



Editorial Nuevo Enfoque

Revista **CON-SECUENCIAS**

ISSN: 2791-1160

<https://revistacon-secuencias.com>

Publicación del Foro de Reflexión sobre la Realidad Salvadoreña – FORES–
No. 13, enero - abril, 2026 - Revista cuatrimestral. San Salvador, El Salvador, Centroamérica

El concepto de lo político en el discurso filosófico y teológico de Ignacio Ellacuría

The concept of politics in the philosophical and theological discourse of Ignacio Ellacuría

Este trabajo tiene la licencia



Recibido: 03/05/2025

Aprobado: 21/09/2025

Emilio Delgado Chavarría¹

Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas-UCA- de El Salvador

Docente-investigador

edelgado@uca.edu.sv

<https://orcid.org/0000-0003-4430-7736>

Resumen

En este trabajo analizamos el concepto de lo político en la reflexión filosófica y teológica del intelectual hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría. Para ello, identificamos los principales interlocutores de su discurso y las premisas esenciales de su obra. Concluimos que la filosofía del pensador vasco se halla estrechamente vinculada a su teología, hasta el punto de poder calificarla de cristiana, sin que esto implique una desatención a la autonomía de ambas disciplinas. Finalmente, su visión de la política tampoco puede desligarse de los valores cristianos, lo cual nos plantea el siguiente dilema: ¿es posible concebir la política como una fuerza que no se oriente a la obtención del poder?

Palabras clave: Filosofía, Teología, Política, El Salvador, Ellacuría

¹ PhD. en Teoría Literaria. Universidad Autónoma de Madrid. España. M.A. en Literatura Europea. Universidad Autónoma de Madrid. España. M.A. en Tecnologías de la Información aplicadas a la Educación. Universidad de Poitiers. Francia

Abstract

In this paper, I analyse the concept of politics in the philosophical and theological thought of the Spanish/Salvadoran thinker Ignacio Ellacuría. In order to do so, I identify the main participants of his discourse and the essential premises of his work. I conclude that the philosophical thought of this native Basque thinker is closely linked to his theological insight, to the point where it may be characterized as Christian, without this implying any manner of neglect of the autonomy of each one of these disciplines. Finally, his vision of politics cannot be separated from Christian values, which raises the following dilemma; Is it possible to conceive politics as a force that is not aimed at the attainment of power?

Key words: Philosophy, Theology, Politics, El Salvador, Ellacuría

1. Introducción

1.1. El *suelo* bajo los pies de Ellacuría

A pesar de ser El Salvador un Estado formal, legitimado intencionalmente como tal, carece de lo más importante: un reconocimiento de sí mismo a partir de su propia mirada, es decir, es un Estado sin nación. Esto no significa que no se haya luchado por la consecución de la nación, la historia del país es un combate por encontrar su identidad², y fue en medio de esa histórica batalla que se encontró inmerso el jesuita Ellacuría cuando llegó por primera vez a El Salvador en 1949.

Ignacio Ellacuría Beascochea nació en Portugalete (España) el 9 de noviembre de 1930 y murió en El Salvador el 16 de noviembre de 1989. Fue asesinado por un escuadrón de élite del Ejército salvadoreño durante la guerra civil que azotó al país de 1980 a 1992. En su momento fueron capturados –y luego absueltos– los ejecutores materiales del crimen. En 2020 la justicia española condenó al coronel Inocente Montado, uno de los autores intelectuales del asesinato.

El poeta y sacerdote Ángel Martínez Baigorri y el padre Miguel Elizondo constituyeron las principales influencias intelectuales de Ellacuría, quien estudió teología en Innsbruck (Austria) y se doctoró en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección del filósofo Xavier Zubiri, a quien asistió intelectualmente toda su vida. Desde

² El artículo de las politólogas Kati Griffith y Luis Armando González (*Notas sobre la autonomía del Estado. El caso de El Salvador en El Salvador: la transición y sus problemas*, 2007) refleja muy bien esta voluntad histórica del ser Estado-Nación de El Salvador.

