



Trabajo Fin de Máster

El concepto de realidad histórica en la obra de
Ignacio Ellacuría: la Filosofía como
herramienta de liberación

Autor

Miguel Mariñoso Ortega

Director

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras
2025

Resumen:

En el presente ensayo abordamos el concepto de realidad histórica en la obra de Ignacio Ellacuría, haciendo énfasis en su planteamiento de la Filosofía como herramienta para la liberación. Analizamos cómo la realidad histórica, asumida como una unidad estructural abierta y dinámica, integra dimensiones materiales, biológicas y sociales. Ahondamos en la noción de praxis histórica y su relevancia en la transformación de las sociedades, enlazando teoría y acción. Igualmente, investigamos desde una perspectiva tanto ética como política la capacidad liberadora de la Filosofía, así como lo que él denomina como el mal común y los derechos humanos para finalizar planteando una alternativa a la civilización del capital en pro de una liberación plena de la humanidad.

Palabras clave:

Ignacio Ellacuría; realidad histórica; praxis histórica; verdad; Filosofía de la liberación; civilización de la pobreza; derechos humanos.

Abstract:

In this essay we address the concept of historical reality in the work of Ignacio Ellacuría, emphasizing his approach to Philosophy as a tool for liberation. We analyze how historical reality, assumed as an open and dynamic structural unit, integrates material, biological and social dimensions. We delve into the notion of historical praxis and its relevance in the transformation of societies, linking theory and action. Likewise, we investigate from both an ethical and political perspective the liberating capacity of Philosophy, as well as what he calls the common evil and human rights to conclude with the proposition of an alternative to the civilization of capital in favor of a full liberation of humanity.

Keywords:

Ignacio Ellacuría; historical reality; historical praxis; truth; Philosophy of liberation; civilization of poverty; human rights.

Índice:

<u>0. Introducción</u>	p. 5
<u>1. El concepto de realidad histórica</u>	p. 9
<u>2. Realidad histórica y Filosofía de la liberación</u>	p. 15
<u>3. Praxis y liberación</u>	p. 22
<u>4. Ética de la opción preferencial por los pobres</u>	p. 31
<u>5. Conclusión</u>	p. 37
<u>6. Bibliografía</u>	p. 39

0. Introducción:

El presente ensayo, Trabajo Fin de Máster del Máster Interuniversitario en Investigación en Filosofía, Especialidad: Ética y Filosofía Política, por la Universidad de Zaragoza, pretende ser en cierto modo una suerte de continuación del Trabajo Fin de Grado del Grado en Filosofía, también por la Universidad de Zaragoza, *Espiritualidad y marxismo: aproximación al potencial emancipador del cristianismo en relación con el proyecto comunista*¹, publicado en la *Revista Izquierdas* del Centro de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de San Petersburgo bajo el título *Espiritualidad y marxismo: aproximación a la vinculación de la militancia creyente a la lucha revolucionaria*² y, del mismo modo, aspira a constituir la base sólida sobre la que poder construir una futura Tesis Doctoral mediante la que continuar ahondando en el diálogo filosófico entre cristianismo y marxismo.

En esta ocasión, en lugar de abordar determinadas cuestiones a través de la obra de diversos autores, nos centraremos en uno sólo, procurando aproximarnos al grueso de su obra para que sea ésta la que nos vaya conduciendo a nuevas cuestiones que consideramos de interés estudiar desde su perspectiva particular. Nos referimos a Ignacio Ellacuría Beascoetxea, filósofo, teólogo y sacerdote jesuita nacido en el pueblo de Portugalete, Bizkaia, el 9 de noviembre de 1930 y asesinado a manos del Ejército salvadoreño el 16 de noviembre de 1989 en la ciudad de San Salvador, El Salvador.

Nos atrae poderosamente su obra porque se trata de una obra inacabada. Estudiar a Ellacuría no deja de ser ciertamente enigmático, pues nos encontramos con la estructura inconclusa de un pensamiento arrebatado a la humanidad por la violencia del Estado burgués que a lo largo de la historia no ha dudado en aniquilar a sangre fría cualquier esperanza de un mundo nuevo.

Ellacuría estudió Bachillerato en el Colegio de los Jesuitas de Tudela y, con 17 años –1947– ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola. Dos años después lo envían por primera vez a El Salvador, al noviciado de Santa Tecla, donde se encontrará con el P. Miguel Elizondo, el primero de los maestros fundamentales en su vida y obra. Tras completar sus estudios en Humanidades estudiará Filosofía en la ciudad de Quito, Ecuador. Licenciado en Filosofía en 1955 se dedicará a la formación de seminaristas en el Seminario de San José de la Montaña en San Salvador. Después de esto se trasladará a la ciudad de Innsbruck, Austria, donde estudiará Teología y se encontraría con el segundo de los maestros clave en su formación, el profesor Karl Rahner; allí será ordenado sacerdote el 26 de septiembre de 1961.

¹ MARIÑOSO, Miguel. *Cristianismo y marxismo: aproximación al potencial emancipador del cristianismo en relación con el proyecto comunista*. Trabajo Fin de Grado, Universidad de Zaragoza, 2023.

² MARIÑOSO, Miguel. Cristianismo y marxismo: aproximación a la vinculación de la militancia creyente a la lucha revolucionaria. *Revista Izquierdas*. 2024, Vol. 3, N° 53, p. 1-24. ISSN 0718-5049.

Entre 1962 y 1965 lleva a cabo los estudios para el Doctorado en la Universidad Complutense de Madrid, dirigido por Xavier Zubiri, que acaba convirtiéndose en el tercero y más influyente de todos sus maestros. En 1965 defiende su Tesis Doctoral titulada *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*³. Regresa a El Salvador en 1967 y se incorpora como profesor a la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas –UCA-. A la par, mantiene colaboración con Zubiri y por ello viaja frecuentemente a España.

En 1968 se celebra en Colombia la Conferencia de Medellín –II Conferencia del Episcopado Latinoamericano–, que marca profundamente la reflexión teológica de Ellacuría, orientada ya hacia la liberación. Desde este año pasa a formar parte del equipo rectoral –Junta de Directores– de la UCA y en 1969 consigue que la UCA se haga cargo de la revista de *Estudios Centro Americanos* –ECA–, donde publicará buena parte de sus artículos filosóficos, teológicos y políticos. Durante los siguientes años se ocupará de la formación de los jesuitas jóvenes de la Provincia Centroamericana, demarcación de la Compañía de Jesús, y a través de esta responsabilidad conocerá al P. Pedro Arrupe, General de los jesuitas. En 1972 accede al cargo de director del Departamento de Filosofía de la UCA y en 1974 funda el Centro de Reflexión Teológica en la misma Universidad. Simultáneamente publica su libro *Teología política*⁴ y su ensayo sobre las *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*⁵, resultado de su participación en un homenaje a Rahner.

Nombrado director de la revista ECA, en 1976 publica un editorial titulado *A sus órdenes, mi capital*⁶, que tendrá como respuesta la retirada del apoyo económico a la UCA por parte del Gobierno salvadoreño y la aparición de una violencia paramilitar contra dicha Universidad. Durante uno de sus viajes a España –1977– es asesinado el P. Rutilio Grande y todos los jesuitas son amenazados de muerte. Ellacuría prolonga pues su estancia en España hasta 1978. A su vuelta a El Salvador en el mes de agosto de dicho año, es nombrado rector de la UCA. En 1979 se produce un golpe de Estado en el país y se desencadena una violenta guerra civil. Víctima de la situación, el 24 de marzo de 1980 es asesinado el arzobispo salvadoreño Óscar Arnulfo Romero, conocido popularmente como San Romero de América. Ellacuría era su principal asesor y, debido a su

³ ELLACURÍA, Ignacio. *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1965.

⁴ ELLACURÍA, Ignacio. *Teología política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973.

⁵ BOFF, Leonardo y otros. *Teología y Mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*. Compilador, Antonio VARGAS-MACHUCA. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. ISBN 978-84-7057-175-6.

⁶ ELLACURÍA, Ignacio. A sus órdenes, mi capital. *Estudios Centro Americanos*. 1976, Vol. 31, Nº 343, p. 251-253. ISSN 0377-5831.

cercanía, Mons. Romero se convirtió para él en modelo del auténtico compromiso cristiano. A finales de ese mismo año, Ellacuría es desterrado a España bajo el amparo de la Embajada española de El Salvador.

Ellacuría aprovechará su estancia en España para impulsar la publicación de algunas obras de Zubiri y, tras el fallecimiento del mismo en el año 1983, es nombrado Director del Seminario Xavier Zubiri. Un año más tarde publicará el libro *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*⁷. Asimismo, junto con Jon Sobrino, funda la *Revista Latinoamericana de Teología*. Con todo y con eso, desde España no se desentiende de la situación que atraviesa el pueblo salvadoreño y sigue mediando entre los grupos guerrilleros y el Gobierno para alcanzar una salida negociada al conflicto civil.

Durante su estancia en España participará en el I Encuentro de Religiones Abrahámicas, celebrado en Córdoba en 1987, y también en una jornadas de reflexión y diálogo celebradas en la Universidad Iberoamericana de La Rábida, Huelva. En ambas sesiones su ponencia versará acerca de la importancia de la Teología de la Liberación como camino de reconciliación y convivencia pacífica. A principios de noviembre de 1989 recoge en Barcelona un premio otorgado a la UCA de San Salvador por la Fundación Comín; y decide regresar a El Salvador hacia el 13 de noviembre para intentar mediar una vez más en pro de la paz. Pero su valiente defensa de la liberación popular provoca graves amenazas de sectores financieros y militares. Finalmente, el 16 de noviembre de 1989 es asesinado junto a cinco compañeros jesuitas: Ignacio Martín, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López. Además, aunque sus nombres hayan sido olvidados en la historia patriarcal, escrita por los hombres, también fueron asesinadas aquella madrugada la trabajadora de la Residencia Universitaria Elba Julia Ramos y su hija, catequista, Celina Mariceth Ramos. Sus asesinos fueron soldados del Ejército salvadoreño, aunque durante muchos años se intentó inculpar a la guerrilla del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional –FMLN–. No fue hasta 2020, treinta y un años después, cuando la Justicia española juzgó y condenó al coronel Inocente Orlando Montano como autor material de los hechos. En 2024, treinta y cinco años después, El Salvador ha llamado a juicio a sus autores intelectuales, entre ellos el expresidente Alfredo Cristiani.

