del Estado. Su violación pone en peligro todo el orden constitucional, muchas de las cautelas establecidas para lograr un equilibrio de poderes sin los que no es posible ni la justicia, ni la libertad, ni la igualdad.

2.3. Pero la Constitución no se queda en este plano genérico sino que determina medios específicos para lograr la seguridad, entre ellos la estructuración de un orden económico justo, como base de la seguridad nacional.

El principio fundamental de nuestro ordenamiento económico lo formula el artículo 135: “el régimen económico debe responder esencialmente a principios de justicia social, que tiendan a asegurar a todos los habitantes del país una existencia digna del ser humano”. La fundamentación y legitimación de este artículo fundamental no está en que sólo así se conseguirá la debida paz y tranquilidad en el país sino más profundamente en que la justicia social es un valor fundamental, el valor principal que se debe tener en cuenta a la hora de organizar el régimen político. Pero, aunque no sea la seguridad, el bien supremo que se pretende con el ordenamiento económico según el principio de la justicia social, es sin duda un bien que fluirá consecuentemente de la situación, exigida por ese principio, esto es, de que todos los habitantes del país tengan “asegurada” una existencia digna del ser humano. Según la Constitución ésta es no sólo una de las partes esenciales de la seguridad nacional -el asegurar una existencia digna del ser humano- sino un medio fundamental para que se dé seguridad nacional en toda su plenitud.

Saltándose este artículo que es el esencial, según la propia Constitución, nuestros capitalistas y los defensores de la SN, se refugian en el siguiente: “se garantiza la libertad económica”, pero sin atender al texto íntegro del

artículo: “se garantiza la libertad económica, en lo que no se oponga al interés social” (136). Garantizar la libertad económica es una obligación del Estado, pero una obligación subordinada a las exigencias de la justicia social y limitada por lo que es el interés de la sociedad, definido en el artículo anterior. Consiguientemente lo que se debe “asegurar” no es primariamente la libertad económica y menos aún el libertinaje económico sino la justicia social y el interés social. Esta preocupación primordial de la Constitución por el interés social es constante en su texto: “se reconoce y garantiza la propiedad privada en función social (136); la expropiación procederá por causa de utilidad pública o de interés social (138); “pueden establecerse estancos o monopolios en favor del Estado o de los municipios, cuando el interés social así lo demande” (142); “se declara de interés social la construcción de viviendas (148); el trabajo mismo en una función social (181).

El interés social es, por tanto, una categoría reguladora de la actividad económica en su conjunto y limitadora de sus excesos individualistas. Lo que es dañoso para la sociedad, esto es, para el conjunto de los ciudadanos y para su organización social, en el disfrute de sus derechos fundamentales, no es tolerado por la Constitución. Aquello, al contrario, que propicie el que el conjunto de los ciudadanos disfrute de sus derechos fundamentales es el verdadero interés social y a ese interés social deben subordinarse los intereses individuales. No sólo lo afirma así en general al artículo 220 anteriormente citado: “el interés público primará sobre el interés privado” (220), sino que así lo proclama y ordena específicamente todo el articulado del régimen económico. Cuando se dice, por ejemplo, que el Estado fomentará y protegerá la iniciativa privada, se dice expresamente “dentro de las condiciones necesarias para acrecentar la riqueza nacional y para asegurar los beneficios de ésta al mayor número de habitantes del país” (136). Es así preocupación primordial de nuestra carta magna el interés social, expresado aquí como acrecentamiento de la riqueza nacional y como distribución de los beneficios de esa riqueza nacional entre el mayor número de habitantes. Y esto es precisamente lo que se debe “asegurar”, el que los beneficios lleguen a las mayorías. Asegurándose esto, la seguridad política del país y su convivencia pacífica estarán mucho mejor aseguradas, que por los medios propiciados por la DSN.

2.4. Otro de los medios fundamentales que la Constitución propone para conseguir que haya paz y la plenitud de los ciudadanos es el derecho al trabajo, la defensa de los trabajadores y la consecución de una verdadera “seguridad nacional”. Tampoco en este punto la Constitución se pone a la defensiva, como si propiciase los derechos laborales para evitar una revolución proletaria; su enfoque es totalmente positivo: se trata de derechos fundamentales, que un país democrático debe propugnar y asegurar. Pero la práctica histórica muestra que una de las raíces más profundas del conflicto social y de la consiguiente inseguridad social está en los encontrados intereses de los trabajadores y de los patronos; de ahí que si esto no se resuelve, y no se resuelve de una manera justa y digna, no hay posibilidad de paz social. Acallar con la muerte las protestas de los trabajadores, práctica usual en los regímenes de SN, no es precisamente el medio arbitrado por nuestra Constitución.

Al contrario, el trabajo es visto por la doctrina subyacente a nuestra Constitución como una función social, que goza de la protección del Estado y no como un artículo de comercio (181). Al reconocer el trabajo como función social, se está reconociendo que sin el trabajo y sin su correcta regulación no es posible la sociedad y no es posible la paz social. Independientemente de su valor comercial, el trabajo merece un respeto máximo, porque es esencial para la marcha de la nación.

Por ello, aun cuando la iniciativa privada no tiene por obligación constitucional el dar trabajo al mayor número posible de salvadoreños, esa obligación sí la tiene el Estado: “el Estado empleará todos los recursos que estén a su alcance para proporcionar ocupación al trabajador, manual o intelectual, y para asegurar a él y a su familia las condiciones económicas de una existencia digna” (181). Esa existencia digna implica el que se puedan satisfacer las necesidades normales del hogar del trabajador en el orden material, moral y cultural (182), lo cual se logrará mediante el salario mínimo. Es este un punto en el que han fracasado conjuntamente la iniciativa privada y el Estado, con el resultado de poner en extrema inseguridad no sólo la vida material de una gran parte de nuestra población sino la situación global del país. ¿Está empleando el Estado todos los recursos a su alcance para proporcionar ocupación al trabajador salvadoreño? Si no lo hace, está faltando a una grave obligación constitucional y está permisivamente propiciando la inseguridad nacional.

Pero la Constitución hace algo más. Reconoce el que haya conflicto de intereses, al menos coyuntural, entre la capital y el trabajo. Y trata de resolver este conflicto por medios democráticos.

El primer medio para racionalizar democráticamente el conflicto es el reconocimiento a los trabajadores y patronos para organizarse y asociarse: “tienen el derecho de asociarse libremente para la defensa de sus respectivos intereses, formando asociaciones profesionales o sindicatos” (191). Los patronos por un lado, los obreros por otro. Aquellos pueden ir al aparato y estos pueden ir a la huelga. Aunque esto pueda originar en un primer momento “inseguridad”, la Constitución sabia y democráticamente juzga que este medio de la sindicalización es el medio más “seguro” para resolver los conflictos sociales, los conflictos laborales.

El segundo medio es la intervención conciliadora del Gobierno. Teóricamente, la Constitución sitúa al Gobierno por encima de las partes encontradas y le atribuye la función, no de imponer los intereses de una parte sobre los de la contraria, sino la de conciliar esos intereses: “el Estado tiene la obligación de promover la conciliación y el arbitraje como medios para la solución pacífica de los conflictos colectivos de trabajo” (193). Su función no es reprimirlos sino mucho más positivamente hacer de árbitro imparcial. Se supone que si funcionara bien este mecanismo, el conflicto colectivo no degenerará en una lucha social. Este es el medio primario que la Constitución ofrece para resolver el conflicto y asegurar la paz social. Es claro, entonces, que cuando el Estado no sigue esa pauta y elige el camino de la represión para resolver los conflictos laborales no sólo está aumentando la inseguridad potencial sino que está saliéndose de la Constitución. Y a esto precisamente le empuja la DSN.

El pretexto para seguir el camino de la represión por parte de los que se escudan en la seguridad nacional es la ideologización de los sindicatos, especialmente su marxistización. La Constitución, sin embargo, previene de discriminar a los obreros y su derecho a sindicalizarse por las “ideas políticas” que tengan (191). Cuanto más contraria a nuestra Constitución es el impedir la sindicalización por el hecho de ser campesino. Podría en ocasiones impedirse una huelga campesina, si pusiera en peligro la “riqueza nacional”, pero eso no obsta para que se repudie el medio constitucional de la sindicalización como un medio indispensable para resolver pacífica y

democráticamente los conflictos de intereses y para asegurar así la seguridad nacional, la verdadera seguridad nacional. El impedir este medio no es sólo anticonstitucional sino positivo impulso a la inseguridad y a la violencia.

Como ya se ha insinuado, un medio ulterior, ya no para sobrepasar conflictos sino para establecer un margen de seguridad social es el salario adecuado. Pero si, ni siquiera se puede dar trabajo, difícilmente se puede hablar de salario adecuado. Mientras el país no resuelva este doble problema del salario y de la ocupación laboral, no estará haciendo lo que la Constitución propone para que haya paz social con dignidad. Y es que nuestro ordenamiento constitucional ve con claridad aquí también que es la justicia social (195) la base más firme para la paz social. No la represión, método predilecto de la práctica de la SN, sino la justicia social.