1979 hasta su muerte fue rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), creada para las clases más acomodadas del país, pero la llegada del pensador vasco a la dirección transformó la relación entre las élites y la institución. En esa pequeña revolución académica le acompañaron Jon Sobrino, Ignacio Martín-Baro y Segundo Montes, y juntos formaron el núcleo intelectual que haría de la UCA el centro de pensamiento más importante de la región durante la década de los noventa³. El gobierno de El Salvador pretendía, en realidad, ejecutar a Ellacuría y también a sus compañeros intelectuales, siendo todos ellos objetivos militares, solo Jon Sobrino se libró por encontrarse la noche del asesinato dictando una conferencia en Tailandia⁴. De manera que, además de Ellacuría, fueron también asesinados Martín-Baro, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López y López, así como la empleada doméstica de la casa de la Compañía, Julia Elba, y su hija Celina.

Con la llegada de Ellacuría a El Salvador, la desigualdad económica y social marcaron para siempre su trabajo intelectual. Más allá de tener o no tener, lo escandaloso de la desigualdad es el tipo de convivencia que genera entre los habitantes, ya que poco a poco se va gestando un sentimiento de deshumanización que afecta tanto al pobre como al rico. A diferencia de otros países con territorios inmensos y con riqueza considerables, que pueden ocultar o disimular la pobreza, en países pequeños y economías frágiles, como es el caso de El Salvador, la pobreza no puede ignorarse alimentando así una cultura de violencia. Desde luego que desconocer a otra persona es el acto más violento que existe en la sociedad, porque es negar la condición de igual desde un punto de vista ontológico. La desigualdad económica no se limita en estos lugares a una cuestión de tener o no tener, es algo más profundo, se trata de si vamos a relacionarnos como humanos o nos veremos como especies distintas donde la

³ Jon Sobrino se especializó en teología, siendo sus principales obras: *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, (1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999). Martín-Baro desarrolló la psicología social, y entre sus libros destacan: *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica I* (1983) y *Sistema, grupo y poder. Psicología Social desde Centroamérica II* (1989). Y Segundo Montes impulsó la antropología social, siendo además gran apoyo de Ellacuría en la administración académica de la universidad.

⁴ Del asesinato también escaparía Rodolfo Cardenal S.J., figura muy relevante en la historia reciente de la UCA, pues recogió todo el legado intelectual y político de Ellacuría y sus compañeros. En sintonía con ese pensamiento, condujo a la Universidad a uno de sus momentos de mayor esplendor académico. Los textos principales de Cardenal son *El poder eclesiástico en El Salvador* (1980) e *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande* (1985).

muerte no importa para el otro. En otras palabras, tiene que ver con la animalización de la existencia. Y cuando esta lógica se instala en la sociedad, cuando la violencia ya es norma de conducta, y es norma porque es el único modo de existir, entonces la guerra se vuelve una condición permanente. Fue esa guerra la que Ellacuría trató de solucionar, y desde esa guerra comenzó a filosofar y eligió un bando: el de los perdedores, el de los pobres.

Pero ¿cómo se puede hacer filosofía en medio de una guerra? Ellacuría escribió: “*No es tarea fácil escribir un libro de filosofía en Centroamérica y para lectores centroamericanos [...] ni la filosofía tiene aquí una vida autónoma ni otras disciplinas la urgen de inmediato a responsabilidades totales e ineludibles*” (Ellacuría, 1996: 397). Elegir el bando de los pobres no significa tenerlos como interlocutores de su pensamiento. De hecho, ni Ellacuría ni sus compañeros intelectuales tenían como destinatarios de sus obras a sus pares salvadoreños. Quizás por ello convenga destacar tres particularidades de las élites de El Salvador: (a) su escaso nivel cultural; (b) su conservadurismo religioso; y (c) la eficacia de los grupos empresariales para hacer negocios, donde el Estado simplemente se percibe como un aparato para la protección y realización de sus intereses económicos.

A diferencia de países como los europeos, donde la cultura es un signo de distinción de clases, las élites salvadoreñas no han encontrado ningún beneficio económico y político en ella. En este país la *cultura* se distingue de la *instrucción*, siendo la primera una formalidad y la segunda equivale a educación. La educación es en El Salvador, y continúa siendo, un *saber-hacer*. El derecho, la medicina, incluso la política, se entienden como *un-enseñar-de-cómo-hacer-las-cosas*, es decir, son técnicas, mientras que la filosofía, la historia, la literatura y el arte son vistas como algo exótico. Antes de Ellacuría apenas y hay filósofos, y ninguno con su nivel sistemático. Escritores y artistas existen unos cuantos, pero su reconocimiento viene dado por culturas extranjeras, rara vez son reconocidos desde dentro su propia cultura. Por supuesto, cuando hablamos de reconocimiento no nos referimos al acto formal de ser llamado escritor o artista, sino que su obra logre algún tipo de influencia en la sociedad. Este detalle hay que tenerlo en cuenta porque Ellacuría tenía como objetivo la creación de una tradición filosófica, que va más allá de pensar, escribir y publicar, implica crear un entorno que permita que el pensamiento sea una necesidad vital.