Ya abordamos someramente la figura de Ellacuría en el TFG¹ y posteriormente en la *Revista Izquierdas*², estudiando su respuesta a la Instrucción de la Congregación de la Fe de 1984, que acusaba a la Teología de la liberación de llevar a cabo una interpretación del cristianismo haciendo

⁷ ELLACURÍA, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Editorial Salterae, 1985. ISBN 9788429307030.

una reflexión teológica con base en el marxismo. Tras su publicación fue citado a declarar en el Vaticano y en su comparecencia rebatió punto por punto todas y cada una de las acusaciones, evidenciando así su gran calidad tanto filosófica como teológica. No obstante, en el presente ensayo profundizaremos en la originalidad de sus reflexiones sobre la realidad histórica, basadas esencialmente en su vasto conocimiento de toda la obra de Zubiri, y que terminarán conduciéndole a una concepción de la liberación en sus dos vertientes de filósofo y teólogo, a lo que atenderemos en este ensayo estudiando las aportaciones que llevaría a cabo tanto en lo que conocemos como Filosofía de la liberación así como en la Teología de la liberación. Para ello emplearemos como bibliografía básica su obra *Filosofía de la realidad histórica*⁸, publicada de manera póstuma en 1990 gracias al trabajo de Antonio González, quien escribe el prólogo del libro.

⁸ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991. ISBN 84-87699-09-X.

1. El concepto de realidad histórica:

*Filosofía de la realidad histórica*⁹ no es una obra desligada del resto de la producción intelectual de Ellacuría. Su concepto de la Filosofía como compromiso de liberación está íntimamente unido al ejercicio de filosofar como principio de desideologización. Para él la Filosofía es una actitud personal: forma de vida, orientación en el mundo y modo de conocimiento; y requiere de rigurosidad teórica y compromiso de emancipación. Dada su formación clásica y su conocimiento de los filósofos de la Antigua Grecia, concede una especial relevancia a la figura de Sócrates, para quien la Filosofía era una vocación y una forma de vida basada en la búsqueda de la verdad y la determinación de encontrarla y ponerla en práctica. Encontrar la verdad requiere de una técnica, un método, un camino crítico que nos permita alcanzar la recta humanización y politización. La Filosofía como forma de vida requiere de un compromiso con el ser humano en sociedad; la verdad no alcanza toda su fuerza si no se enmarca en la terrenalidad del ser humano.

Esta actitud socrática cobra una nueva orientación en el marco de la fenomenología, caracterizada por la determinación de ir a las cosas mismas. Si para saber hay que conocer el último y total porqué de las cosas, su verdad, hay que partir de su unidad radical: la realidad. Para llegar a la verdad primera desde la metafísica es preciso romper con presupuestos ideológicos que pretenden establecerse como verdades. Los múltiples intereses y condicionamientos determinan el pensamiento humano y, por ello, es preciso un proceso de objetivación de las condiciones sociales del agente filosófico y su producción. Cabe destacar la diferenciación que asume el jesuita y que abordaremos más adelante entre ideología e ideologización, entendiendo la ideología como instancia necesaria del sistema social.

La Filosofía entendida como un campo de conocimiento que está sujeto a leyes desempeña un papel en la sociedad y puede suponer un espacio de conflicto; por tanto, el conocimiento generado será alienante o liberador, consentidor o crítico. No existe la producción filosófica en abstracto, sino que es momento de posibilidades, dadas y proyectadas, por agentes intelectuales concretos dentro del campo filosófico. Y, por ello, el filósofo está determinado por la tradición, que a su vez está sometida a las reglas del campo filosófico y a la posición que ocupa en el espacio social, así como la interiorización de la experiencia vivida. La Filosofía como principio de desideologización, teniendo en cuenta condicionamientos sociales objetivos, ejerce radicalmente la función crítica de su pensar en la duda y la negación. Su compromiso con la realidad histórica supone una toma de posición en realidades concretas para acceder a la persona como realidad.

Para Ellacuría la realidad histórica es la unidad del todo, una unidad estructural y, por tanto, el objeto de la Filosofía es la realidad en cuanto histórica. Considera la realidad histórica un *totum*

realitatis. Se distancia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en tanto que la unidad total de la realidad es para él material y no ideal. Asimismo, se aleja de Karl Marx, defendiendo que la materialidad no se sustenta en la infraestructura económica, sino en una materialidad física intramundana que posibilita nuevas realidades y no se circumscribe en las propias condiciones materiales de vida. Y, a su vez, sobrepasa a Zubiri, pues considera que la realidad histórica no es una dimensión de la realidad llamada ser humano; al contrario, afirma que la realidad histórica es la unidad de la realidad total y trasciende al ser humano. La idea de la unidad real del todo hunde sus raíces en el horizonte de la movilidad, pero desde la Modernidad se produce una implicación entre metafísica e historia que sostiene la principalidad de la esencia como una radical unidad física. Así la historia queda considerada como el *summum* del *totum realis*.

La categoría de realidad histórica, que para el autor es el objeto de la Filosofía, como unidad de la realidad total, es el núcleo del paradigma de su producción filosófica. La realidad histórica comprende todas las demás formas de realidad –realidad material y biológica y realidad personal y social–, sobre las que está subtendida dinámicamente; en la realidad histórica es donde los otros tipos de realidad dan más de sí y alcanzan su mayor grado de apertura. La realidad histórica proporciona el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real.

Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, (...) no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real (...). A este último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica (...). Es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades...⁹

Ellacuría abre un debate con Hegel, Marx y Zubiri respecto al planteamiento sobre si la unidad del todo debe ser conceptualizada como lógica o como real. Si se afirma que es real, habrá que puntualizar si es una realidad intramundana, autosuficiente y cerrada en sí misma o si es una realidad intramundana, pero dinámica y abierta. El jesuita elabora su concepto de realidad histórica mediante una síntesis de la dialéctica hegeliano-marxista y de la radicalización del realismo zubiriano. Considera que la realidad histórica es física, no conceptual, material y no ideal, concreta y no abstracta. Comprende los momentos materiales, biológicos, individuales y sociales de la

⁹ ELLACURÍA, Ignacio. El objeto de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1981, N° 396-397, p. 963-980. ISSN 0377-5831, p. 977-978.

realidad que confluyen en el ser humano y en lo personal y, por tanto, en la historia, como dimensión donde se realiza lo personal. En consecuencia, la realidad histórica se constituye como un sistema trascendental-metafísico intramundano. La historia no surge de un Espíritu absoluto – Hegel–, sino de los individuos personales que forman un cuerpo social y una especie. Esta concepción le distancia de Marx o Hegel, para los que los individuos padecen la historia más que hacerla. Hegel considera a los individuos como meros accidentes de un proceso que los somete y anula. Frente a ello, Ellacuría defiende que los individuos importan en cuanto pueden optar con un cierto margen de libertad. No obstante, Ellacuría considera fundamental la dialéctica hegeliana para avanzar en el conocimiento de lo real, aunque la considera insuficiente, porque la realidad no equivale al concepto, y sólo puede conceptualizarse en términos lógicos.

Aunque en ocasiones se ha afirmado que el autor trata de llevar a cabo una síntesis de la Filosofía zubiriana con el materialismo histórico, Ellacuría no acepta en su totalidad el planteamiento marxista acerca del fundamento económico de la historia. Para Marx la historia es una dialéctica que implica una praxis en el desarrollo de las fuerzas productivas. A esta teoría el jesuita contrapone que en este caso la historia sería una realidad intramundana cerrada en sí misma, sustentada en una estructura exclusivamente formada por fuerzas económicas. Tanto Marx como Friedrich Engels enfrentan los conceptos de realidad e historia a partir de un método científico, no estrictamente filosófico; no pretenden en ningún caso analizar filosóficamente la realidad socio-histórica. Así, Ellacuría critica la concepción marxista de la realidad como desarrollo de fuerzas productivas, de las estructuras que soportan la producción y la reproducción de las condiciones de la vida material.

A nuestro autor no le sirve la Filosofía idealista de Hegel, que se acerca a la historia desde la metafísica, y tampoco el planteamiento científico materialista de Marx, que no soluciona el problema de la realidad histórica. Por ello se acerca a Zubiri para formular una concepción de la historia intramundana, dinámica y abierta en sí misma; la historia como dimensión del ser humano sustentada en la apropiación de posibilidades. De este modo, frente a una unidad estructural como lógica del pensamiento de Hegel o una unidad estructural como determinación económica de Marx, Ellacuría con Zubiri se decanta por la unidad estructural como realidad histórica. La realidad intramundana es el núcleo de la realidad misma posibilitada por el ser humano en un sentido trascendente; envuelve al ser humano como animal de realidades y animal personal. Por ser una realidad intramundana esencialmente abierta, implica también la realidad divina. El sacerdote vasco, siguiendo a Zubiri, sostiene que el ser humano, que pertenece a esta realidad intramundana histórica, se abre asimismo a la realidad divina.

La realidad histórica es estructural, las notas que la constituyen son respectivas entre sí y forman un sistema en el que cada una de ellas refiere al conjunto. Por su carácter de respectividad la estructura posee un dinamismo que la lleva a dar de sí y a estar abierta, lo que hace a la realidad más compleja, sin anular lo que ha sido anteriormente, pero siendo lo que no fue. Por todo ello, el autor concluye que el objeto propio de la Filosofía es la realidad histórica, paradigma que será determinante en su Filosofía de la historia; que se inscribe en la tradición iniciada con la Ilustración francesa y la Filosofía de la Modernidad. La Filosofía del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, que exalta la razón humana, sentará las bases para el desarrollo de la Filosofía de la historia. La figura de Jean Jacques Rousseau es fundamental en el desarrollo de la Filosofía moderna, y su influencia es patente en filósofos como Inmanuel Kant –la acción desinteresada y universal– o en Hegel –el carácter impersonal de la voluntad general–. Su Filosofía política da una nueva dimensión a la importancia de la historia. En la Filosofía política de Rousseau únicamente se explican algunos aspectos de la sociedad como unidad; sin embargo, no aclara qué es la socialidad de la realidad histórica. Para Ellacuría, la unidad del carácter de la socialidad se encuentra primariamente en la versión filética, física y biológica; el carácter político del cuerpo social corresponde a la unidad del *phylum* humano. Lo político es en su radicalidad socialidad, y la raíz propia de la sociedad política es la especie. Y de ello no es consciente Rousseau: "su pregunta, entonces, no se dirige a la socialidad del hombre, sino a la politicidad del hombre; no se pregunta tanto por qué los hombres son socios, sino por qué y cómo los hombres son ciudadanos".¹⁰ El carácter impersonal de la voluntad general en Rousseau inducirá a Hegel a conceptuar la totalidad de la realidad como idealidad impersonal. Ellacuría renovará la Filosofía de la historia influido por Zubiri proponiendo un concepto distinto de la realidad histórica y del sujeto de la misma –el *phylum*–.