2.5. otro gran capítulo de medidas que propone la Constitución para asegurar democráticamente la paz ciudadana, es el que se dedica a la promoción y defensa de los derechos individuales y de los derechos cívicos. También aquí su preocupación primordial no es la seguridad, pero el respeto a esos derechos impedirá el malestar ciudadano, la necesidad de la protesta y la posibilidad de una insurrección legítima. Seleccionaremos aquellos derechos cuyo respeto aseguraría mejor la paz social.

a) “Todos los habitantes de El Salvador tienen derecho a ser protegidos en la conservación y defensa de su vida, honor, libertad, trabajo, propiedad y posesión” (163). Este es uno de los artículos en que se habla explícitamente de la función protectora o aseguradora del Estado; lo que se debe proteger y asegurar son algunos de los bienes fundamentales de la existencia personal: la vida, la libertad, el honor, el trabajo, la propiedad y la posesión. El planteamiento es interesante por cuanto se ve de nuevo cuáles son los valores principales que preocupan a nuestra norma constitucional vigente y cómo se relaciona con ellos la seguridad; no hay subordinación de aquéllos a ésta sino de ésta a aquéllos.

b) El derecho de asociación es otro de los derechos importantes, protegidos por la Constitución. Su defensa no está basada en el derecho abstracto a reunirse para cualquier objeto lícito (160) sino en la necesidad de agrupaciones y organizaciones políticas, capaces de encauzar la actividad ciudadana en busca del poder y de una mejor organización de la sociedad. Salvaguardando

este derecho, no se ve la necesidad de recurrir normalmente a medidas de fuerza para hacer valer las propias opiniones o los propios intereses.

c) El derecho a una adecuada protección judicial es también un derecho fundamental, que anulan con frecuencia los regímenes de la SN. Nuestra Constitución afirma enfáticamente que corresponde al Poder Judicial la facultad de imponer penas, aunque por vía administrativa se puede arrestar por quince días, prorrogables en algún caso hasta un mes (167). Ningún Poder, autoridad o funcionario podrá dictar órdenes de detención o prisión, si no es de conformidad con la ley... La detención para inquirir no pasará de tres días (166). Toda persona tiene derecho al habeas corpus, cuando cualquier autoridad o individuo restringe ilegalmente su libertad (164). Incluso se reconoce el delito político como diferente del delito común (153).

Estos y otros artículos, sobre todo los que prohíben la expatriación de los salvadoreños o el impedirles su reingreso en el país (154) tienen como propósito el impedir que se haga violencia al individuo por parte del Estado o por quien pretende representar los intereses del Estado. Si se hace justicia imparcialmente, ninguno tiene por qué verse tentado a tomarse la justicia por su mano. Se trata, por tanto, de velar por la seguridad desde dos frentes: por un lado, velar de la seguridad de los ciudadanos, no permitiendo que corra peligro su vida o su libertad personal, no permitiendo que se les castigue fuera de lo que la ley manda y del modo como lo ordena; por otro, cuidar así de que los ciudadanos no se vean ofendidos y no se sientan tentados a la protesta contra la injusticia o la ilegalidad. Sabiamente nuestra Constitución, se refugia en la ley como la suprema cautela de la seguridad ciudadana y de la seguridad nacional.

Consecuentemente, ningún poder ni autoridad, menos aún ninguna fuerza, puede constituirse en juez y, menos aún, en verdugo. Sólo se puede actuar conforme a la ley. Ninguna presunta seguridad autoriza a sobrepasar el ordenamiento legal para conseguir sus objetivos. Nuestra Constitución no sólo desconoce los métodos habituales de los adscritos teórica o prácticamente a la SN sino que los condena de antemano como indignos de un Estado civilizado y como causantes de daños irreparables a la democracia y, últimamente y a la larga, a la propia seguridad del país.

Tenemos, pues, que la Constitución salvadoreña propicia la seguridad interna del país por procedimientos democráticos, cuya finalidad funda-

mental es lograr que la mayor parte de la ciudadanía disfrute del tal modo de los derechos humanos fundamentales, que no se vea tentada a alterar el ordenamiento constitucional ni la legalidad vigente, siempre que ésta quede a la altura del techo constitucional. Es una concepción radicalmente distinta de la DSN, sobre todo en sus versiones más crudamente capitalistas. Mientras la Constitución establece a la vez como medio y como fin el goce de estos derechos humanos fundamentales (fin en sí mismos y medio para la convivencia pacífica), en el mejor de los casos la DSN los establece como medios para la seguridad, de tal forma que quedan totalmente subordinados a ésta; cuando los presenta como metas que se conseguirán mejor en el régimen de SN, sitúa estas metas en una lejanía inalcanzable, tanto más cuanto las va negando en la práctica cotidiana.

3. LA PRÁCTICA DE LA SN LLEVA A VIOLACIONES PERMANENTES DE LA CONSTITUCIÓN, LO CUAL GENERA INSEGURIDAD NACIONAL

En este apartado no repetiremos lo que se dijo en el anterior. En el precedente, al mostrar el modo constitucional de procurar la seguridad nacional, indirectamente se mostró a qué violaciones constantes de la Constitución se ve forzada la doctrina y la práctica de la SN. Precisamente fueron seleccionados aquellos artículos, que más gravemente son violados y violentados. Pero no era nuestro propósito inmediato subrayar las violaciones; cualquier lector podrá verificarlas por su cuenta. En este nuevo apartado vamos a plantear explícitamente lo que llamamos violaciones permanentes de la Constitución, esto es, algo que tiene que ver con la propia estructura de la SN y con la propia estructura de la doctrina constitucional.

3.1. La sustitución del pueblo y de los Poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial por una estructura militar, convertida en depositaria de la soberanía nacional y constituida en una suerte de Poder Supremo, viola la esencia misma de la Constitución.

Esto nos lleva al espinoso problema del papel de la Fuerza Armada en la conducción política de nuestros países. Pero por difícil que sea, es un problema

zanjado con toda claridad por nuestra norma constitucional, que en este punto se aparta completamente de cualquier tipo de constitución militarista.

Nuestra Constitución da a la Fuerza Armada una función esencial, una función de primerísima importancia. Le atribuye una doble función de seguridad, aunque como inmediatamente veremos una función subordinada; la de defender la integridad del territorio y la soberanía de la República, por un lado (seguridad externa) y, por otro, la de mantener el orden público (seguridad interna). Junto a esta doble función de seguridad, le atribuye otras nobilísimas: hacer cumplir la ley y garantizar los derechos constitucionales (112). Incluso se le señala una función más concreta: el velar especialmente por que no se viole la norma de la alternabilidad en la Presidencia de la República, punto que la Constitución salvadoreña estima como singularmente importante para que se dé en nuestro país una auténtica democracia.

Ahora bien, si examinamos más de cerca estas funciones, nos encontramos que su defensa de la soberanía de la República es, de una parte, defensa de la independencia nacional, pero, de otra parte, es defensa del pueblo como sujeto último de la soberanía: que el pueblo no sea mandado por otros Estados soberanos. Hay, por tanto, una estricta subordinación de la Fuerza Armada a la soberanía popular, cosa que no puede ser de otro modo, por cuanto este principio de que la soberanía reside en el pueblo pervade toda la Constitución y no admite excepciones en favor de los militares, que deben someterse en todo a las leyes y a la Constitución.

Por ello han de prestar un servicio bien definido: hacer cumplir la ley y garantizar los derechos constitucionales. Nuestro supremo ordenamiento jurídico no atribuye a la Fuerza Armada el decidir cuando algo es constitucional o cuando no lo es -este es un atributo tan sólo de la Corte Suprema, siempre que se trate de leyes, decretos o reglamentos-, ni cuando algo es legal o no lo es, sino más exactamente el garantizar los derechos constitucionales y el hacer cumplir la ley. Ambos son también dos modos sustanciales de contribuir a la seguridad nacional, puesto que esta se dará en mayor grado si es que se da realmente la vigencia de los derechos constitucionales y se da el cumplimiento estricto de la ley. No es, por tanto, la Fuerza Armada una especie de superpoder político por encima de los poderes constitucionales; es tan sólo el brazo armado que hace cumplir y garantiza lo que es definido por legal y constitucional a través de los poderes del Estado, que dimanar de la soberanía popular.

Y es que las mismas funciones de seguridad están atribuidas directamente al Presidente de la República, pero no en cuanto es un militar -práctica usual en el país en los últimos decenios- sino en cuanto es un ciudadano elegido por el pueblo, al que debe su mandato y no a la Fuerza Armada, que en cuanto tal no puede intervenir en esta acción puramente política de determinar quién va a ser presidente o, en su caso, candidato presidencial. Así el artículo 78, dice que corresponde al Poder Ejecutivo “mantener ilesa la soberanía de la República y la integridad del territorio; conservar la paz y la tranquilidad interiores y la seguridad del individuo como miembro de la sociedad; organizar y mantener la Fuerza Armada y los cuerpos de seguridad pública, y conferir los grados militares, de conformidad con la ley (1º, 2º, 10º). Ese artículo muestra claramente que, incluso las funciones de estricta seguridad externa e interna, no le competen directamente a la Fuerza Armada sino al Poder Ejecutivo, al que debe subordinarse toda la actividad militar, aun la estrictamente dedicada a la defensa nacional y al mantenimiento del orden público.

Podemos concluir, entonces, que en la Constitución salvadoreña, el que haya de hecho un poder y autoridad efectivos por encima de los tres Poderes constitucionales, de modo que estos queden convertidos en formalidades legales vacías, es la negación misma de todo el orden constitucional. No basta con que haya apariencias formales de los tres Poderes con la independencia que les es propia, si no son los que efectivamente tienen el poder autónomo de decidir y los que efectivamente deciden y realizan lo que les encomienda la Constitución. La práctica de la DSN, al contrario, quiebra esos Poderes pasando todo su poder real a la decisión última de un Alto Mando de la Fuerza Armada -estructurado de distinta forma según los países-, que subordina a sí el Poder Ejecutivo, y éste al Legislativo; subordina incluso al Poder Judicial, que no interviene en las medidas represivas y penales determinadas por los cuerpos militares o por los cuerpos de seguridad.