La segunda característica de la élite salvadoreña es su marcado conservadurismo religioso, rasgo que se manifiesta en una ferviente adhesión a la religión cristiana. En la época de Ellacuría los colegios privados de educación secundaria, a donde asistían los miembros de las clases privilegiadas, eran dirigidos por órdenes religiosas (jesuitas, maristas, salesianos, etc.). Incluso, se plantearon fundar una universidad católica para competir con la única universidad pública del país: la Universidad de El Salvador (UES)⁵. Ahora bien, este catolicismo era interpretado por los ricos de una manera más individual o espiritual, de ahí que en la teología y en la filosofía de Ellacuría el individualismo y toda abstracción que conduzca a una evasión de las situaciones sociales constituyen siempre algo negativo.

El tercer rasgo que caracteriza a las clases acomodadas salvadoreñas es su eficiencia a la hora de hacer negocios a costa de las instituciones del Estado. Cuando indicamos este signo de identidad nos referimos a que entienden que la existencia del Estado gira alrededor de la economía de sus empresas. Por ejemplo, una anécdota que reproduce muy bien la idiosincrasia de los ricos salvadoreños es el relato del viajero estadounidense Ephraim Squier, cuando recorriendo Centroamérica en 1855 afirmó: “[...] *puedo repetir lo que antes he dicho; a saber: que respecto a la industria [...] El Salvador es primer pueblo de Centro América [...] y tal vez, en la futura historia de Centro América, la parte más importante en cuanto a inteligencia, actividad, concentración y fuerza pertenecerá a El Salvador* (Squier, 2004: 333). Este comentario elogioso venía seguido por otro que constataba que las inversiones estadounidenses se tratarían como si fueran nacionales, y que en ninguna otra región los capitales estadounidenses se habían considerado de esa manera⁶. Así pues, para los sectores más pudientes del país es prioridad su supervivencia como clase, y si hay que dismantelar al

⁵ La fundación de la Universidad José Simeón Cañas (UCA) tenía como objetivo competir con la única universidad pública del país, la Universidad de El Salvador (UES), porque esta se había politizado hasta tal punto que fue de esa institución de donde surgieron la mayor parte de líderes guerrilleros que disputaron el poder al gobierno de El Salvador. En respuesta el gobierno de El Salvador decidió destruir física y espiritualmente la UES y la UCA tendría la función de sustituirla, asumiendo, por supuesto, un papel más conservador.

⁶ “En 1850 tuve el honor de firmar un tratado, como agente de los Estados Unidos con don Agustín Morales, plenipotenciario de El Salvador, que obtuvo las ratificaciones necesarias y ahora está en su vigor. Dicho tratado asegura a los ciudadanos de los Estados Unidos todos los derechos, privilegios e inmunidades de los ciudadanos de El Salvador en comercio, navegación, minería y respecto a conservar y transferir propiedades en el Estado. Garantiza a los ciudadanos de los Estados Unidos residentes en el país la más completa protección para gozar de libertad religiosa y civil, y, en suma, todos los derechos y privilegios que jamás se han concedido a los hijos de Estados Unidos en ninguna otra nación” (Squier, 2004: 332).

Estado salvadoreño en función de los intereses de un Estado extranjero para que permita conservar sus privilegios de clase, no les importa. Esto explica la sustitución de la moneda nacional –en 2001– por la moneda de los Estados Unidos de América. Además de que hoy en día los hijos de los ricos salvadoreños –y las pocas clases medias que se lo pueden permitir– reciban su educación básica en escuelas que se rigen por modelos culturales extranjeros, tales como la Escuela Alemana, Liceo Francés, Academia Británica, Escuela Americana de El Salvador.

Ellacuría se encontró, por tanto, un Estado sin nación, un pueblo que ocupaba un territorio pero que carecía de importancia geopolítica, y la élite a la que podría haber tomado como interlocutora de su pensamiento era una de las más incultas de la región. La guerra civil que vivió Ellacuría, y a la que puso toda su voluntad para que llegará a su fin –esfuerzo que le costó la vida–, no solo se trataba de dos grupos armados combatiendo por ideologías occidentales enfrentadas (el capitalismo versus el comunismo); la guerra civil también iba más allá de la cuestión de ricos contra pobres, había algo más profundo, espiritual y horroroso que explicaba los asesinatos crueles cometidos en esa guerra: la única forma de existir, la única manera de ser tomado en cuenta en esta sociedad, es mediante la violencia. Desde ese suelo comenzó Ellacuría a especular, y desde ese suelo también nosotros lo leeremos.