Desde la perspectiva del sacerdote vasco lo histórico no es ni pura naturaleza ni pura libertad, sino lo que su maestro Zubiri denomina impersonalidad, lo personal reducido a impersonal. La vida personal del hombre se hace absoluta cuando está inmerso en su realidad histórica. Por este motivo, se puede hablar de alienación respecto a una realidad que domina a la persona y la anula, y también se puede hablar de la historia como capacitación para ser persona. La historia es un sistema de posibilidades ofrecidas a individuos, grupos o al cuerpo social entero. El sentido de la historia debe buscarse intramundanalmente; el sentido de lo posterior a la historia debe extraerse de ella misma, entendiendo la eternidad como la superación de la historia a partir de ella misma. También

¹⁰ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991. ISBN 84-87699-09-X, p. 206.

puede considerarse la eternidad como la absolutez de la historia misma, lo que implica una concepción de eternidad como simultaneidad que respeta la transcurrencia.

La apertura de la historia se vincula con la apertura de la persona; la personalización proporciona al ser humano el material de capacidades para que la persona se pueda realizar. Así, el ser humano se va creando según las capacidades que le aporta su realidad histórica, a la cual transforma con su actividad. De este modo podemos contemplar la historia como sistema de posibilidades que se ofrece al ser humano en un tiempo dado. Ellacuría afirma que el ser humano se realiza como animal de realidades adueñándose de propiedades; y esto le convierte en un ser esencialmente moral. El ser humano se construye a sí mismo actualizando posibilidades que fructifican en capacidades que, a su vez, generan nuevas posibilidades. En la historia se produce una combinación de libertad y determinismo que caracteriza a la actividad humana. La realidad histórica es el ámbito de lo ético en el cual se realiza el hombre-especie.

En conclusión, la historia es entrega de realidad, de formas de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades, las cuales pasan a ser realidad por opción y pasan a incorporarse por apropiación. De ahí que la historia es el suceso de los modos de estar en la realidad (...) La actualización de posibilidades junto con la transmisión tradente son así dos categorías fundamentales de la historia, pero no agotan lo que es la historia.¹¹

La Filosofía de la realidad histórica de Ellacuría sostiene una concepción abierta de la historia sin barreras metafísicas, porque la historia es una estructura compleja y dinámica; una praxis primordial limitada y a la vez posibilitada, dado que es material y estructural. El planteamiento ellacuriano supone una crítica a Martin Heidegger, quien reduce el dinamismo histórico a la existencia del *Dasein*. Aunque es importante reflexionar sobre el sentido de las acciones humanas e históricas, lo fundamental es entender que el sentido radica en la realidad y no al revés. A su vez, la historia es apropiación de posibilidades y no florecimiento de potencialidades; no es evolución, y tampoco es maduración ni desvelación. La inteligencia es constitutivamente mundana. La inteligencia sentiente se opone al formalismo, al logicismo y al idealismo hegeliano. La razón tiene su origen en la praxis social e histórica. A pesar de poseer una cierta autonomía, el pensar del ser humano tiene un origen y una composición materiales. La inteligencia forma parte de las limitaciones y la finitud de lo mundano debido a su procedencia biológica.

¹¹ Ibídem, p. 420.

Impresión de realidad es lo propio de una inteligencia en impresión, y como la impresión de realidad es una, pero tiene el momento formal de sensibilidad (impresión) y el momento formal de inteligencia (realidad), estamos ante una única habitud: la inteligencia sentiente. El hacerse cargo real de la situación es por parte del hombre un sentir la realidad o lo que es lo mismo un integrar sentientemente lo real. Inteligencia sentiente: he aquí la habitud radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas (...) La unidad de acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real.¹²

Considera necesaria una interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica, una inteligencia situada, que pretende entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. El fundamento evolutivo de la inteligencia sentiente nace de su primaria función biológica: la inteligencia permite la viabilidad de la especie humana, su estructura refiere primordialmente a la vida; esa función primaria de la inteligencia determina su carácter práxico. La inteligencia tiene su origen en una praxis social e histórica concreta. Dado que lo específico del dinamismo histórico es la apropiación de posibilidades se puede concluir que la verdad racional tiene un carácter constitutivamente histórico. Considerando el carácter activo de la inteligencia y el dinamismo de todo lo real, la referencia del conocer humano a la praxis es la condición de su propia científicidad. Cualquier Filosofía y cualquier saber humano está obligado a tomar conciencia de su propia historicidad, de las vinculaciones que tiene con la praxis social de la que surge, a la que sirve y en la que se mueve, pues únicamente a partir de esta conciencia situada es posible alcanzar objetividad e incluso universalidad. La historicidad de la inteligencia afecta a la comprensión que la Filosofía tiene de sí misma. Por tanto, la prioridad de Ellacuría es la realidad y un carácter experiencial del método para hallar la verdad sobre la realidad histórica.

La complejidad y riqueza de lo histórico no sólo replantea la dimensión exacta de lo último y de las categorías apropiadas para desarrollarlo sino que, como es necesario, replantea también la relación entre pensar y ser en nuevos términos que obligan a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas...¹³

¹² Ibídem, p. 253.

¹³ ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1985, N° 435-436, p. 45-64. ISSN 0377-5831, p. 52.

2. Realidad histórica y Filosofía de la liberación:

Para Ellacuría la historia es un reino de libertad en un proceso de liberación; asimismo, la define como el suceso de los modos de estar en la realidad. La historia es un producto de la acción humana y mediante la acción de las personas, sujetos históricos, han sido creadas culturas, tradiciones e historias diferentes. Para él lo importante de la realidad es "tener que tener sentido", entendido como la gran responsabilidad que los seres humanos tienen en la construcción de la historia.

El tener que tener sentido es algo que radica en la misma realidad del hombre y de la sociedad humana; no es, pues, un sentido que se atribuye, sino un sentido que se encuentra. En la transmisión histórica hay, por lo pronto, una transmisión de formas de estar en la realidad, sobre la cual se funda cualquier posible sentido; esa transmisión es tal que fuerza a tener sentido, de modo que podría decirse que el sentido de esa realidad es tener que tener sentido y esto desde la propia índole de esa realidad, porque esa realidad transmitida es únicamente la propia realidad humana, que por su propia índole tiene que tener sentido, un sentido que lo busca o que lo crea.¹⁴

Para nuestro autor la historia es un proceso en el que se desarrollan las capacidades de los individuos y se abren para cada uno de ellos posibilidades de apropiación de dichas capacidades. Dicho proceso significa un camino de creación y de ejercicio de la libertad dentro del horizonte de opciones que resultan viables en una época y cuerpo social determinados. La historia es, ante todo, transmisión tradente: transmisión que se hereda genéticamente y tradición que se forma y transforma en la cultura –tradente–; lo tradente considerado con el modo de transformar la tradición gracias a la capacidad de crear lo nuevo sobre la base de lo heredado. Transmisión tradente es un concepto que conjuga lo natural y lo cultural y una expresión dual y unitaria de la compleja realidad estructural de la historia. En Ellacuría la historia va más allá de la transmisión de acontecimientos o vicisitudes, de sentido o de testimonios: en ella se constituye la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante. El término tradicionada alude a todo lo estructurado por la praxis de generaciones anteriores, mientras que el término tradicionante hace referencia a las posibilidades y capacidades que sobre la base de la tradición va creando cada cultura. Desde este punto de vista la historia es el reino de la libertad que se realiza mediante el

¹⁴ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991. ISBN 84-87699-09-X, p. 409-410.

reconocimiento de la necesidad y de las determinaciones como puntos de apoyo para producir un proceso de liberación en el que se van creando las posibilidades impersonales de la vida humana, en lo que converge con la teoría marxista.

El jesuita distingue entre historia e historicidad. El sujeto de la historia es el cuerpo social y el sujeto de la historicidad es el individuo. La historia es siempre social y la biografía, personal.

La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.¹⁵

La historia no es un proceso de hechos porque estos están relacionados con una causa, son efectos, al contrario que los sucesos que provienen de las posibilidades. Lo que hacemos que ocurra a partir de las posibilidades que nos han sido dadas es el desenlace de un proceso que puede tener distintas direcciones y resultados. Un proceso de posibilitación implica construir y destruir realidades, haciéndoles frente, que convierte a cada ser humano en una realidad posibilitada. La historia es un proceso impersonal en el que las personas lo que reciben de ella lo hacen tanto de forma personal como despersonalizada. Cuando lo hacen de forma personalizada el ser humano queda aprisionado y sometido de tal modo que las posibilidades históricas pueden acabar convirtiéndose en forzosidades naturales, en estructuras que no permiten las opciones del ser humano.

La humanidad va entregando a cada hombre y a cada grupo de seres humanos formas determinadas de estar en la realidad y esta entrega es lo que debe entenderse por tradición, la cual es forzosamente progresiva (...) esta tradición afecta a cada persona y la afecta en su biografía, posibilita el que haya vida personal y el que esta vida pueda ser una u otra según una determinada tradición. Como en la propia biografía están forzosamente los otros como tradición no se puede llevar la vida personal, ni afirmar el propio ser más que históricamente.¹⁶

¹⁵ Ibídem, p. 418.

¹⁶ SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2002. ISBN 9992334290, p. 91.

El individuo recibe de la tradición su carácter personal, sus posibilidades y capacidades; con todo ello elaborará su vida. En la relación existente entre persona y cuerpo social las acciones las realizan los individuos como integrantes de dicho cuerpo. El cuerpo social es de este modo el sujeto de la tradición y, en él, los individuos se vinculan de manera impersonal, como otros. La historia se va construyendo mediante acciones personales objetivadas que abren el ámbito de la historia y la tradición, pero una vez realizadas rebasan su carácter personal. La historia se basa y fundamenta en la naturaleza, pero se constituye por el dinamismo de posibilidades que ofrece la tradición: la historia es actualización de las posibilidades. La actualización de posibilidades y la transmisión tradente son dos categorías fundamentales para comprender la historia.