Repetimos: tal proceder donde se diere, es completamente contrario al orden constitucional tal como se formula en la carta magna vigente legalmente. No es algo que viole tan sólo uno u otro artículo de la Constitución sino algo que rompe la esencia misma de la Constitución. Con mayor gravedad aún, si es que el poder decisorio último está no en la Fuerza Armada como tal sino en un consorcio de algunos miembros de la Fuerza Armada

y de la oligarquía económica. Si esto ocurre o no en El Salvador, es algo que debe probarse factualmente. Nuestra tesis es aquí condicional: si esto ocurre en El Salvador, es algo plenamente anticonstitucional. Lo que sí puede afirmarse es que la práctica consecuente de la DSN lleva a esta radical anticonstitucionalidad. No es algo meramente inconstitucional, es algo positivamente anticonstitucional.

3.2. La anulación práctica del proceso electoral anula la posibilidad de representación popular y, por tanto, la esencia misma de la Constitución

Muchos de los regímenes adscritos en teoría o sólo en la práctica anulan explícitamente el proceso electoral hasta conseguir lo que llaman objetivos ineludibles. Las autoridades se mantienen en el poder no conforme a plazos temporales sino conforme a objetivos, que se han determinado de antemano. Asumido el mando total por la Fuerza Armada, no quieren ir de inmediato al contraste popular de las urnas. Pero no es esta la única forma de evadir el proceso electoral, porque puede haber apariencias electorales y, sin embargo, no haber realmente expresión aceptada de la voluntad popular.

Y es que, según nuestra Constitución, no se trata de apariencias formales sino de la posibilidad real de un proceso electoral, en que se dé igualdad de oportunidades a los distintos grupos políticos y se dé asimismo un respeto escrupuloso al resultado de las elecciones. Esto es imposible donde esté en vigencia la DSN, pues no entra en sus postulados el dar total autoridad a los delegados del pueblo; más bien se supone que la soberanía popular es delegada al estamento militar, jerárquicamente estructurado. No basta, por tanto, mantener las apariencias de una farsa electoral, pues no es eso lo que reclama la Constitución; lo que ésta exige es una participación realmente, escrupulosamente respetada, en la elección de quienes van a regir sus destinos.

Y, sin embargo, sobre toda nuestra historia pesa la acusación, a veces rigurosamente sustanciada, de que en este país rara vez ha habido elecciones libres, de que el aparato electoral está diseñado para que salgan elegidos aquellos que de antemano ya habían sido señalados y que se convertirán indefectiblemente en voces de su amo. Pero en otras etapas de nuestra presunta democracia, las elecciones eran teledirigidas por los grandes intereses económicos y supervisadas por los Estados Unidos. La DSN pretendería

que fuera la Fuerza Armada quien tomara sobre sí la responsabilidad que antes usurpaba una clase oligárquica.

El Presidente Romero prometía en su discurso del primero de Julio superar esta situación. Decía que la Fuerza Armada “garantiza a los ciudadanos el derecho constitucional del sufragio en las próximas elecciones”. Como vimos, esta sí es una función de la Fuerza Armada, pues ese es uno de los derechos constitucionales más importantes, que está obligada a garantizar. ¿Lo ha garantizado siempre? ¿Lo va a garantizar siempre? Las mismas palabras y promesas del Presidente Romero no permiten dar una respuesta contundentemente afirmativa.

3.3. La represión de las fuerzas populares, que pretenden organizarse social o políticamente, como práctica permanente y esencial de la DSN, es en principio anticonstitucional

El esquema que aquí funciona es muy sencillo. Se piensa que es esencial a la democracia y a la soberanía nacional la actual situación del país y, más en concreto, el llamado sistema de libre empresa, tal como aquí se entiende sin su correlato de libre sindicalización. Se juzga como enemigo de la libre empresa toda forma de organización popular, sea social o política, tildando de comunismo a todo lo que vaya contra los intereses de la libre empresa, tal como aquí se entiende. Consecuentemente se combate la organización popular tanto en el campo como en la ciudad y para ello se echa mano de las legitimaciones y de los métodos de la DSN. Todo lo que va contra las ventajas incondicionales de la libre empresa es comunismo; como el comunismo es el gran enemigo de la seguridad nacional, será combatido por la Fuerza Armada lo que va contra aquellas ventajas. Y contra aquellas ventajas incontroladas van por lo pronto las organizaciones populares.

Por otro lado se considera como positivamente ilegal y por tanto punible lo que no ha sido positivamente legalizado, aunque esté favorecido por la Constitución. Tal es, como vimos, el derecho de asociarse para cualquier fin lícito.

Se evita legalizar lo que la Constitución propicia como legítimo. Y luego se tacha de ilegal, aquello que simplemente no está legalizado, aunque esta falta de legalización recaiga no sobre las organizaciones sino sobre las autoridades.

Y es que se supone que se está en una especie de guerra continuada no sólo contra grupos guerrilleros sino contra todo frente político, que realmente ponga en entredicho el actual orden económico. Pero este concepto de guerra continuada, tal como se entiende en la práctica usual, no es un concepto recogido en la constitución. No hay tal guerra continuada, incluso cuando hablan de ella las fuerzas de la oposición. Pero aunque la hubiera, no es la Fuerza Armada la que está en disposición legal de declararla sino el Poder Ejecutivo, en cuanto éste es elegido democráticamente por el pueblo. De lo contrario se entra en prácticas de guerra con una doble irregularidad: sin la protección al adversario de las leyes de guerra y sin la declaración oficial de guerra por quien está en condición de hacerlo. Por ambas razones la tal guerra latente es totalmente anticonstitucional y lleva a permanentes violaciones de los derechos humanos y de las normas legales vigentes.

Con este subterfugio de la guerra se extienden las prácticas represivas no sólo a los grupos que se declaran a sí mismos guerrilleros sino a los frentes políticos y, por extensión, aunque en distinto grado, a todas las fuerzas de la oposición. Amparados los promotores de la SN en presuntas conexiones orgánicas de los grupos políticos con los grupos guerrilleros, tratan a ambos por igual. Más aún, ocasionan muchas más víctimas entre los miembros de organizaciones políticas, que no echan mano de los medios violentos, que entre los de organizaciones propiamente guerrilleras. Con lo cual se ve claramente que el intento efectivo de la DSN es acabar con toda oposición, abocándola así a salirse de una legalidad, a través de la cual no podrá alcanzar el poder. Al cerrar así los caminos previstos por la Constitución para intervenir en el campo político, están propiciando directamente el que se busquen caminos no previstos por ella y aun contrarios a su espíritu.

Hasta qué punto es anticonstitucional esta práctica anti-popular lo demuestra la habitualidad con la que, saltándose todas las medidas constitucionales, se va a la captura, la detención, la tortura y hasta el asesinato de quienes los fautores de la SN estiman como peligrosos. Estas prácticas son usuales en todos aquellos regímenes, que son partidarios de la DSN, incluso cuando se confiesan partidarios de la civilización occidental y de los valores cristianos. Brasil, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay... por citar sólo los más lejanos en América Latina han estado presentes por años en las páginas de los mejores periódicos mundiales como violadores permanentes de fundamentales derechos humanos.

A veces los trabajos más ‘sucios’ se remiten a grupos armados de derecha, que son una ideología subsidiaria de la que es patrimonio de la DSN, se dedican a asesinar alevosamente hombres simplemente de izquierda. Lo que ha venido siendo práctica habitual de Guatemala se ha convertido en los últimos meses en práctica habitual de El Salvador.

Queda así mostrada la profunda anticonstitucionalidad de algunas de las prácticas fundamentales de la DSN. La elevación de la Fuerza Armada por encima de los tres grandes Poderes constitucionales como super-poder que los controla y domina, la obstaculización del proceso electoral como camino para la toma del poder y el ejercicio legal de la soberanía popular, y la represión de los movimientos populares hacen de la DSN algo contrario a la más profunda esencia de nuestra carta magna. Los supuestos de esta doctrina no son sólo ajenos y contrarios a los supuestos que dan vida a la Constitución de El Salvador, como demostramos en la primera parte, sino que su puesta en práctica es plenamente anticonstitucional. Por otro lado, el análisis que hicimos en la segunda parte de este artículo muestra cómo es otro el camino por el que la Constitución pretende traer al pueblo salvadoreño y a cada uno de los habitantes de la República aquella seguridad sin la que no es posible la vida cívica y la vida personal. La práctica de la DSN, al cegar este sabio camino diseñado por la Constitución, hace imposible la seguridad que persigue, pues despierta una intranquilidad y una protesta permanentes que son los peores enemigos de la seguridad nacional.

Tomás R. Campos. Julio, 1979

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1097>

PRESENTACIÓN DE OBRAS
COMPLETAS DE IGNACIO
ELLACURÍA

PROYECTO EDITORIAL *ELLACURÍA: OBRAS COMPLETAS*

Pelayo Guijarro Galindo*
Raúl Linares-Peralta**

RESUMEN. El objetivo principal del artículo consiste en presentar el estado actual del proyecto editorial *Ellacuría: Obras completas*. Para ello hemos realizado una reconstrucción de las diferentes etapas del proceso: 1) Registro y clasificación de los documentos, 2) transcripción y elaboración de la ficha técnica, 3) ordenación cronológica y composición de los volúmenes, y, por último, 4) edición crítica y composición de los volúmenes.