1.2. Lectura de Ellacuría desde el pensamiento salvaje

Comprender a Ellacuría a partir del pensamiento salvaje significa abordar su filosofía desde nuestras propias categorías y no las suyas. Esta actitud conlleva cierto riesgo, puesto que en algunos momentos nos veremos obligados a simplificar sus razonamientos; no obstante, esto se justifica porque nos interesa pensar a partir de Ellacuría y no tanto pensar como Ellacuría. Este camino puede llevarnos a algunos equívocos, pero, dado que asumimos que los problemas de la filosofía son en muchos casos problemas del lenguaje, consideramos que las inexactitudes no solo son parte de la actividad filosófica, es el puerto desde donde zarpa toda reflexión. Tal modo es distinto a las filosofías que se practican en escuelas y en universidades, pues en la academia el objetivo es transmitir los más fielmente posible la filosofía del pensador que es sujeto de estudio. Nuestra filosofía, en cambio, no tiene por finalidad enseñar

ningún pensamiento, el propósito es pensar, siendo el pensador del cual se parte un pretexto para nuestra reflexión. De ahí que hayamos llamado *salvaje* a nuestra manera de reflexionar.

Otro aspecto que debemos tomar en cuenta es que nuestro estilo de pensar difiere a la tradición donde se enmarca Ellacuría. Gran parte de su reflexión consiste en la elaboración de objetos o formas abstractas intelectuales. Casi puede decirse que su mayor preocupación es construir *artefactos* (el más elaborado y sofisticado que desarrolló fue aquel que llamó *realidad histórica*), donde cada una de las partes que lo componen debe justificarse, sostener la existencia del objeto. Por el contrario, el objetivo de nuestra forma de razonar es elaborar juicios, estamos más interesados en decir algo del objeto de reflexión, y no en su construcción o enunciación. Y por ello es conveniente hacerse la siguiente interrogante: ¿es posible leer una tradición filosófica a partir de otra diferente?

Existe un texto fundamental que debiera ser el punto de partida para comprender la filosofía de Ellacuría, y ese es *Posibilidades y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna* (en *Escritos filosóficos I*, 1996). A pesar de ser una reseña del libro de Santiago Ramírez (*La filosofía de Ortega y Gasset*, 1958), en ese escrito Ellacuría plantea la posibilidad de desarrollar una filosofía donde pueda converger el pensamiento vitalista con la escolástica. Ambas tradiciones son muy distantes, porque los filósofos modernos tienden a ver a la escolástica como un pensamiento encallado en los detalles de sus construcciones teóricas, dejando de lado el objeto supremo de toda reflexión filosófica, que es la vida. Por el contrario, los escolásticos reclaman a los modernos la falta de rigor de sus planteamientos, sostienen que no hay que perder de vista que casi todas las filosofías modernas construyen sus propias categorías a partir de las cuales emanan las reglas del filosofar de cada tradición, por tanto, todas las filosofías modernas tienen un aire escolástico y, en consecuencia, el modo de pensar de la filosofía perenne es legítimo y universal. Es por esa razón que Ellacuría ve necesario la conjunción de ambas tradiciones, ya que no puede negarse que, a veces, las filosofías de inspiración escolástica olvidan que lo importante es pensar sobre la vida, pero, al mismo tiempo, debido a que la escolástica lleva siglos refinando sus métodos de trabajo no puede descartarse sin más, sobre todo si se aspira a desarrollar una filosofía seria, académica.

Ahora bien, ¿cómo unir dos tradiciones equidistantes? En primer lugar –dice Ellacuría–, no se puede deslegitimar al adversario, porque si leemos su filosofía desde una tradición distinta daríamos paso al famoso *eso no viene a cuento*. Pero deslegitimar no significa que no podamos pensar desde una tradición distinta. De hecho, en su *Filosofía de la realidad histórica* (1990), Ellacuría comenzará con la lectura de un Hegel idealista para luego dar paso al Marx materialista y proponer algo nuevo mediante el Zubiri más metafísico. Idealismo, materialismo y mucha metafísica originan una filosofía que puede entenderse como un pensamiento que espiritualiza la materia, o, dicho de otra manera, un idealismo de la materia, donde el materialismo funciona como el ancla que evita que el pensamiento divague en razonamientos muy alejados de la vida.