La potencia intelectiva humana no está por sí misma "facultada" para producir actos intelectivos, ni siquiera para su acto intelectivo primario de hacerse cargo de la realidad, de enfrentarse con las cosas como realidades. (...) No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente *una* con la potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de *facultad*: es inteligencia sentiente.¹⁷

La inteligencia sentiente, concepto en el que nuestro autor profundizó de la mano de Zubiri, es una facultad que refiere a los sentidos, a la sensibilidad, pero metafísicamente se compone de dos potencias: la potencia de sentir y la de inteligir. La inteligencia es actualización de la realidad, despliegue de posibilidades. Por su inteligencia sentiente el ser humano aprende todo de forma material; la actividad humana es unitaria, biológica, física, química y psicológica. Ellacuría diferencia metafísicamente tres tipos de poder: como potencia, como facultad y como posibilidades. Las personas a lo largo de su biografía y el cuerpo social, en el curso entero de su historia, pueden tener distintas posibilidades. Cuando el poder es potencia lo posible es lo potencial; cuando el poder es facultad lo posible es lo factible; y cuando el poder es lo posibilitante lo posible es la posibilidad. Esto es, sin lo potencial y lo factible no existirían posibilidades históricas; los posibles, al actualizarse, cobran entidad y se naturalizan. Se da una reciprocidad entre naturaleza e historia: los elementos naturales naturalizan la historia y la historia historiza la naturaleza, se codeterminan. Lo potencial y lo factible operan por el ejercicio de potencias y facultades, pero lo posibilitado sólo lo es por apropiación, mediante el ejercicio de optar. Previamente a que potencias y facultades actúen

¹⁷ ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991. ISBN 84-87699-09-X, p. 424-425.

deben estar actual y positivamente posibilitadas en la realidad. Actualidad es un hacerse actual desde sí mismo, es un devenir *sui generis* pero real: es lo real que se hace actual, y es *sui generis* porque cada realidad puede tener distintas actualidades. La nueva actualidad es la unidad de lo fundante con lo fundado y constituye lo posible como un momento de la realidad y de su acceso a ella. El poder de posibilitación opera la unidad de lo fundante y lo fundado e implica actualizar la posibilidad.

La realidad de las potencias y de las facultades tiene ahora una actualidad que antes no tenía, han devenido realmente, son realmente otras. He ahí el enriquecimiento logrado. (...) La realidad está como fundamento de la posibilidad, pero a su vez es el curso histórico el que le ha hecho actual y accesible la posibilidad en cuestión. Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad, y la unidad de lo fundante y lo fundado es el propio poder de posibilización. Las posibilidades son actualizadas en la realidad, cobran así su actual realidad de posibilidad histórica, se realizan como posibilidades históricas. Y esto es lo que va a hacer posible que pasen a su ulterior realización por la actitud de las potencias y de las facultades.¹⁸

La historia es transmisión tradente, realidad sustantiva y esquema prospectivo, en ella se entrega una forma de estar en la realidad basada en una doble necesidad: la necesidad de quienes entregan, obligados por el carácter filético de la transmisión y por el carácter de cuerpo social que la enmarca; y la necesidad de quienes lo reciben. El poder para optar del individuo es algo que le ha sido entregado, pero para poder usarlo necesita posibilidades posibilitantes. A su vez, las posibilidades necesitan el poder de opción para pasar a la acción y a la plena realización. Cuando no se puede optar porque no existen posibilidades reales para hacerlo, se está negando la libertad humana, la libertad histórica. El juego de la historia se cimenta en un doble juego entre lo que las cosas pueden ofrecer al ser humano y lo que éste puede extraer de ellas como posibilidades. La concepción de la historia en Ellacuría resalta la libertad del ser humano y su posibilidad de escoger. Las posibilidades dan paso a la vida humana y a la historia cuando se asumen como opción, cuando la opción es acción y la acción es realización, es decir, creación de nuevas posibilidades. Cada cuerpo social ha realizado unas posibilidades y cerrado otras, creando múltiples tradiciones y culturas. Conocer lo que han realizado otros cuerpos sociales nos ayuda a alumbrar nuestras

¹⁸ Ibídem, p. 429-430.

opciones, compartir nuestras capacidades y hacernos cargo de los riesgos de asumir nuestra inteligencia sentiente para optar, actuar y realizar.

Ellacuría desarrolló las líneas generales de lo que podemos llamar una inteligencia histórica. El fundamento evolutivo del carácter sentiente de la inteligencia surge de su primaria función biológica: hacer viable la especie humana, una referencia primordial a la vida. Esta función primaria del inteligir determina su carácter práxico. La inteligencia tiene su origen en una praxis social e histórica determinada que concreta las posibilidades de toda actividad racional. La apropiación de posibilidades es lo específico del dinamismo histórico y, por ello, la verdad racional tiene un carácter constitutivamente histórico. Asimismo, la inteligencia tiene un origen y una finalidad social, que determinan la mayor parte de sus contenidos y tareas. El carácter activo de la inteligencia y el carácter dinámico de todo lo real constituyen la diferencia del conocer humano a la praxis, condición de su propia científicidad. Cualquier Filosofía, cualquier saber humano, debe tener conciencia de su propia historicidad y de sus vinculaciones con la praxis social. La Filosofía consciente de la praxis histórica y de la praxis liberadora sería el punto de partida de la Filosofía de la liberación; no es posible una Filosofía de la liberación sin una auténtica vinculación histórica con la praxis liberadora. Lo que el autor entendió como Filosofía de la liberación consistiría en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en especial la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad. Para Ellacuría la relación entre teoría-praxis no es extrínseca, sino una relación estructural de codeterminación; desde una concepción de inteligencia sentiente no hay praxis sin elemento intelectivo y no hay momento intelectivo sin transformación práctica de lo real. La Filosofía puede desarrollar su potencial liberador tomando conciencia de su dependencia de la praxis; y por esto nuestro autor afirma que la función liberadora de la Filosofía es:

siempre una labor concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de la libertad histórica que se puede proponer en cada situación. La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistorical de la filosofía: hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente; el

paso de la anticipación a la comprobación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador.¹⁹

La Filosofía de la liberación no rechaza las tradiciones del pensamiento ilustrado en cuanto paradigma científico, técnico e industrial –en sentido teórico– y en cuanto a liberalismo democrático –en sentido práctico–. Pero tiene conciencia de que no se puede llevar a cabo una transformación completa de la estructura social incidiendo únicamente en el aspecto práctico e ideológico; la transformación ha de afectar globalmente a toda la cosmovisión teórica y práctica del mundo moderno en sus resultados efectivos. La liberación en la historia se centra en la praxis que el jesuita entiende como la totalidad del proceso social de la transformación de la realidad natural e histórica.

La Filosofía ellacuriana se caracteriza por posicionarse en un lugar concreto, con un claro interés por la liberación, partiendo de una perspectiva ética y política. Es relevante su propuesta del lugar que da verdad, entendida como la aplicación de la facticidad heideggeriana en términos históricos y políticos. La Filosofía de Ellacuría debe comprenderse como una actividad histórica, social y políticamente situada. El lugar que da verdad es la toma de partido en un mundo y una sociedad llena de conflictos. Esta opción implica la elección de ese lugar que da verdad, esa posición en la estructura social desde la cual es posible la aprehensión del escándalo moral por el sostenimiento y reproducción de dicha estructura. Así, la labor filosófica debe realizarse desde un lugar de la contradicción respecto al orden vigente y asumir sus implicaciones éticas y políticas y también epistemológicas. La propuesta de verdad ellacuriana y su posicionamiento experiencial engloba diversos elementos de orden existencial y refiere a un modo de estar en el mundo íntimamente relacionado con el contexto cultural, político, económico e histórico. Prevalece en el autor una exigencia moral nacida del análisis de lo aprehendido sentientemente. Su Filosofía liberadora permite demostrar su carácter experiencial de la Filosofía y su aportación al enriquecimiento de las teorías de la verdad, a partir de la inclusión de aspectos de orden constitutivo como la praxis. La verdad libera, pero a su vez no existe posibilidad de verdad si no es en libertad. De este modo el reto de la Filosofía no es solamente buscar la verdad, sino procurar realizarla teórica y prácticamente. El autor considera el lugar que da verdad como una tarea a realizar, un *topos* veritativo que implica un posicionamiento experiencial. La verdad es la situación hermenéutica propia de Ellacuría. La categoría de verdad resulta una noción clave en la Filosofía

¹⁹ ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1985, N° 435-436, p. 45-64. ISSN 0377-5831, p. 55.

madura del sacerdote vasco. Éste asume la labor filosófica como la búsqueda de alcanzar la máxima posesión de la verdad, lo que conlleva la formulación de un juicio ético en torno a la negatividad del mundo actual que le conduce a la necesidad de orientar la reflexión filosófica hacia una exigencia de liberación.

La proyección del libro *Filosofía de la realidad histórica* que hizo el autor y que no pudo completar debido a su asesinato, pretendía reflexionar acerca de la noción del mal histórico; aunque podemos encontrar algunas reflexiones sobre el mal común en su obra madura. Su concepto del mal común es el de un mal que afecta a la mayor parte de las personas que pertenecen a un cuerpo social y que se caracteriza por su comunicabilidad. Dicha comunicabilidad hace que el mal común participe de la realidad social y hace que sólo pueda ser combatido a través de una praxis social e histórica.

Para que se dé un mal común, que como condición previa tiene el ser mal de muchos o de la mayoría, se requiere que esos muchos se vean afectados por el mal en razón de la comunicabilidad de ese mal (...) Llegamos así a un tercer sentido en que aparece el carácter estructural y dinámico de eso que se llama con propiedad mal común: mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social.²⁰

El mal que surge en la historia no se puede explicar de forma racional o teleológica como intenta la Filosofía hegeliana o la dialéctica materialista, pero es posible superarlo mediante el cambio del sistema de posibilidades en cada situación mediante una praxis histórica de liberación entendida como acción ética. Nuestro autor considera la universalidad de la historia como resultado de diversas líneas y tiempos históricos que conforman una auténtica sociedad universal sin una postura hegemónica de Occidente. De este modo constata la presencia del mal en la realidad histórica latinoamericana y en todos los pueblos oprimidos, sometidos a condiciones inhumanas. La ruptura de la solidaridad humana y la vulneración de los derechos humanos hace precisa una fundación en la unidad filética e histórica del género humano.

²⁰ ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos filosóficos: tomo III*. San Salvador: UCA Editores, 2001. ISBN 99923-34-09-6, p. 448.

3. Praxis y liberación:

En la obra de Ellacuría resulta clave su forma socrática de filosofar y de ser filósofo; lo más característico de su labor intelectual es haber convertido la Filosofía en el elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación. Hizo patente con su vida que la función social de la Filosofía no es meramente académica, y tampoco legitimadora de uno u otro poder, sin una función liberadora. Y esta función liberadora consiste en una tarea mayéutica y crítica; mayéutica en el sentido más próximo a la expresión original griega, que se puede traducir por desatar. Esta mayéutica histórica señala al filósofo horizontes y fines más allá de los meramente intelectuales. Se trata de acompañar filosóficamente la difícil situación de los pueblos oprimidos. Esta opción filosófica provoca el enfrentamiento con diversas ideologizaciones que defienden el dominio de la opresión violenta y de la muerte en el orden político y económico mundial como un sistema de libertad y democracia. Ante esto, la Filosofía de la liberación debe partir de la praxis histórica, concretamente de la praxis liberadora, y hacer de la liberación una forma de vida. Como él mismo decía, lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral de nuestros pueblos y nuestras personas.