Creemos que el trabajo realizado puede ayudar a trazar una imagen global de la heterogénea y fragmentaria obra de Ellacuría, así como algunas de sus principales dificultades: acceso muy restringido a una obra que ha tenido una circulación muy local, una gran cantidad de documentos inéditos, sin fechar o firmados bajo seudónimo, etc. Por

*Profesor-Investigador contratado predoctoral Ley 14/2011 FPU adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Los resultados de la investigación se encuentran enmarcados dentro de la estancia de investigación en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), bajo la tutorización de la Dra. Marcela Brito; financiada con una ayuda del programa de Movilidad entre Universidades Andaluzas e Iberoamericanas de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP). Líneas de investigación: estética contemporánea, estudios latinoamericanos, filosofía política, teoría crítica. Correo electrónico: pelayoguijarro@ugr.es

**Profesor-Investigador contratado predoctoral Ley 14/2011 FPU adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Líneas de investigación: Xavier Zubiri, posverdad y teorías de la verdad, antropología filosófica, hermenéutica. Correo electrónico: raullinares@ugr.es

todo ello consideramos necesario realizar la primera edición crítica de las obras completas de Ignacio Ellacuría, que facilite su acceso tanto a los especialistas como al gran público en general de uno de los autores más relevantes de la filosofía latinoamericana contemporánea.

PALABRAS CLAVE. Filosofía Latinoamericana; Ignacio Ellacuría; obras completas; teología de la liberación.

PUBLISHING PROJECT *ELLACURÍA: OBRAS COMPLETAS*

ABSTRACT. The main objective of this article is to present the current state of the editorial project *Ellacuría: Obras completas*. For this purpose, we have reconstructed the different stages of the process: 1) registration and classification of the documents, 2) transcription and elaboration of the technical file, 3) chronological arrangement and composition of the volumes, and, finally, 4) critical edition and composition of the volumes.

We believe that the work carried out can help to outline a global image of Ellacuría's heterogeneous and fragmentary work, as well as some of its main difficulties: very restricted access to a work that has had a very local circulation, a large number of unpublished documents, undated or signed under a pseudonym, etc. For all these reasons, we consider it necessary to produce the first critical edition of the complete works of Ignacio Ellacuría, in order to facilitate access both to specialists and to the general public of one of the most relevant authors of contemporary Latin American philosophy.

KEY WORDS. Latin American Philosophy, Ignacio Ellacuría, Collected Works, Liberation Theology.

INTRODUCCIÓN

El proyecto editorial *Ellacuría: Obras completas*¹ es una iniciativa impulsada por la *Cátedra G.W. Leibniz de Filosofía* –bajo la dirección de Juan Antonio Nicolás Marín (Universidad de Granada) y Antonio González (Fundación X. Zubiri)–, y tiene como objetivo principal la publicación de la primera edición crítica de las obras completas de Ignacio Ellacuría.

La presente empresa ha tomado como punto de partida la valiosa labor previamente realizada por UCA editores: desde la publicación en 1990 de *Filosofía de la realidad histórica* hasta la posterior selección y recopilación de sus principales escritos en doce volúmenes temáticos: *Escritos políticos* (1991), *Escritos filosófico* (1996; 1999; 2001), *Escritos universitarios* (1999), *Escritos teológicos* (2000; 2000; 2001; 2002), y *Cursos universitarios* (2009). Una edición que ha actuado hasta la fecha como el principal motor de difusión de la obra de Ellacuría, en gran medida gracias al riguroso trabajo realizado por sus editores: Rolando Alvarado, Luis Alvarenga, Erasmo Ayala, Rodolfo Cardenal, Aída Estela Sánchez, Antonio González, Hugo Gudiel, Carlos Molina Velásquez, Héctor Samour, Roberto Valdés y Henry Marcel Vargas Escolero; a lo que habría que sumar un largo etcétera de investigadores e instituciones que desde el primer momento apoyaron la iniciativa, especialmente significativo ha sido el caso de la *Missiowiessenschaftliches Institut* de Aquisgrán (Alemania) y la Fundación Carrasco de Madrid (España).

En esta labor de difusión y actualización de la obra de Ellacuría hay que celebrar especialmente los estudios de un nutrido grupo de especialistas: Jon Sobrino y Rolando Alvarado (1999), José Sols (1999), Héctor Samour (2002), Juan José Tamayo y José Manuel Romero (2019), o Marcela Brito (2022), por mencionar solo alguno de ellos; así como la labor de instituciones que han impulsado iniciativas como, por ejemplo, la *Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría de Análisis de la Realidad Social* de la Universidad Iberoamericana Puebla (México) o la *Cátedra Fundación UCIII Teología y Ciencias de la Religión «Ignacio Ellacuría»* de la Universidad Carlos III (Madrid). Espacios edificantes de han servido como centro

¹ Véase la página web del proyecto: <https://ellacuria.ugr.es/>

gravitatorio desde el que articular a la comunidad ellacuriana a través de una serie de eventos académicos y publicaciones colectivas (Senent y Mora, 2010; Cardenal *et al.*, 2012; Samour y Tamayo, 2021; Senent y Viñas, 2021).

La nueva edición que plantea el proyecto *Ellacuría: Obras completas* nace en la órbita de todas estas iniciativas con el propósito de continuar difundiendo el pensamiento de Ignacio Ellacuría ante el creciente interés que en los últimos años ha despertado la *teología de la liberación* y especialmente la obra de Ignacio Ellacuría entre algunos de los principales representantes del pensamiento crítico en América Latina: Raúl Fornet-Betancourt (1994, 2010, 2016), Nelson Maldonado-Torres (2007), Enrique Dussel (2008), Boaventura da Sousa Santos (2014), o Franz Hinkelammert (2020, 2021) [Ver figura 1].

FIGURA I. MUESTRA LA EVOLUCIÓN DE LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE IGNACIO ELLACURÍA SEGÚN LOS DATOS BIBLIOMÉTRICOS DE GOOGLE SCHOLAR.



REGISTRO DE TEXTOS: EDICIÓN DE LA UCA Y ARCHIVO PERSONAL IGNACIO ELLACURÍA

En la primera etapa del proyecto comenzamos registrando la totalidad de los escritos de Ellacuría. El registro se realizó en tres fases. Una primera fase de archivo y ordenación de los doce volúmenes de la mencionada edición de la UCA, independizando cada texto y anotando la fecha de publicación, su referencia en la edición UCA y, en caso de haberla, la referencia de la

edición original [Ver Figura 2].² Dado que el criterio de sistematización de los volúmenes del nuevo proyecto de edición se basa en su ordenación cronológica, en esta primera fase ya hubo un primer esfuerzo por fechar todos los textos posibles (según las referencias disponibles a la edición original), así como por ordenarlos cronológicamente en los distintos tomos de la edición UCA. En total, se registraron poco más de 300 textos.

FIGURA 2. MUESTRA DEL REGISTRO DE TEXTOS DE EDICIÓN UCA.

Título	Fecha Original	EDICIÓN UCA	EDICIÓN ORIGINAL
Tomo I Escritos filosóficos			
Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer	1956	EF I (1996), 15-22	ECA 104, (1956), 198-203
Ortega y Gasset	1956	EF I (1996), 23-34	ECA 105 (1956 junio), 278-283
¿Quién es Ortega y Gasset?	1956	EF I (1996), 35-46	ECA 110 (1956), 595-601
El despertar de la filosofía	1956	EF I (1996), 47-106 ra,	El Salvador (1956 septiembre-diciembre)
Marcelino, pan y vino	1957	EF I (1996), 109-116	ECA 122 (1957 diciembre), 665-666
Ángel Martínez Baigorri, S.J.	1958	EF I (1996), 177-196	Revista Cultura 1958

La segunda fase del registro concierne a la incorporación de los textos disponibles en el Archivo Personal Ignacio Ellacuría [en adelante, APIE]. El primer paso a este respecto era identificar y comprobar, uno a uno, qué textos de APIE habían sido ya publicados en la edición de la UCA. En total identificamos alrededor de 380 documentos que no formaban parte de la edición de la UCA, desde escritos de sus años de formación como los *Diarios de reflexiones espirituales* [C.2.13] hasta las *síntesis de entrevistas* [C.2.6-10] realizadas principalmente durante la década de los años ochenta.³ Al archivar todos estos documentos, se procedió también bajo el criterio de ordenación cronológica, de modo que se organizaron aquellos textos que se encontraban de forma dispersa bajo el mismo epígrafe en APIE. Para ello se llevó a cabo la separación del contenido de algunos de los documentos que aparecían unificados. Un ejemplo: los *comentarios de Radio Y.S.A.X.*

² En esta primera fase cabe reconocer el trabajo de Ana María Ramírez Abril, a quien le estamos especialmente agradecidos por su labor y predisposición a colaborar.

³ En este punto resultaron de gran utilidad las investigaciones previas realizadas por el Dr. Carlos Hernández a propósito de los *escritos breves de coyuntura (1969-1989)*, poniéndonos en contacto con algunos de los actores locales que figuraban en las entrevistas y todavía continuaban vivos.

[C.9.31-43; C.10.1-2; C.10.7-9] o los *editoriales para la revista Proceso* [C.11.7-9] se encontraban compuestos por un conglomerado de textos de opinión y coyuntura política, en su mayoría de no más de 3 a 5 páginas, en los que Ellacuría analizaba diferentes acontecimientos de actualidad. Dado que estos textos no tenían unidad orgánica y estaban datados con fechas muy dispares se optó por separarlos y ubicar cada uno en su respectivo lugar cronológico, lo cual además facilitaba su comprensión y contextualización. Con estas divisiones el número de documentos se disparaba ligeramente por encima del millar y nos permitió tomar conciencia de la descomunal magnitud del proyecto editorial. En el horizonte empezaba a atisbarse la actual división en 30 volúmenes de 500 páginas.

Por último, durante la tercera fase realizamos una minuciosa búsqueda en algunas bibliotecas y revistas en las que sospechábamos que podrían encontrarse textos que habrían pasado desapercibidos hasta la fecha. Al consultar en la biblioteca *P. Florentino Idoate*, S.J. encontramos algunos de sus escritos de juventud como, por ejemplo, *Formación para el Juniorado* (1952). A lo que posteriormente, gracias al trabajo incansable de Rodolfo Cardenal, sumaríamos cerca de doscientos editoriales sin firmar que fueron publicados en las revistas de *Estudios Centroamericanos* (ECA) durante el tiempo que Ellacuría asumió su dirección (1976-1989).⁴ De igual modo, incorporamos los hallazgos que previamente habían realizado otros especialistas como, por ejemplo, varios textos inéditos y completamente desconocidos que Juan Antonio Senent de Frutos había rescatado en *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*.⁵ En definitiva, somos conscientes de que esta última fase podría haberse dilatado hasta el infinito, dado el carácter disperso y anónimo de algunos géneros como los editoriales o en otras ocasiones debido al uso de seudónimos como Ernesto Cruz Alfaro, Tomás R. Campos o Rodolfo R. Campos para textos de autoría conjunta (los dos últimos acrónimos de *Centro de Reflexiones Teológicas/Religiosas*).

⁴ Documentos a los que pudimos acceder tanto física como digital gracias al trabajo de Herberth Morales.

⁵ Los escritos aludidos son: *Historización de los Derechos Humanos en los países subdesarrollados y oprimidos* (1981); *Dimensión ética de la filosofía* (1983); y *Programa de Derechos Humanos. Producción Latinoamericana* (1989).

Finalmente contabilizamos más de 1.200 documentos repartidos entre artículos, libros, cursos universitarios, editoriales, escritos de juventud, diarios espirituales, síntesis de entrevistas, esquemas de conferencias, etc. Si bien es probable que puedan faltar algunos escritos menores, nos hemos cerciorado de que las posibles ausencias no resulten significativas, cotejando información tanto con algunos de los principales especialistas en su obra: Rodolfo Cardenal, José Manuel Romero, José Antonio Senent, Juan José Tamayo, etc., como con personas que guardaron una estrecha relación personal con Ellacuría: Rolando Alvarado, José Simán, Jon Sobrino, etc.

TRANSCRIPCIÓN DE DOCUMENTOS Y ELABORACIÓN DE FICHA TÉCNICA

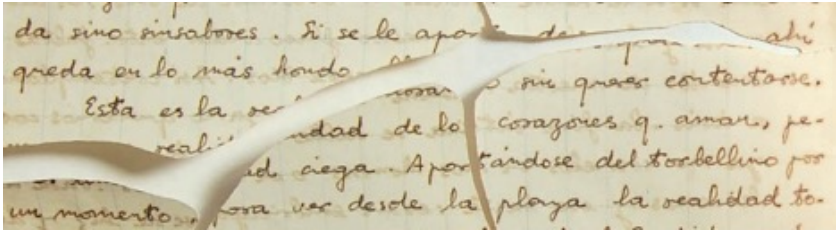
La segunda etapa del proyecto, dedicada a la transcripción de los documentos, ha sido la que más esfuerzos ha movilizado hasta el momento. El proceso de digitalización, transcripción y clasificación de los archivos se ha dividido en tres fases. En primer lugar, Ana María Ramírez Abril se encargó de separar y transcribir a formato Word cada uno de los textos de los mencionados doce volúmenes editados póstumamente por la UCA. En la mayoría de los casos hubo que volver a transcribir manualmente el contenido, puesto que los archivos digitalizados ni se encontraban en un soporte adecuado ni contaban con la calidad suficiente para que los programas de conversión detectarían el contenido de los textos; especialmente en aquellos casos en los que Ellacuría cita párrafos en otros idiomas: griego, latín, alemán, etc.

A continuación, pasamos a la segunda fase en la que se transcribieron el resto de los documentos. Durante un año nuestra participación en el proceso de transcripción se intensificó con el fin de digitalizar los más de 10.000 folios de textos de APIE. En esta tarea hemos tenido la suerte de contar con el apoyo de un gran número de compañeros que fueron sumándose al proyecto: Celso Vargas Elizondo, Randall Carrera, Luis Arturo Martínez Vásquez, Francisco Campoy, Ángel Luis Díaz Galindo o Juana María Páez Meléndez. El trabajo de cada transcriptor de estos textos queda reconocido en la ficha técnica que precede a cada texto, especificando su nombre.

Cada documento tenía su propia dificultad. Especialmente reseñable resulta el caso de los manuscritos de juventud como los Diarios espirituales o las Síntesis de entrevistas que habían sido escritas a mano y requerían de

un auténtico ejercicio de paleografía. En otros casos los textos pese a encontrarse escritos a máquina contaban con un gran número de tachones y correcciones a mano. Inclusive hay ocasiones en las que faltan algunas páginas o se encuentran considerablemente dañadas [Ver Figura 3].

FIGURA 3. *DIARIO DE REFLEXIONES ESPIRITUALES II* [C.2.13.02.]. EL RESULTADO DE LA TRANSCRIPCIÓN ES EL SIGUIENTE: “SI SE LE APAR[TA DESESPERADAMENTE DE] AHÍ QUEDA EN LO MÁS HONDO [LLORANDO] SIN QUERER CONTENTARSE. ÉSTA ES LA REALIDAD DE LOS CORAZONES QUE AMAN, PE[RO] [ES UNA] REAL[IDAD] CIEGA. APARTÁNDOSE DEL TORBELLINO POR UN MOMENTO, PARA VER DESDE LA PLAYA LA REALIDAD”



Por último, se aplicaron unos criterios mínimos de armonización y homogeneización de los principales aspectos formales: Times New Roman 12; interlineado 1,5; homogeneización del uso de los epígrafes; citas a pie de página, etc. A la par se incorporaba al comienzo de cada texto una ficha bibliográfica [Ver Figura 4] en la que se especifica: título, fecha de publicación original (diferenciando entre fecha de redacción y publicación en los casos problemáticos, así como aportando una estimación entre corchetes para los textos inéditos sin fecha), la referencia de archivo al manuscrito para facilitar su consulta, referencia a la edición utilizada (principalmente ECA en el caso de textos publicados y APIE para los documentos inéditos), una reconstrucción de la circulación y visibilidad a través de otras ediciones, y una breve descripción de unas 50-100 palabras que sinteticen los contenidos presentes así como su posterior recepción, actualidad y discusiones que ha alimentado.

FIGURA 4. FICHA BIBLIOGRÁFICA QUE PRECEDE AL TEXTO *UTOPIA Y PROFETISMO DESDE AMÉRICA LATINA* (1989), PROVISIONALMENTE UBICADO EN EL VOLUMEN XXIX DEL PROYECTO IGNACIO *ELLACURÍA: OBRAS COMPLETAS*.

UTOPIA Y PROFETISMO DESDE AMÉRICA LATINA

Título: *Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica*

Fecha publicación original: 1989

Manuscrito: no consta.

Edición utilizada: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000: 233-293.

Otras ediciones: *Revista Latinoamericana de Teología*, 17 (1989): 141-184.

Ellacuría, I.; Sobrino, J.: *Mysterium Liberationis* (T. I). Madrid: Trotta, 1990: 393-442.

Contexto y relevancia del texto: Artículo publicado en la *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 141-184; y reimpreso en I. Ellacuría y J. Sobrino en *Mysterium Liberationis*, Tomo I, 393-442. En el texto, Ellacuría resalta la unidad entre utopía y profetismo. Esto, desde la realidad de América Latina, como lugar histórico adecuado, se traduce, por una parte, en una contundente denuncia a la civilización del capital y, por la otra, en un llamado para construir una civilización alternativa. Se trata de crear una civilización de la pobreza, en donde surja una nueva forma de libertad y de humanidad.

UTOPIA Y PROFETISMO DESDE AMÉRICA LATINA

Ya con todos los documentos transcritos, identificados y con un mismo formato estandarizado, contábamos con una primera radiografía de las dimensiones del proyecto. La cifra de páginas brutas a editar asciende a algo más de 14.000, distribuidas en 30 volúmenes de aproximadamente 500 páginas. Tras registrar y transcribir todos los documentos, entonces daba comienzo el proceso de organización y formalización del contenido de cada uno de los volúmenes.