El interés por la liberación es un *a priori* moral que también puede justificarse epistemológicamente. La necesidad epistemológica de ubicarse en el lugar adecuado –los oprimidos– responde a un dinamismo de la razón que busca comprender la verdad de la realidad histórica; verdad que tiene como punto de partida la verificación de una deficiencia de la realidad histórica, de la experiencia de una situación de injusticia. Se debe conectar un primer momento experiencial y práxico con un segundo momento de toma de conciencia; si de esta conexión se produce un ocultamiento, se daría una conciencia falsa. De este modo, la imagen intelectual de la realidad –pensamiento, conciencia, ideología– puede ser encubridora –ideologizadora– o al contrario –desideologizadora–. La desideologización conlleva una desabstracción de valores e ideales. La historización verifica en la historia qué es verdad y en qué sentido es cierta cualquier formulación abstracta. El autor establece una dialéctica entre dos dimensiones de la función liberadora de la Filosofía: por una parte, una faceta crítica, destructiva y negativa y, por otra parte, la faceta cradora de la Filosofía. Dentro de la faceta crítica sostiene la necesidad de destruir y negar las visiones ideologizadas de la realidad social e histórica. En este contexto Ellacuría distingue entre ideología e ideologización. Si se considera la realidad social como sistema, ésta incluye un aspecto ideológico, y se debe atender también al concepto de ideología dominante para mostrar el predominio y aceptación generalizada de ciertos contenidos ideológicos en los sistemas sociales. Si el sistema social está estructurado injustamente, la ideología dominante tendrá connotaciones de

encubrimiento y enmascaramiento. El jesuita se aproxima, en cierto modo, a algunas consideraciones althusserianas en torno a la ideología: la ideología es eterna, consustancial a cualquier ordenamiento social; así, la ideología se perfila como instancia necesaria del sistema social. Para Ellacuría la ideología es un momento estructural del sistema social, transmitida por aparatos teóricos y también por las objetivaciones y relaciones sociales; la ideología atraviesa transversalmente al campo social. Coincide con Althusser en que los sujetos siempre se encuentran atrapados en una estructura ideológica, de modo que sus vivencias y experiencias están marcadas por la vivencia ideológica. La ideología cumple así una tarea unificadora en la estructura social, que permite establecer lazos entre los agentes de la producción y se convierte en indispensable para que estos cumplan sus tareas en la división social del trabajo. La ideología funciona para el vasco como una mediación interpuesta tanto por los grupos sociales como por los individuos. Las relaciones sociales están impregnadas de elementos ideológicos, ya que las personas que contraen estas relaciones las captan por la intermediación de lo ideológico. Las valoraciones existentes en el campo ideológico, interiorizadas por los miembros del cuerpo social, devienen indispensables para que estos cumplan su papel y configuren el ámbito público.

El papel crítico de la Filosofía en su función liberadora se desempeña frente a la negatividad que no reposa en lo ideológico, sino en lo ideologizado, en el campo ideologizado de la realidad social e histórica:

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. En estos casos, encontramos los siguientes elementos: a) una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad, en la cual se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y, o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la represión ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera, tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y

necesidad, de abstracción, aunque la referencia sea siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.²¹

En la ideologización el encubrimiento se realiza de forma inconsciente y no deliberada: la persona que emite representaciones ideologizadas de la realidad no sabe lo que hace. Ellacuría distingue entre ideologización y engaño premeditado, que tiene un carácter intencional, deliberado y consciente. Uno de los aspectos distintivos de la ideologización es la apariencia de verdad. Los grupos o personas que emiten las ideologizaciones pretenden afirmar lo verdadero introduciendo a la par elementos falsos, que son los que determinan el sello ideologizante de sus afirmaciones. Quienes difunden visiones ideologizadas de la realidad no tienen claridad sobre el carácter de sus representaciones ni tampoco disciernen qué intereses producen y posibilitan dichas versiones ideologizadas de la realidad; debido a ello pueden resultar manipulados. Nuestro autor manifiesta una especial preocupación por establecer un diagnóstico crítico sobre las sociedades injustamente estructuradas, sociedades divididas, compuestas por una pequeña porción dominante y una inmensa mayoría dominada. En su Filosofía el fenómeno de la ideologización se sitúa en el campo de la realidad social, en donde lo impersonal y público tienen su eficacia. En su lectura de Marx y Engels respecto a su teoría acerca de la ideología, que deforma y enmascara la realidad encubriendo intereses, el jesuita atribuye estas características de la ideología a su concepto de ideologización. El ejercicio crítico de la Filosofía, en su función liberadora, debe desenmascarar las ideologizaciones y visibilizar los elementos falsos e injustos que esconden. Plantea una delimitación entre diversos sistemas sociales que generan representaciones ideologizadas estructuralmente vinculadas a un sistema social injusto. El ámbito de la negatividad siempre va asociado a la ideologización; esta afirmación es una clave de suma relevancia en el pensamiento filosófico de Ellacuría. En las sociedades donde la producción de ideologizaciones es estructuralmente inherente, la negatividad se encuentra vigente. Por ello el ejercicio crítico de la Filosofía debe comenzar en el momento en que la nada y la negatividad ideologizadas dominan el campo social. Este ejercicio crítico de la Filosofía consiste en negar una negación. La negatividad está presente en el terreno social y la Filosofía en función liberadora tiene que centrar sus críticas en esa dimensión ideologizada del sistema social. Si se niegan las ideologizaciones o representaciones falsas de la realidad que existen en el campo social, se empieza a desvelar positivamente la realidad que había sido encubierta por dichas ideologizaciones. La Filosofía, negando las ideologizaciones imperantes, va evidenciando la

²¹ ELLACURÍA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): escritos políticos tomo I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. ISBN 9788484051657, p. 99.

positividad, la realidad tal como es y no como se presenta deformada por los intereses que dominan una sociedad estructurada injustamente. Al sacerdote vasco le preocupa el estudio y examen de la realidad social y el vínculo entre injusticia y represión de la verdad, y busca visibilizar la dominación en una sociedad periférica.

Pero cuando hay una sociedad injustamente estructurada, la ideología funciona como elemento justificador de la situación, porque difícilmente se mantendría la situación sin esta ayuda de lo ideológico, que en este sentido asegura la cohesión y el mantenimiento del todo social injusto (...) la desigualdad ha de ser disimulada para evitar rupturas en la estructura.²²

En una sociedad injustamente estructurada la ideologización funciona como elemento justificador de la situación y asegura la cohesión y el mantenimiento del todo social injusto. De este modo se puede evitar que se implante un sistema de terror y violencia para mantener esa estructura social injusta. Ellacuría considera imposible que una clase dominante que se beneficia de las desigualdades produzca algo diferente a ideologizaciones puramente justificadoras. Nuestro filósofo elige dos ejemplos para hacer patente su teoría: la Iglesia y los partidos comunistas, dos elementos que cuando acceden al poder o a su protección se suman al proceso ideologizante. Por el contrario, cuando se sitúan en la oposición ejercen una fuerte presión desideologizadora. Añade que los que sufren la injusticia pueden ser agentes activos de desideologización, dado que en su realidad objetiva representan la verdad real del sistema en el que viven por ser producto de él.

La posición hermenéutica propia de nuestro autor es la verdad, que nace de las diferentes realidades de miseria humana que existen en la sociedad contemporánea. Su punto de partida epistemológico conlleva una opción por las personas más empobrecidas, del mismo modo que la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel, que conduce a una reflexión crítica y una posición ética ante la injusticia que sufren estas mayorías. Se puede considerar su pensamiento como una alternativa al fenómeno de la posverdad. En relación con su concepción de verdad, se nos presenta la noción ellacuriana del bien común, que debe afectar a la mayoría de la humanidad y, a su vez, alcanzar un carácter estructural y dinámico que permita construir una historia auténticamente humanizadora. Su ética del bien común enlaza criterios como lo verdadero, lo justo y lo factible. Busca un conocimiento que recoja las exigencias éticas de la realidad y conduzca a una realidad liberadora. "Para este cambio será necesario un nuevo horizonte utópico y crítico en el cual tienen

²² SANTOS, Marcos. La filosofía de Ignacio Ellacuría: una nueva Teoría Crítica con implicaciones para la pedagogía. *Pensamiento*. 2015, Vol. 71, Nº 266, p. 517-535. ISSN 0031-4749, p. 527-528.

lugar fundamentalmente los derechos humanos de las mayorías populares del planeta".²³ El filósofo y teólogo reflexiona sobre los derechos humanos sobre una triple perspectiva; epistemológica, según su verdad o falsedad; ética, con referencia a lo justo y lo injusto; y práctica, según sean ajustados o desajustados con la realidad. Su reflexión no parte de una perspectiva primordialmente teórica, sino desde el contexto particular de América Latina, estructuralmente marcada por la pobreza; considera los derechos humanos como momentos teóricos de la praxis y destaca la necesidad de su verificación permanente. Se ha relacionado el pensamiento del vasco sobre los derechos humanos con un giro decolonial, ya que centra su crítica en la civilización de la riqueza y propugna una civilización de la pobreza. Su atención a las mayorías populares se realiza de forma epistemológica, a través de una opción racional alumbrada por una valoración ética, dado que en las grandes mayorías empobrecidas es donde se encuentra actualmente la verdad de la realidad.

La civilización de la pobreza (...) rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización (...) La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida (...); lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que la supere salvíficamente.²⁴

La historización de los derechos humanos es una aportación innovadora de Ellacuría, su universalización. En su concepto de historización se manifiestan su epistemología, su metafísica y su concepto de realidad histórica. Dicho concepto de historiación de los derechos humanos presenta una vertiente eminentemente práctica: si se reconoce la verdad de lo derechos humanos se debe asumir también la responsabilidad de su realización global. La realidad de los derechos humanos se revela en su existencia operativa en la praxis política y social de un país. La intelección de los derechos humanos no se limita a conciencia, noción o concepto, sino que precisa de la actualización de la realidad humana con sus necesidades básicas y concretas en la inteligencia sentiente. El

²³ SOBRINO, Jon y ALVARADO, Rolando. *Ignacio Ellacuría: aquella libertad esclarecida*. San Salvador: UCA Editores, 1999. ISBN 8484053237, p. 250.

²⁴ ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica. Revista latinoamericana de teología. 1989, N° 17, p. 141-184. ISSN 0259-9872, p. 170-171.

aspecto noérgico de los derechos humanos –tradición husseriana– consiste en las características de un derecho que le dan la fuerza para imponerse a la inteligencia sentiente; este aspecto noérgico se desarrolla en el esquema de diez tesis que el jesuita elaboró para un curso sobre los derechos humanos en 1989. En las primeras dos tesis afirma que los derechos humanos son una necesidad socio-biológica y político-biológica; son una exigencia de una esencia física. Son necesidades y exigencias de la supervivencia biológica de la humanidad y refieren a los recursos materiales sin los que nadie puede vivir, como el agua, la comida, la casa o el trabajo. En la tercera subraya que los derechos humanos son resultado de una praxis histórica determinada, reflejada en una conciencia colectiva que los asume como rectores de la conducta pública. Con esta tesis insiste en las condiciones que permiten hablar de los derechos humanos tanto en una sociedad concreta como a nivel global. De este modo quien hable de la aplicación universal de los derechos humanos deberá hacerse cargo de las condiciones políticas y económicas a nivel global que garanticen su realización concreta. En la cuarta tesis sostiene que los derechos humanos son aspiraciones naturales de la persona. Su aspecto noérgico consiste en su carácter básico como necesidades y aspiraciones biológicas y materiales de los seres humanos, necesidades que se imponen con fuerza a la inteligencia sentiente.

El autor considera el *summum* como la dimensión mundial e histórica con mayor densidad de lo real; el *summum* es la persona en su red interpersonal e histórica. El autor reafirma el realismo materialista abierto zubiriano, que se refiere a la capacidad y potencialidad de las cosas materiales y naturales que, en la evolución física y biológica, se superan a sí mismas; se trascienden creando realidades nuevas hasta la aparición del espíritu humano, apertura de la materia a la trascendencia. La apertura a la trascendencia es la apertura a la dimensión del derecho. Esta apertura a la trascendencia responde al concepto de religación, que caracteriza la apertura de la persona a la realidad que trasciende cada cosa real y limitada. El sacerdote no propaga una teologización de los derechos humanos haciéndolos depender del concepto divino, sino que fundamenta los derechos de la persona en las necesidades de la vida humana, lo que implica una praxis en favor de la realización de las condiciones que garanticen la realidad histórica de los derechos humanos. Aparece aquí la conexión con su teología de la liberación. La teología y la praxis de la Iglesia deben promover la liberación del ser humano de las limitaciones y dependencias que amenazan la vida de las personas, también en la dimensión global. Pero insiste en la historización de la teología para que sus conceptos se verifiquen en la realidad histórica. Su planteamiento secular de los derechos humanos se corresponde con su concepto de la unidad del objeto de la Filosofía que es la realidad histórica; una relación dinámica *a priori* de las cosas a la que denomina respectividad.

Respectividad significa que las realidades son de tal manera que ninguna lo es sino referida a las demás; son intrínsecamente respectivas por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. Esta respectividad engloba una apertura de las cosas y de la realidad a la inteligencia sentiente. Por su respectividad a la persona, las cosas forman un constructo con el ser humano y le ofrecen posibilidades con las que éste hace su vida biográfica y el cuerpo social hace su historia. Los derechos humanos son expresiones de esta respectividad: en la inteligencia sentiente aparecen las necesidades básicas humanas presentes en la evolución de la vida y exigen el reconocimiento teórico y práctico en la convivencia y la política humanas, forma humana de la respectividad. Conocer y reconocer los derechos humanos implica hacerse cargo de ellos. Sentirlos como una gran carga que se impone quien se encarga de ellos, haciendo lo posible para que alcancen su realización auténtica, su historización. Ellacuría explica que la tarea de la Filosofía consiste en la desideologización de los derechos humanos para preservarlos de su abuso. Responde a la crítica marxista de los derechos humanos como defensa unilateral del individuo y conecta los derechos humanos, que son derechos del individuo, con la idea del bien común. Sólo la coincidencia del bien común con los derechos humanos garantiza su correcta interpretación y su historización.

Nuestro autor dedicó una parte importante de sus reflexiones al abuso de los derechos humanos; por ejemplo el derecho a la propiedad privada, considerado un derecho natural de la persona. Aunque algunos lo consideran una fuente de desarrollo económico, él considera que el derecho a la propiedad privada puede causar el efecto contrario en un determinado cuerpo social, en que la propiedad de tierra y los recursos financieros están en manos de unos pocos. Por tanto defender el derecho de la propiedad privada supondría defender a una clase contra la mayoría de pobres. Frente a esta asimetría social propugna reformas que favorezcan otras modalidades de propiedad como podrían ser las comunales propias de pueblos indígenas. No comparte las tesis de Rousseau o los marxistas que consideran la propiedad privada como una especie de pecado original que sólo podría superarse mediante su abolición. Defiende que en la tradición filosófica la propiedad privada ha sido considerada un derecho natural de segundo nivel; la propiedad privada tiene que servir a las necesidades de todos, al bien común, que precisa la abolición de la pobreza y la injusticia social. Del mismo modo reflexiona sobre la historización del derecho a la libertad de prensa: "si esa libertad de prensa sólo la puede ejercitar quien posee medios de producción no adquiribles por las mayorías dominadas, resulta que la libertad de prensa es un pecado fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia".²⁵ La libertad de prensa historizada es la

²⁵ ELLACURÍA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): escritos políticos tomo I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. ISBN 9788484051657, p. 591.

negación de la libertad de prensa formal. No niega la universalidad del derecho a la libertad de prensa, sino que recalca la necesidad de que este derecho humano esté realizado en verdad y no es abusado, aunque esté formalmente garantizado. Asimismo estudia el derecho al trabajo y lo ubica en su esquema de la realidad histórica y su respectividad. El trabajo transforma la naturaleza en realidad histórica y cultural y realiza la respectividad de lo real, la conexión de las cosas naturales con las cosas humanas. El valor de uso que produce el trabajo es algo humano, social y económico; pero este valor está constituido por la materialidad del objeto producido. Hace referencia a Marx, quien sostiene que el resultado del trabajo es la plusvalía, que excede los gastos necesarios para recuperar las fuerzas humanas consumidas en el trabajo como alimentos, ropa, etc. Para el jesuita el valor producido indica que el trabajo es el modo más común de que las cosas se conviertan en un sentido para el ser humano; en el trabajo se muestra la historicidad de la realidad. Por ello subraya el derecho humano a trabajar, a participar en la historización de la realidad. Desde este planteamiento, el desempleo prolongado no es sólo carencia de dinero, sino que también el desempleado sufre porque su vida sufre sentido. El derecho al trabajo por un salario justo es un derecho esencial que tiene su raíz en la respectividad de la realidad histórica y forma parte del bien común. Al concepto de bien común contrapone el contra-concepto del mal común, explicado como un dinamismo que tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que conforman una unidad social en la cual los derechos humanos son violados y abusados. Mientras exista una sociedad dividida en clases y mientras el mundo se divida en primer y tercer mundo, a los derechos humanos les faltarán su universalidad real; el mal común es un mal global, un dinamismo negativo que regionaliza y relativiza los derechos humanos.

Desde tres conceptos de Filosofía: saber acerca de las cosas, saber sobre la dirección política del mundo y Filosofía como forma de vida, Ellacuría, en su análisis de la realidad, afirma que el mundo, la razón y la vida obligan a la Filosofía a ser histórica y política para alcanzar un crecimiento de la libertad como liberación. Su pensamiento y su testimonio de vida permiten elaborar y llevar a la práctica una ética de la liberación en este mundo globalizado, que corre el riesgo de excluir a las mayorías populares, que representan el 80% de la humanidad. En la última etapa de su vida proponía una civilización del trabajo frente a la civilización del capital, entendido éste independientemente de que estuviese en manos privadas o colectivas. Planteaba la viabilidad de una civilización del trabajo en la que el sujeto efectivo de la historia sea el trabajo no para producir capital, sino para desarrollar la humanidad.

Ayudar profética y utópicamente a alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales es ya de por sí un primer gran paso. Queda otro paso también fundamental y es el de crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital. Y es aquí donde los intelectuales de todo tipo, esto es, los teórico críticos de la realidad, tienen un reto y una tarea impostergables. No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real.²⁶

²⁶ ELLACURÍA, Ignacio. El desafío de las mayorías populares. *Estudios Centro Americanos*. 1989, Vol. 45, N° 493-494, p. 1075-1080. ISSN 0377-5831, p. 1078.

4. Ética de la opción preferencial por los pobres:

El término "opción preferencial por los pobres" suele emplearse para definir la teología de la liberación, fenómeno que es posiblemente el máximo exponente de la comunión entre la espiritualidad cristiana y la lucha de clases. Este término hace referencia al compromiso de parte de la Iglesia en Latinoamérica con el proceso de liberación. Responde a la necesidad de elaborar una Teología que haga frente al problema de la pérdida de la fe ante una praxis de acción política revolucionaria. El sacerdote, filósofo y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez plantea que la Teología de la liberación nace como respuesta a la cuestión: ¿cómo se le puede explicar al pobre que Dios le ama?

Si bien nuestro autor estrictamente no formaría parte del sector más combativo de esta tradición, durante sus últimos diez años de vida llevaría a cabo importantes aportaciones teóricas que servirían para fortalecer el movimiento cristiano revolucionario de la mano de Sobrino desde El Salvador, siguiendo la estela de Mons. Romero y el P. Grande.

En 1971, primeros pasos de la teología de la liberación, Ellacuría escribió un artículo teológico en el que valoraba las perspectivas y horizontes de la Iglesia en América Latina. El argumento central era que el mensaje cristiano se debe historizar y encarnar en realidades sociales concretas, y lo relacionaba con el concepto, político en su origen, de liberación. A nuestro autor le preocupaba la interrelación y complementariedad de lo religioso y lo secular. Su acercamiento al ámbito político se acompañaba por una tematización de la faceta cristiana en el proceso socio-político. En su reflexión teológica progresaba en la historización del mensaje cristiano de salvación y remarcaba la historicidad de la comunidad creyente; quien recibe ese mensaje es una persona colocada en un momento determinado del proceso histórico y situada en un espacio concreto. Su enfoque puede calificarse como una teología histórica en la que es imperativa la encarnación e historización del mensaje cristiano de salvación. Una de sus principales preocupaciones teóricas era el diagnóstico de la realidad social de Latinoamérica y, en especial, de Centroamérica. Únicamente tomando el pulso a dicha realidad social es posible concretar el mensaje cristiano y tomar una dirección determinada a la hora de llevar a cabo las tareas pastorales. Para nuestro autor, ubicar a Latinoamérica en el Tercer Mundo significa cualificarla por la pobreza de sus mayorías y, por tanto, la Iglesia y su mensaje deben historizarse en una realidad social de mayorías empobrecidas. Dicha historización brota de dos ámbitos: la vocación intrínseca al mensaje evangélico y la llamada histórica de América Latina. La vocación del mensaje evangélico es un aspecto central de su pensamiento. Hace referencia a una lectura del mensaje cristiano, que comparte con el resto de teólogos de la liberación, en la que se enfatiza la urgencia y necesidad de subvertir un orden injusto.