ORDENACIÓN CRONOLÓGICA Y COMPOSICIÓN DE LOS VOLÚMENES

Si bien durante todo el proceso se fue realizando un registro cronológico de los alrededor de 1.200 documentos, cerca de 200 se encontraban sin fechar. Por ello, esta cuarta etapa se compone de dos fases: datación y división. Tras una primera lectura de los manuscritos sin fecha, resultó relativamente fácil encasillar dentro de una horquilla temporal a aquellos dedicados a comentar la actualidad política o en los que aparecían mencionados hechos concretos como, por ejemplo, *Apuntes sobre la violencia en El Salvador* (1983) [C.13.30.03] o *Países ricos y países pobres* (1988-1989) [C.12.35.3]. No

obstante, en otros casos hubo que echar mano de criterios más sofisticados. En *Religiones no cristianas en K. Jaspers y K. Rahner* (1962) [C.15.12.] es la propia bibliografía utilizada la que sirve para sacarnos de dudas. Por otro lado, en textos como los de *Ortega: la vida, realidad radical* (1956-1958) [C.6.12.] o *Unamuno, filósofo del hombre* (1967) [C.5.33.] parecen tratarse de escritos de juventud, puesto que aborda temas que no volverá a tratar posteriormente, por lo que la única forma de encajarlos cronológicamente es a partir de comparaciones estilístico-formales con otros textos que presentan características similares.

Para los casos más complejos tuvimos que solicitar la opinión de diferentes especialistas como Rodolfo Cardenal, Antonio González, Luis Arturo Martínez o Marcela Brito, teniendo incluso que realizar todo un proceso de reconstrucción del viaje que había realizado el texto a través de conferencias y cursos universitarios impartidos, este fue el caso de *Marx en la historia de la filosofía* (1980) [C.4.20]. Incluso llegamos al extremo de realizar un registro de ciertas marcas de identidad poco frecuentes como, por ejemplo, el uso de bolígrafos rojos y verdes: *Estructuralismo* (1974) [C.5.31.], o el tipo de hojas empleadas, en algunos casos con la presencia de membretes como «Casa profesa de la Compañía de Jesús (Madrid)» en *El hombre en el concilio vaticano II* (1966) [C.13.32.1.] y *Caracterización del mundo actual* (1979-1989) [C.13.32.2.], o «Centro de Reflexiones Teológicas (Santa Tecla, El Salvador)» en *¿Qué es teología latinoamericana?* (1975-1978) [C.15.30.] y *Marco teórico valorativo de la Reforma Agraria* (1976) [C.12.32.]. No obstante, no siempre resultaba determinante puesto que uno de los documentos que seguimos sin conseguir fecharse es *Filosofía actual y pensamiento cristiano* (SF) [C.4.12.], pese a llevar el membrete del «Seminario San Antonio (Seminario menor de la orden frailes menores conventuales, Costa Rica)». Inclusive en un par de ocasiones el tipo de pulsación de la máquina de escribir fue un factor determinante. En este sentido, un caso paradigmático fue el texto *Raíces cristianas de la educación liberadora de P. Freire* (SF) [C.4.9.]. Tras una revisión exhaustiva del documento, Cardenal determinó que no se le podía adjudicar su autoría a Ellacuría. Esto nos advirtió de la necesidad de tomar precauciones ante los textos que, pese a encontrarse formando parte de APIE, no estuvieran firmados por el propio Ellacuría.

Actualmente solo faltan por fechar 6 documentos, la mayoría de ellos de escasa relevancia, con una extensión inferior a las 5 páginas. No obstante, uno de ellos: *Para una teología de la liberación* (1973-1989) [C.15.29.] sí resulta un poco más significativo. Se trata de un escrito relativamente largo, superior a las 30 páginas. Los diferentes especialistas a los que hemos podido consultar no terminan de ponerse de acuerdo. Sabemos que el concepto de *teología de la liberación* se acuñó con posterioridad a la Conferencia del Episcopado latinoamericano que tuvo lugar en Medellín en 1968. De igual modo, Ellacuría no alude explícitamente a este movimiento hasta 1973, aunque habrá que esperar más de una década para encontrarnos con escritos en los que comience a abordarlo de forma rigurosa y sistemática.⁶ Como se puede comprobar, la datación de los documentos no se trata de un simple capricho de erudición. Este esfuerzo por realizar una edición crítica de las obras completas de Ellacuría tiene que ayudar tanto a reconstruir la evolución de su pensamiento, como también revalorizar su figura dentro de la historia de la filosofía latinoamericana contemporánea, mostrando las aportaciones que, por ejemplo, realizó en la *teología de la liberación* o la *teoría de la dependencia*.

Con la inmensa mayoría de los textos organizados cronológicamente, pasamos a la segunda fase de división y composición de los volúmenes. Como venimos señalando, desde el comienzo del proyecto se optó por un criterio de organización cronológica para la publicación de las *Obras completas*. Con esta decisión se busca superar las controversias que históricamente han alimentado la división temática entre escritos políticos, filosóficos y religiosos de la edición de la UCA. En el caso de Ellacuría –sacerdote, profesor de filosofía y rector de la UCA– estas tres facetas se encuentran profundamente entrelazadas en cada uno de sus escritos y no resultan fácilmente diferenciables. Por lo que, pese a sus limitaciones, consideramos preferible privilegiar la división de los volúmenes con base en criterios cronológicos de redacción de los manuscritos originales y/o publicación.

⁶ Véase APIE [1.1.4.4.17. Teología de la Liberación]. Especialmente significativas fueron sus aportaciones a la *teología de la liberación* durante el periodo de 1985-1987: *Teología de la liberación y marxismo* (1985) [C.15.16.]; *Relación teoría y praxis en la teología de la liberación* (1985) [C.15.17.]; *Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas* (1986) [C.15.18.]; o *Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina* (1987).

Ahora bien, pese a apostar por el criterio cronológico sobre el temático, el contenido de cada uno de los diferentes volúmenes se encuentra estructurado de manera que permite una presentación orgánica y fluida, tomando en consideración tanto las diferentes temáticas abordadas como los géneros literarios empleados por Ellacuría. En este sentido, conviene aclarar que, con el propósito de evitar tener que duplicar innecesariamente algunos textos, hemos optado por realizar una excepción con aquellos artículos que posteriormente Ellacuría recopiló y publicó como libro: *Teología política* (1973) [C.16.3.]⁷ y *Conversión al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia* (1984) [C.16.4.].⁸ No sucede lo mismo en el caso del inconcluso proyecto que llevaba por título: *20 años de historia en El Salvador (1969-1989)*, publicado póstumamente en tres volúmenes por la UCA como *Escritos políticos* (1991). Si bien es cierto que la última versión del índice de estos volúmenes fue elaborada por el propio Ellacuría poco antes de ser asesinado [C.2.12.], y pese al riguroso trabajo editorial realizado por Rodolfo Cardenal, consideramos que no podemos tomar el resultado como parte de la producción del propio Ellacuría y, por tanto, hemos optado por presentar los textos individualmente según su fecha original de redacción/publicación. Situación muy diferente a lo que nos encontramos en *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Pese a haber sido también publicada póstumamente, la edición de Antonio González se apoya sobre las diferentes versiones que se han conservado tanto de los cuadernos separados en la biblioteca *P. Florentino Idoate*, S.J. (1979), como de la obra en su conjunto en APIE (1984).

Tras terminar de tomar todas estas decisiones preliminares se fueron proyectando diferentes versiones del contenido y organización de cada uno de los volúmenes, hasta llegar a los actuales índices que pueden consultarse en el apartado *Plan de edición* de la Web del proyecto. El *Plan de edición* que presentamos es el resultado de muchas reuniones y largas discusiones a propósito de la optimización de la distribución de los contenidos de cada

⁷ Entre los más significativos podemos mencionar: *Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana* (1970) [C.14.19.], o *Historia de la salvación y salvación de la historia* (1973) [C.14.8.].

⁸ Algunos de los más representativos serían: *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación* (1977) [C.15.14.], *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica* (1978) [C.14.7.], o *Los pobres, lugar teológico en América Latina* (1981) [C.14.25.].

uno de los diferentes volúmenes. Consideramos que el punto fuerte de la actual organización consiste en ser capaz de presentar cronológicamente los textos en volúmenes que tengan una extensión aproximada de 500 páginas –a excepción de la tesis doctoral que por su propia naturaleza cuenta con una unidad propia– estableciendo transiciones armónicas y coherentes entre ellos. No resulta tan sencillo como *a priori* pudiera parecer, puesto que cada volumen presenta sus propias particularidades y hay toda una serie de factores a tomar en consideración. En los primeros volúmenes los *Diarios de reflexiones espirituales* (1953-1961) por su propia naturaleza resultan difíciles de encajar con el criterio cronológico. De igual modo, durante finales de los años 60 y la década de los 70 podemos encontrar varios documentos de gran extensión: cursos universitarios como *Persona y comunidad* (1974) [C.5.15.] o *Teología moral fundamental* (1978) [C.15.33.], libros como *Teología política* (1973) [C.16.6.], o artículos como *Biología e inteligencia I* (1977) [C.8.1.2.], entre otros. En buena medida, debido a su tamaño y relevancia circunscriben el resto de los contenidos del volumen, imprimiéndoles un cierto carácter subsidiario. Por otra parte, en el caso de los *Comentarios de radio Y.S.A.X.* (1978-1980) [C.9.31-10.9] hay que negociar un equilibrio entre la cronología y la unidad del género periodístico del que Ellacuría se sirvió para generar opinión pública e incidencia política –situación similar a la que encontramos tanto en las *Síntesis de hechos semanales* (1980) [C.10.5.-6.] como en la *Realidad nacional* (1982-1986) [C.10.10.-C.11.1.]–, lo que nos lleva a encontrar volúmenes compuestos de más de un centenar de textos breves. Por último, una excepción al criterio cronológico se aplicaba a las obras publicadas en vida de Ellacuría, que tendrían el formato y la fecha en que fue publicado como obra conjunta.⁹

En definitiva, debido al carácter ecléctico y misceláneo de la obra de Ellacuría, resulta inviable tomar medidas unilaterales o aplicar recetas trans-

⁹ Los comentarios de radio son otro caso un tanto problemático, puesto que el propio Centro de Reflexiones Religiosas (Rodolfo R. Campos) publicó una selección de ellos en *El Salvador: entre el terror y la esperanza. Los sucesos de 1979 y su impacto en el drama salvadoreño de los años siguientes* (1982). Probablemente se trate de un ejercicio de automoderación para pasar la censura, puesto que el volumen se encuentra depurado de aquellos comentarios que hacen gala de un tono más brusco y crispado como, por ejemplo: *La sangre que va a caer es la de ellos* (1979) [C.9.36.05.]; *Las muertes que dan vida* (1979) [C.9.39.12.]; o *Josefo, el semita traidor* (1979) [C.10.2.10.].

versales. En este sentido, la distribución que presentamos ha de tomarse únicamente como un punto de partida, siendo conscientes de la dinamicidad de un proyecto que todavía se encuentra en construcción. Es más que probable que conforme los diferentes editores avancen en el análisis de los textos, descubran nuevos detalles que modifican ligeramente el contenido u organización de alguno de los volúmenes, o inclusive insten a replantear la estructura misma del proyecto.