Desde un punto de vista teológico los contenidos mismos del mensaje cristiano exigen una toma de partido y una actitud parcial a favor de los pobres; actitud que conlleva fuertes implicaciones socio-políticas y empuja a combatir la injusticia que reina en Latinoamérica. Consideraba que el mensaje cristiano implica una exigencia de liberación, de enfrentar un orden socio-político injusto. La exigencia de liberación ante la injusticia y el cuestionamiento de un orden social basado en la riqueza y el capital se encuentran ya en el mensaje evangélico.

En *Función liberadora de la filosofía*, texto redactado en 1983, el vasco trata de generar un espacio para una Filosofía de inspiración cristiana en clave liberadora. En este artículo señala críticamente la pérdida de autonomía ante una instancia política que reflejaba el marxismo soviético de su época y, por otra parte, la Filosofía cristiana entendida como coincidencia dogmática y sumisión a la jerarquía eclesiástica. La Filosofía de inspiración cristiana que propone el sacerdote tiene como referente fundamental la negatividad de la cruz. La cruz se presenta como clave de inteligibilidad de la negatividad de la historia y de la superación positiva de esa negatividad. Su preocupación primordial refiere a la historización de la reflexión en torno a la cruz para situarla en el aquí y ahora de América Latina. Otorga a la cruz un peso dialéctico en el desarrollo de una Filosofía cristiana; la cruz no es sólo negatividad, sino también lugar de esperanza y liberación. La cruz es, en su propuesta filosófica cristiana, un lugar de apreciación y discernimiento de la verdad. "Desde esta perspectiva, puede hablarse de una filosofía "cristiana" en un sentido nuevo. Sería aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia, que es la cruz como esperanza y liberación".²⁷ Nuestro autor entiende la crucifixión como principio dialéctico, y cuando alude a la crucifixión del pueblo se refiere a las mayorías desposeídas y empobrecidas, sujetas a la dominación y explotación de una minoría dominante. La negación que caracteriza a la concepción cristiana de la realidad no sólo se cimienta en la cruz como negatividad, sino también en la negación del pecado. Para él la crucifixión es resultado de la actividad del otro polo en esta relación: los crucificadores activos, los poderes de este mundo que, en su praxis, provocan una situación de crucifixión de las mayorías.

Las características históricas de la cruz pueden ser muy diversas, según la situación de los pueblos, según la condición las personas, según el desarrollo de las fuerzas sociales, etc. Desde el tercer mundo parece indiscutible que la cruz tenga unos trazos bien precisos, reconocibles inmediatamente por la configuración de los crucificados de la tierra, que son

²⁷ ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1985, Nº 435-436, p. 45-64. ISSN 0377-5831, p. 116.

las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia y de la dominación, sino en razón de la privación y de la opresión a las cuales se ven sometidas.²⁸

Pero frente a la realidad de la negación es preciso postular algo positivo que ilumine una praxis de liberación. Aparece así en su pensamiento la utopía, entendida como la dimensión positiva que se contrapone a una negatividad vigente y efectiva y que permite formular un juicio crítico y de negación ante la presencia del mal en la historia. Así, el momento pascual de la resurrección se presenta como continuación a una muerte muy precisa, la crucifixión.

La idea de dejarse cargar por la realidad, fruto del diálogo entre Ellacuría y Sobrino, llevó al autor a hacerse cargo de la realidad como pueblo crucificado, despojado de todo, incluso de la vida. El pueblo crucificado se representa en las mayorías populares; se vivifica en él la vida de cruz. Los teólogos llamados de la liberación en su apuesta radical por los pobres como opción preferencial, ponían el énfasis en la figura de Jesús de Nazaret, símbolo de la dificultad de una vida en pobreza, discriminación y tentaciones, entregada hacia la transformación de la misma. Y también como signo de esperanza, pues es Dios mismo el que se "abaja", en palabras del propio autor, y se encarga de la realidad para asegurar a los pobres una buena noticia. En *Historia ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri* Sobrino sostiene que el pueblo crucificado:

(vive) una muerte histórica que toma la forma de crucifixión, asesinato, activa privación histórica de la vida, lenta o rápidamente. A esa muerte, producto de la injusticia, acompaña la残酷, el desprecio y, por otra parte, el encubrimiento. A esto suelo añadir que al pueblo crucificado, además, se le niega palabra y hasta nombre, y con ello se le niega existencia. El pueblo crucificado no "es", y el mundo de abundancia impide o dificulta que "llegue a ser". Así puede desentenderse –sin mala conciencia– de lo que ocurre a esas mayorías.²⁹

De la cruz nace la esperanza como una segunda oportunidad. La salvación, para nuestro autor, viene desde abajo, desde los que no tienen nada que temer ni perder. Como decía Sobrino, a pesar de la muerte ellos no mueren; cada día se levantan y soportan, trabajan y esperan. Éste es el

²⁸ ELLACURÍA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): escritos políticos tomo I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. ISBN 9788484051657, p. 117.

²⁹ SAMOUR, Héctor y NICOLÁS, Juan Antonio. *Historia ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2007. ISBN 978-84-9836-330-2, p. 433.

significado del dejarse cargar por la realidad: el pueblo crucificado carga con nosotros y nos da esperanza. El pueblo sufriente es entonces el lugar de salvación. Sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha procurado, es el que puede salvar al mundo. El pobre, como sujeto de liberación, es el pobre con espíritu, que se compromete con la desaparición de las condiciones reales de despojo violento. El pobre es capaz de tener esperanza en que la realidad abierta tome nuevos rumbos con el trabajo y la solidaridad de la comunidad, haciéndose cargo de la realidad; comunidades que quieren anunciar y realizar a toda la humanidad. En su Filosofía está presente la cuestión de la unión y pacto entre Dios y la historia. José Ellacuría, hermano del sacerdote jesuita, contaba que para su hermano la Filosofía debía interpretar los signos e influir en los acontecimientos para que la historia se dirija no hacia una catástrofe, sino hacia una utopía en términos civiles y hacia el Reino de Dios en términos teológicos. El concepto de Reino de Dios, muy importante en la Filosofía del joven Hegel, implica la presencia de Dios en la historia, conforme a los valores evangélicos del Jesús histórico y las exigencias de justicia, fraternidad, libertad, amor y opción preferencial por los pobres; en conexión con el movimiento bíblico de la época del Concilio Vaticano II en su vertiente profética. El tema central de su Tesis Doctoral, que no llegó a defender, era Dios, pero no en sentido abstracto, sino como se hace presente en la situación histórica de Latinoamérica; la realidad histórica es también realidad teológica. La teología de la liberación era la teología del Reino de Dios y América Latina el lugar donde la teología de la liberación asumía la primacía del Reino de Dios en la praxis, conforme a la vida liberadora de Jesús de Nazaret. En su teología hay una esperanza en la fuerza del Espíritu Santo y en la transformación humana del devenir histórico desde dentro, desde la conciencia colectiva desde la fuerza interior de la humanidad.

En 1989, pocos meses antes de su muerte, Ellacuría escribe el que será su último artículo teológico, titulado *Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica*. El artículo no responde a una intención erudita, sino a su sentir humano y cristiano, que le lleva a denunciar la pobreza, la represión y la muerte, y a expresar esperanza y anunciar la posibilidad de vida. El profetismo representa una actitud crítica frente a los males del mundo y denuncia la injusticia. Con la utopía se intenta enunciar soluciones realistas, éticas y posibles para esos males. Si la utopía y el profetismo se presentan por separado pueden perder su efectividad histórica y tienden a convertirse en escapismo idealista, con lo que se reducen a un consuelo subjetivo de los individuos y de los pueblos. Debe haber utopía porque la profecía nos indica que hay un mal que superar; y puede haber profecía porque la utopía nos dice que existe la posibilidad de un bien. En términos proféticos, nuestro autor mantuvo una fuerte crítica a lo que él denominaba civilización de la

riqueza y el capital. Frente a esa realidad deshumanizante proponía utópicamente la civilización de la pobreza. En su artículo reflexiona sobre cuatro puntos centrales:

1. Correlación entre utopía y profetismo en sintonía con el Reino de Dios: la utopía cristiana es el Reino de Dios, aunque dicho Reino tiene muchas más dimensiones que las utópicas. El profetismo es una contrastación crítica con el presente, que no supone identificar el Reino de Dios con proyectos personales o políticos concretos. El profetismo es una superación dialéctica del presente que no supone solamente una buena conducta moral personal, sino también un compromiso con objetivaciones socio-políticas.
2. América Latina es un lugar privilegiado para estudiar la relación entre utopía y profetismo: existe mucho sufrimiento, pero también una esperanza de redención. El presente de América Latina no encarna la utopía esperada, sino más bien lo que no debe ser. América Latina no es sólo una víctima del resto del mundo, sino que hay mucha injusticia endogámica.
3. Profetismo utópico: éste puede generar condiciones para una nueva libertad y una nueva humanidad mediante el proceso de liberación. Destaca la denuncia profética en relación a la opresión capitalista ejercida por el Norte sobre el Sur; hecho denunciado también por diversas encíclicas papales. En el caso concreto de Centro América el autor principal de la opresión es Estados Unidos. El modelo capitalista de la civilización occidental tiende hacia el individualismo y la acumulación y, por ello, no puede ser universalizado. En lo que respecta a la Iglesia, ésta ha sido en ocasiones muy tolerante con la opresión, aunque con notables excepciones. Ellacuría resalta la falta de in culturación por parte de la Iglesia y considera que se debe buscar una forma de convivencia que sea universal y sostenible, pero no uniformizante. Es precisa una opción preferencial por los pobres que se transforme en opción dogmática del ser cristiano y un principio operativo de discernimiento. El concepto de profetismo en América Latina se debe concretar en una opción por los empobrecidos que se manifieste de modo activo como compromiso y reacción contra la situación de opresión. Esta opción se convierte en una señal de esperanza que llena las vidas de los individuos de expectativa y sentido. No debe reducirse a meros compromisos políticos, sino que es el resultado de una genuina esperanza cristiana que busca crear nuevas condiciones para un auténtico ejercicio de la libertad.
4. La utopía cristiana preanuncia una humanidad, tierra y cielo nuevos: no se puede hablar de una humanidad nueva que no supere la cultura de la acumulación transitando a una cultura marcada por la solidaridad. No se trata de insertar al pobre como parte del sistema de los ricos, sino de transformar el sistema en uno nuevo en el que exista una preocupación por la situación de los