EDICIÓN CRÍTICA Y PUBLICACIÓN DE LOS VOLÚMENES

Actualmente el proyecto se encuentra a las puertas de la etapa final de edición y publicación de los volúmenes. A lo largo de este año se prevé terminar con los últimos preparativos antes de asignar los volúmenes entre los miembros que constituyan el equipo editorial. Podrán ser designados como editores los especialistas en la obra de Ignacio Ellacuría, así como cualquier otro investigador de reconocido prestigio que demuestre los conocimientos y capacidades necesarias para hacerse cargo de la empresa. Los editores son una de las piezas clave de este proyecto puesto que, en última instancia, del grado de minuciosidad de su labor va a depender la calidad del resultado final de cada uno de los volúmenes. Dada la heterogeneidad de su producción, no existe un único perfil ideal como editor de Ellacuría. En el caso de los primeros volúmenes en los que se encuentran ubicados los textos de juventud, uno de los principales retos tiene que ver con las traducciones de los textos en latín, griego o alemán.¹⁰ Por el contrario, en los últimos volúmenes encontramos una gran cantidad de textos de análisis de la coyuntura política, en los que se hace referencia a actores locales claves durante la guerra civil salvadoreña. En definitiva, cada volumen presenta su propia complejidad, por lo que se espera contar con un equipo editorial amplio y con perfiles muy diversos.

Cada volumen vendrá precedido de un *sumario* en el que quedarán reflejados los escritos recogidos. A continuación, el editor preparará un *estudio crítico* que facilite la comprensión de los textos y muestre tanto su

¹⁰ Al respecto cabe mencionar la rigurosa labor realizada por el Dr. Pedro Rafael Díaz Díaz en las traducciones de los fragmentos latinos que forman parte del primer volumen (1948-1954).

relevancia como los debates que hayan podido alimentar. Después se encontrará una lista de abreviaturas en la que se recogerán las siglas utilizadas. El *cuero principal* del volumen estará constituido por los respectivos textos de Ellacuría, cada uno de ellos precedido por la mencionada ficha técnica en la que aparece reconstruido el recorrido bibliográfico del texto y su relevancia histórica. Se recomienda a los editores añadir notas a pie de página solamente en aquellas ocasiones en las que resulte imprescindible para la comprensión de ciertos conceptos, acontecimientos o personalidades. Por último, se colocará un *índice de nombres y conceptos* donde queden reflejadas las principales materias y discusiones que han ido apareciendo a lo largo de los textos.

Dado que el proyecto editorial ha optado por la ordenación cronológica de los volúmenes, una de las funciones principales de los editores será la de contrastar, en la medida de lo posible, la datación de cada uno de los textos que recibe. Nuestro esfuerzo por obtener una cronología de todos los textos ha tenido como resultado, en algunas ocasiones en las que no nos era posible datar el año exacto, recurrir a fechar en periodos de varios años.¹¹ En estos casos, el editor tiene la tarea de precisar lo máximo posible la fecha exacta o estimada de redacción/publicación de tal texto. En relación con ello, el editor deberá distinguir, cuando sea posible, las fechas de redacción y de publicación del texto correspondiente. En muchas ocasiones, esas distinciones ya están añadidas en las fichas técnicas que acompañan a cada texto que enviamos al editor. En todo caso, éstas habrán de ser revisadas y constatadas para asegurar una correcta ordenación cronológica de los volúmenes.

En definitiva, pasados más de treinta años desde la publicación de los primeros volúmenes de la edición de la UCA, consideramos una tarea de gran interés académico y cultural comenzar lo antes posible con la publicación de esta primera edición crítica de las obras completas de Ignacio Ellacuría. Un proyecto ambicioso que no sería posible sin el apoyo de un gran número de especialistas e instituciones que se encuentran trabajando por un mismo objetivo común: la actualización, difusión y discusión del legado intelectual de uno de los grandes autores de la historia de la filosofía latinoamericana contemporánea.

¹¹ Por ejemplo, el texto *Caracterización del mundo actual* [C.13.32.2.], sin fechar en APIE, se sabe que es posterior a 1979 dado que relata actos terroristas de ese año. Por tanto, la fecha estimada es (1979-1989).

FUENTES CONSULTADAS

- ARCHIVO PERSONAL DE IGNACIO ELLACURÍA, S.J. – Centro de Documentación Virtual Ignacio Ellacuría, S.J. Disponible en: <https://www.UCA Editores.edu.sv/centro-documentacion-virtual/>
- BRITO DE BUTTER, M. (2022). *Ignacio Ellacuría. Fraternidad solidaria*. Madrid: Herder.
- CAMPOS, R. (1982). *El Salvador: entre el terror y la esperanza. Los sucesos de 1979 y su impacto en el drama salvadoreño de los años siguientes*. San Salvador: UCA Editores.
- CARDENAL, R. et al. (Eds.). (2012). *Ignacio Ellacuría, intelectual, filósofo y teólogo*. Madrid: Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión de la Universidad Carlos III de Madrid.
- CARDENAL, R., GÓMEZ, J. y REYES, R. (2002). *Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.* Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- DUSSEL, E. (2007). ¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría. En *Andamios. Revista de Investigación Social*. Vol. 4, Núm. 7. pp. 157-205. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v4i7.318>
- ELLACURÍA, I. (2009). *Cursos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2000; 2000; 2001; 2002). *Escritos Teológicos (Vols. I-IV)*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1996; 1999; 2001). *Escritos Filosóficos (Vols. I-III)*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1999). *Escritos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos (Vols. I-III)*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad historia*. San Salvador/Madrid: UCA Editores/Trotta.
- ELLACURÍA, I. (1985). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1973). *Teología política*. San Salvador: UCA Editores.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2016). La función cultural de la filosofía en tiempos de crisis. En *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 7. Núm. 3. pp. 203-216.

- FORNET-BETANCOURT, R. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. En *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*. Vol. 10. pp 13-34.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO.
- HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Costa Rica: Arlekin.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. En *Cultural Studies*. Vol. 21. Núm. 2-3. pp. 240-270.
- SANTOS, B DE S. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- SAMOUR, H. (2002). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares.
- SAMOUR, H. y TAMAYO, J. (Eds.). (2021). *Ignacio Ellacuría. 30 años después*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- SENET DE FRUTOS, J. (Ed.). (2012). *La lucha por la Justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Deusto.
- SENET DE FRUTOS, J. y VIÑAS, Á. (Eds.). (2021). *Espiritualidad, Saber y transformación social desde Ellacuría*. Granada: Comares.
- SENET DE FRUTOS, J. y MORA, J. (Eds.). (2010). *Ignacio Ellacuría 20 años después*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- SOBRINO, J. y ALVARADO, R. (1999). *Ignacio Ellacuría: Aquella Libertad esclarecida*. Santander: Sal Terrae.
- SOLS, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- TAMAYO, J. y ROMERO, J. (2019). *Ignacio Ellacuría: Teología, Filosofía y crítica de la ideología*. Barcelona: Anthropos.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1098>

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA SOBRE: IGNACIO ELLACURÍA, FILÓSOFO,
TEÓLOGO, LUCHADOR POR LA JUSTICIA Y LA PAZ.
VIGENCIA Y ACTUALIDAD DE SU LEGADO INTELECTUAL

Ángel Sermeño Quezada*
Marcela Brito de Butter**

OBRAS DE IGNACIO ELLACURÍA

- ELLACURÍA, I. (2009). *Mi opción preferencial por los pobres*, Madrid: Nueva Utopía.
- ELLACURÍA, I. (2003). *Filosofía ¿para qué?* San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (2002). *Escritos teológicos*. 3 Vols. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1996-2001). *Escritos filosóficos*. 3 Vols. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1999). *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1999). *Fe y justicia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ELLACURÍA, I. (1994). *De El Salvador a Colombia: seis pistas para la paz*. Bogotá: Cinep.
- ELLACURÍA, I. (1994). *El compromiso político de la filosofía en América Latina*. Bogotá: el Búho.

* Profesor-investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: angel.alfredo.sermeno@uacm.edu.mx

** Directora del Doctorado y la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), El Salvador, San Salvador. Correo electrónico: mbrito@uca.edu.sv

- ELLACURÍA, I. (1991). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*. 3 Vols. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1989). *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en su historia*. San Salvador: UCA Editores.
- ELLACURÍA, I. (1973). *Teología Política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano.
- ELLACURÍA, I. (1965). *Sobre la esencia de Xavier Zubiri: índices*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

EN COAUTORÍA CON

- ELLACURÍA, I. y MAIER, M. (2007). *El Padre Arrupe: testigo y profeta*. San Salvador: Centro monseñor Romero.
- ELLACURÍA, I. y SCANNONE, J. (Comp.). (1992). *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J. (Eds.). (1991). *Mysterium liberationis*. 2 Vols. San Salvador: UCA Editores Editores.
- ELLACURÍA, I. y LAZO, F. (1987). *El Salvador: crisis económica*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Acción Social.
- ELLACURÍA, I., ZENTENO, A. y ARROYO, A. (1980). *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ELLACURÍA, I. et al., (1970). *Homenaje a Xavier Zubiri*. 2 Vols. Madrid: Moneda y Crédito.
- ELLACURÍA, X. et al., (1974-1979). *Realitas: seminario Xavier Zubiri*. 4 Vols. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

OTROS IDIOMAS

- ELLACURÍA, I. (2020). *Le People Crucifié: le Royaume, les Pauvres et L'Eglise. Ecrits de San Salvador, 1963-1989*. París: Jésuites.
- ELLACURÍA, I. (2013). *Essays on History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll: Orbis Books.

- ELLACURÍA, I. (2010). *Philosophie der Geschichtlichen Realitat*. Mainz: Aquisgrán.
- ELLACURÍA, I. (1992). *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per Annunciarlo e Realizzarlo nella Storia*. Brescia: Queriniana.
- ELLACURÍA, I. (1976). *Freedom Made Flesh: the Mission of Christ and his Church*. Maryknoll: Orbis Books.

OBRAS SOBRE IGNACIO ELLACURÍA

- A.V. (2020). *Vigencia y actualidad del pensamiento Ignacio Ellacuría*. En Realidad. Núm. 155. San Salvador.
- A.V. (1995). *Primer encuentro mesoamericano de filosofía; para una filosofía liberadora*. San Salvador: UCA Editores.
- ALVARADO, R. et al. (1994). *Voluntad de arraigo; ensayos filosóficos*. Managua: UCA Editores.
- ALVARRACÍN, A., ASHLEY, M., BURKE, K. y CARDENAL, R. (Dir.). (2014). *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría*. Maryknoll: Orbis Books.
- ASHELY, M., CARDENAL, R. y MAIER, M. (Eds.). (2015). *La civilización de la pobreza: el legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*. San Salvador: UCA Editores.
- BELTRÁN, P. (2005). *Vascos universales del siglo XX: Juan Larrea e Ignacio Ellacuría*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BERNABEU, A. et al. (s.f.). *Martirio: 30 aniversario de los martires de la UCA Editores*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- BRESCIA, D. (Dir.). (2010). *Ignacio Ellacuría, vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- BRITO, M. (2022). *Ignacio Ellacuría: Fraternidad solidaria*. Barcelona: Herder.
- BURKE, K. (2000). *The Ground Beneath the Cross: the Theology of Ignacio Ellacuría*. Washington: Georgetown University Press.
- BURKE, K. y LASSALLE-KLEIN, R. (Eds.). (2006). *Love That Produces Hope: the Thought of Ignacio Ellacuría*. Minnesota: Liturgical Press.

- CARDENAL, R. (1999). *Biografías, mártires de la UCA* Editores. San Salvador: Centro Monseñor Romero.
- CARDENAL, R. et al. (2012). *Ignacio Ellacuría. Intelectual, filósofo y teólogo*. Valencia: ADG-M Libros.
- CASTELLÓN, J. (2003). *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Huelva: Hergue.
- CASTRO, O., IZAZAGA, L. y VARELA, H. (Eds.). (2019). *Ignacio Ellacuría en las fronteras*. Ciudad de México: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco y Universidad Iberoamericana.
- DE LOS REYES, R. y CARDENAL, R. (Eds.). (2002). *Archivo de Ignacio Ellacuría, S.J.* Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- DE LOS RÍOS, M. (2015). *Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina*. Ciudad de México.
- DOGGETT, M. (1994). *Una muerte anunciada: el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.
- FADINI, G. (2012). *Ignacio Ellacuría*. Brescia: Morcelliana.
- FLORES, V. (1997). *El lugar que da verdad, la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- FLORES, V. y CASTRO, O. (Comps.). (2013). *El puño y el verbo: el legado jesuita de Centroamérica al mundo*. San Salvador: UCA Editores.
- FORNET-PONSE, T. (2008). *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- GIMBERNAT, J. y GÓMEZ, C. (Eds.). (1994). *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra: Verbo Divino.
- GALÁN, J. (2015). *Noviembre*. Ciudad de México: Planeta.
- HERNANDEZ, C. (2022). *La civilización fracasada. Crítica política desde Ignacio Ellacuría al capitalismo*. San Salvador: UCA Editores/ CIMSUR/UNAM.
- LASSALLE-KLEIN, R. (2014). *Blood and Ink: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University Central America*. Maryknoll: Orbis Books.
- LÓPEZ, C. (Coord.). (2019). *Ellacuría en el Tecnológico Universitario del Valle de Chalco*, Ciudad de México: Tecnológico Universitario del Valle de Chalco.

- LÓPEZ DE GOICOECHEA, J. (2021). *Hacerse cargo de la realidad. Sobre la teología política de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares.
- LORIENTE, J. (2004). *Ignacio Ellacuría*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- MARTIALAY, R. (1999). *Sangre en la universidad jesuita: los jesuitas asesinados en El Salvador*. Bilbao: Mensajero.
- MASPOLI, E. (2009). *Ignacio Ellacuría: e i Martiri di San Salvador*. Milán: Paoline Editoriale Libri.
- MARTINEZ, L., CARRERA, R. y DIAZ, R. (Eds.). (2024). *The Liberating Philosophy of Ignacio Ellacuría. Historical Reality, Humanism, and Praxis*. Nueva York: Lexington Books.
- MORA, J. (2001). *Homenaje a Ignacio Ellacuría: de la realidad a la realidad histórica. En el XII aniversario de los asesinatos de la UCA Editores*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.
- MORA, J. (2004). *Ignacio Ellacuría, filósofo de la Liberación*. Madrid: Nueva Utopía.
- MORA, J. (2004). *Para investigar la filosofía de la realidad histórica y la praxis liberadora desde Ignacio Ellacuría: bibliografía*. San Salvador: S.N.
- NICOLÁS, J. y BARROSO, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectiva de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares.
- NICOLÁS, J., BARROSO, O. y SAMOUR, H. (Eds.). (2007). *Historia, ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares.
- ROSA, G. (2013). *Mons. Óscar Romero y el P. Ignacio Ellacuría: dos íconos de la fe y la justicia*. San Salvador: UCA Editores.
- ROSILLO, A. (2009). *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Dykinson.
- ROSILLO, A. (2008). *Praxis de liberación y derechos humanos: una introducción al pensamiento de Ignacio Ellacuría*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Facultad de Derecho/ Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí.
- SAMOUR, H. (2019). *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

- SAMOUR, H. (2012). *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica contemporánea*. Valencia: ADG-N Libros.
- SAMOUR, H. (2002). *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores.
- SEMINARIO ZUBIRI-ELLACURÍA (1989). *Voluntad de vida: ensayos filosóficos*. Managua: Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA Editores Managua.
- SENENT DE FRUTOS, J. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SENENT DE FRUTOS, J. (Ed.). (2012). *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- SENENT DE FRUTOS, J. y MORA, J. (Dirs.). (2010). *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del Congreso Internacional: Sevilla, 26 a 28 de octubre de 2009: Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla*. Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.
- SOBRINO, J. (2006). *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano; "Bajar de la cruz al pueblo crucificado"*. San Salvador: Centro monseñor Romero.
- SOBRINO, J. (2004). *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. San Salvador: Centro monseñor Romero.
- SOBRINO, J. (1990). *Compañeros de Jesús: El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*. Santander: Sal Terrae.
- SOBRINO, J. y ALVARADO, R. (Eds.). (1999). *Aquella libertad esclarecida*. San Salvador: UCA Editores.
- SOBRINO, J., ALVARADO, R. y CARDENAL, R. (1994). *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*. Bilbao: EGA.
- SOBRINO, J., ALVARADO, R., PITTL, S., COLLET, J. y FORNET-PONSE, T. (2023). *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*. Santander: Sal Terrae.
- SOLS, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- TAMAYO, J. (Ed.). (1990). *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo*. Madrid: Nueva Utopía.
- TAMAYO, J. y ALVARENGA, L. (Coords.). *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

- TAMAYO, J., ALVARENGA, L. y HERNÁNDEZ, J. (Coords.). (2018). *Iglesia, política, religión y sociedad; interacciones para el bien público desde Ignacio Ellacuría*. Madrid: Dykinson.
- TAMAYO, J., ALVARENGA, L. y ROMERO, J. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología*. Barcelona: Anthropos.
- TAMAYO, J., H, L., ROMERO, J. y SAMOUR, H. (Eds.). (2021). *Ignacio Ellacuría. 30 años después*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- WHITFIELD, T. (1995). *Paying the Price; Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*. Filadelfia: Temple University Press [trad. cast.: (1998) *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores].
- YELA, G. (2017). *Función liberadora de la filosofía desde la perspectiva de Ignacio Ellacuría*. Guatemala: Anabella.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v21i55.1099>