demás. Propone un orden económico nuevo en radical contraste con la civilización de la acumulación de riqueza; una civilización para un genuino ejercicio de la libertad, que suponga auténtico desarrollo y la posibilidad de un trabajo que nos realice como personas. El nuevo orden económico implicaría una economía al servicio del ser humano y el autor reflexiona sobre la posibilidad de que el modelo a seguir fuese el socialista, aunque es muy consciente de las deficiencias de dicho modelo. En cuanto a lo social, mantiene que es preciso que el Estado sea cada vez menos determinante y permita una mayor participación comunitaria. En lo político señala claramente la necesidad de un cambio revolucionario en el que libertad y justicia vayan ligadas. A pesar de las expectativas que el socialismo despierta en nuestro filósofo y teólogo, recalca que de ningún modo se puede identificar la utopía cristiana con un proyecto político. Respecto al orden cultural propone una mayor autonomía de la cultura latinoamericana, libre de imposiciones, costumbre y modos de ser que le son ajenos. Se debe promover una cultura liberadora de las ignorancias, de temores, de presiones internas y externas, en busca de una verdad y una realidad cada vez más enriquecedoras. Afirma que el principio determinante de la Teología de la liberación no es el marxismo sino la fe, manifestada en el mensaje evangélico, la tradición y el magisterio de la Iglesia.

En el pensamiento de Ellacuría existe un compromiso y una esperanza. La profecía utópica de Ellacuría es beligerante, necesaria y humanizadora. Se trata de aspirar a una nueva tierra en la que el nuevo cielo se vuelve operativo en la historia, en la medida en que se siga al Jesús de Nazaret que se hizo historia. El Jesús histórico fue muerto porque era una amenaza contra el orden social establecido. La vida de Jesús de Nazaret fue una oposición al mundo y a los poderes de su tiempo. La fe en ese tipo de vida implica seguimiento y compromiso, mantener la antorcha del amor y la justicia frente al odio y la opresión. El Jesús histórico predica un Reino de Dios concreto, en la realidad, en medio de un mundo estructuralmente contradictorio e injusto. Para ello es necesaria una Iglesia al lado de los pobres y que ella misma sea una Iglesia pobre y de los pobres.

5. Conclusión:

Nos ha resultado sumamente enriquecedor y gratificante ahondar en la obra de Ellacuría para la elaboración del presente ensayo, dado que, como ha quedado patente, se trata de un autor con una gran calidad y profundidad filosófica en sus textos que, sin embargo, en muchas ocasiones queda en el olvido y no se le presta la atención que merece, desaprovechando las aportaciones que todavía hoy puede hacernos. El carácter filosófico inherente a toda su vida suele ocultarse tras la mitificación de su figura como teólogo de la liberación y mártir, por lo que debemos impedir que acabe dejándose en un segundo plano y reivindicar la vigencia de su pensamiento.

A lo largo de los cuatro capítulos que conforman este ensayo nos hemos aproximado a la noción de realidad histórica que plantea el autor como objeto de estudio para la Filosofía, que para él no cumple una función exclusivamente académica, sino una función liberadora mediante la praxis histórica. No elaboró un sistema de pensamiento filosófico al uso, pero todas sus tareas intelectuales poseían un innegable componente filosófico.

En la época actual, marcada por la posverdad y las *fake news*, estimamos importante la posición que plantea el autor de búsqueda de un determinado lugar social, el lugar de la verdad histórica, el de la verdadera liberación; un lugar social que debe ser iluminado por una valoración ética. Para él la labor filosófica debe cimentarse en alcanzar la máxima posesión de la verdad, lo que le conduce a formular un juicio ético en torno a la negatividad del mundo actual. Entiende que la injusticia es la gran represora de la verdad y emprende la tarea de realizar la verdad en la realidad a partir de una praxis histórica liberadora.

Igualmente, destacamos como parte esencial de su pensamiento la noción de hacerse cargo de la realidad histórica y el desafío de cargar con ella. Para el sacerdote la actividad de cargar sobre los hombros con la realidad supone una tarea radical que, mediante una praxis transformadora, posibilita la realización de un mundo nuevo.

Ha quedado constatada su valiosa formación tanto filosófica como teológica, lo que le permitió recuperar los fundamentos filosóficos del cristianismo y aplicarlos a la situación concreta de injusticia y negación de finales del siglo pasado en Latinoamérica.

El vasco realizó asimismo aportaciones de gran eficacia a lo que conocemos como Filosofía de la liberación como pueden ser la liberación universal, la opción por las personas empobrecidas y excluidas como lugar privilegiado para transformar la realidad histórica, la concepción de la Filosofía en sí misma como actitud teórica que orienta una praxis histórica de liberación y la tensión utópica del proceso liberador. La Filosofía de la liberación es, sin duda, una de las creaciones más originales del pensamiento latinoamericano del siglo XX.

El jesuita fue muy crítico en toda su obra con el marxismo y las posiciones socialistas, desde el lado de la Iglesia, quizá debido a una mala lectura y comprensión de la teoría marxista, extremadamente clásica y sesgada, como hemos comprobado en el primer capítulo de este ensayo al referirse a la concepción que llevó a cabo Marx acerca de la realidad. No obstante, consideramos que continúa siendo de vital importancia que se mantenga en la actualidad el diálogo entre cristianismo y marxismo desde una postura dialéctica.

Asumimos que en su obra Ellacuría abordó diferentes cuestiones que distan mucho del objeto de estudio de este ensayo, quedando pendientes para futuras líneas de investigación.

6. Bibliografía:

- BOFF, Leonardo y otros. *Teología y Mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*. Compilador, Antonio VARGAS-MACHUCA. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. ISBN 978-84-7057-175-6.
- CARRERA, Randal. Ignacio Ellacuría hoy: cinco aproximaciones a su pensamiento filosófico. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*. 2023, Vol. 55, Nº 155, p. 196-229. ISSN 0185-3481.
- ELLACURÍA, Ignacio. *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1965.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Teología política*. San Salvador: Secretariado Social Interdiocesano, 1973.
- ELLACURÍA, Ignacio. A sus órdenes, mi capital. *Estudios Centro Americanos*. 1976, Vol. 31, Nº 343, p. 251-253. ISSN 0377-5831.
- ELLACURÍA, Ignacio. El objeto de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1981, Nº 396-397, p. 963-980. ISSN 0377-5831.
- ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centro Americanos*. 1985, Nº 435-436, p. 45-64. ISSN 0377-5831.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991. ISBN 84-87699-09-X.
- ELLACURÍA, Ignacio. El desafío de las mayorías populares. *Estudios Centro Americanos*. 1989, Vol. 45, Nº 493-494, p. 1075-1080. ISSN 0377-5831.
- ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica. *Revista latinoamericana de teología*. 1989, Nº 17, p. 141-184. ISSN 0259-9872.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): escritos políticos tomo I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. ISBN 9788484051657.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos filosóficos: tomo III*. San Salvador: UCA Editores, 2001. ISBN 99923-34-09-6.
- GÓMEZ, David. *La idea de liberación en Ignacio Ellacuría*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- GONZÁLEZ, Antonio. Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. *Estudios Centro Americanos*. 1990, Vol. 45, Nº 505-506, p. 979-989. ISSN 0377-5831.

- MARIÑOSO, Miguel. *Cristianismo y marxismo: aproximación al potencial emancipador del cristianismo en relación con el proyecto comunista*. Trabajo Fin de Grado, Universidad de Zaragoza, 2023.
- MARIÑOSO, Miguel. Cristianismo y marxismo: aproximación a la vinculación de la militancia creyente a la lucha revolucionaria. *Revista Izquierdas*. 2024, Vol. 3, N° 53, p. 1-24. ISSN 0718-5049.
- SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación: el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: UCA Editores, 2002. ISBN 9992334290
- SAMOUR, Héctor y NICOLÁS, Juan Antonio. *Historia ética y ciencia: el impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2007. ISBN 978-84-9836-330-2.
- SANGINÉS, Esther. La historia como camino a la dignidad: ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato. *Devenires*. 2010, Vol. 11, N° 22, p. 71-88. ISSN 1675-3319.
- SANTOS, Marcos. La filosofía de Ignacio Ellacuría: una nueva Teoría Crítica con implicaciones para la pedagogía. *Pensamiento*. 2015, Vol. 71, N° 266, p. 517-535. ISSN 0031-4749.
- SAVIGNANO, Armando. La filosofía de la liberación: el testimonio de Ignacio Ellacuría. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. 2014, N° 47, p. 321-329. ISSN 1575-6866.
- SCHULZ, Michael. La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría y la historización de los derechos humanos. *Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*. 2020, N° 1, p. 64-75. ISSN 2452-5901.
- SOBRINO, Jon y ALVARADO, Rolando. *Ignacio Ellacuría: aquella libertad esclarecida*. San Salvador: UCA Editores, 1999. ISBN 8484053237.
- TAMAYO, Juan José. Ignacio Ellacuría: Filosofía de la realidad histórica y teología de la liberación. En: *Religión Digital* [consulta: 18 noviembre 2024]. Disponible en: https://www.religiondigital.org/opinion/Ignacio-Ellacuria-Filosofia-historica-liberacion-teologia-asesinado-UCA_0_2177182263.html
- ZEGARRA, Raúl. Breve reseña de Ignacio Ellacuría, "Utopía y profetismo desde América Latina: Un ensayo concreto de soteriología histórica", en: Escritos teológicos II (San Salvador: UCA Editores, 2000) [en línea]. En: *Sagrada Anarquía*. 3 marzo 2014. [Consulta: 7 enero 2025]. Disponible en: <https://sagradaanarquia.wordpress.com/2014/03/03/breve-resena-de-ignacio-ellacuria-utopia-y-prophetismo-desde-america-latina-un-ensayo-concreto-de-soteriologia-historica-en-escritos-teologicos-ii-san-salvador-uca-editores-200/>