La escolástica servirá a Ellacuría para establecer un orden, que se manifiesta no solo en el modo de hacer filosofía, sino también en la aceptación de la existencia de distintas realidades, y donde a cada una le corresponde un modo particular de enfocarla. Eso explica que en la parte conclusiva de *Filosofía de la realidad histórica* pueda leerse: “*Dios no puede aparecer inicialmente en el discurrir filosófico, simplemente porque su presencia no cabe junto a otras realidades intramundanas*” (Ellacuría, 2019: 600). El orden también implica jerarquías, de forma que para Ellacuría hay una filosofía primera, que es la metafísica, otra filosofía que razona teologalmente la realidad divina, y una filosofía más mundana que piensa sobre situaciones políticas. Así pues, Ellacuría se valdrá de la escolástica para ordenar su pensamiento y jerarquizar sus argumentos⁷, características que, según él, harán que su filosofía sea la candidata idónea para encontrar la verdad en tiempos que ya muy pocos creen ella.

De las filosofías modernas, Ellacuría únicamente retomará el aspecto de que toda reflexión debe interesarse por las cosas que preocupan cotidianamente a los seres humanos. Y, en ese sentido, su objeto de estudio será la *realidad*, mientras que en su teología cuatro son los

⁷ “*La única forma de conciliación no es la de un eclecticismo sin jerarquía: la aquí propugnada es la de una ampliación de campos, de enfoques y procedimientos a partir de la ya lograda por la filosofía perenne. Ramírez muestra muy bien qué elementos de esa filosofía ayudarían a una integración superadora. Pueden reducirse a dos: una gran potencia de pensamiento lógico, crítico y sistemático, y un sistema amplio que enfoca decisiva y aceptablemente muchos de los problemas capitales y básicos de la naturaleza y la esencia de las cosas*” (Ellacuría, 1996: 249).

conceptos esenciales: *reino, mesías, pobreza y salvación*. En cuanto a sus escritos políticos, dado que son comentarios sobre situaciones coyunturales, difícilmente puede obtenerse una teoría política; no obstante, como veremos más adelante, su teoría política surge, precisamente, de su teología, mientras que esta nace de su filosofía. En definitiva, Ellacuría vincula dos tradiciones opuestas tomando el método de la escolástica (orden y jerarquización) y de las filosofías modernas aprende a que se debe filosofar a partir del *suelo* que provee la materia sobre lo cual debe reflexionarse.

Curiosamente, en lo que atañe a su filosofía, desde nuestro punto de vista no logró escapar de los defectos de la escolástica. Pese a que intenta evitar caer en el concepto tradicional de *substancia* (lo que está debajo de), tratando de desarrollar un concepto más vivo (o en sus palabras *dinámico*), y concibiendo la realidad como estructura⁸ y el movimiento como una relación (no de identidad como en el estructuralismo europeo, sino de *respectividad*), al leer su filosofía se tiene la impresión de estar ante un tratado de monadología. Y con ello no queremos afirmar que Ellacuría sea monista⁹, nos referimos al estilo de abordar su objeto de reflexión, que es la realidad. Ellacuría podría objetar diciendo que su filosofía continúa la tradición aristotélica, es decir, se encuentra filosofando sobre lo real empleando para ello el pensamiento conceptual, pero es ahí donde encontramos el desacierto. Si Ellacuría tenía por objeto unir la escolástica con las filosofías vitalistas, en su obra mayor, *Filosofía de la realidad histórica*, no hay ningún palpitar de la vida. Incluso, también comete el típico fallo que se le achaca a los escolásticos: su filosofía no consiste más que en la ampliación de la

⁸ “La realidad humana no es una sustancia ni una unidad sustancial, sino una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. En esta concepción, una nota es siempre nota-de todas las demás, donde el de pertenece intrínseca y formalmente a la nota en cuestión; en su virtud, la unidad de la cosa real sustantiva es la unidad de un de. Por ello, la unidad en cuestión es la unidad de un constructo de notas, es sistema. Ahora bien, en el sistema, su unidad constructa se constituye físicamente en la diversidad de las notas, de modo que la diversidad de notas no es sino explicación de la unidad del constructo: es estructura. Toda cosa real tiene así un in, que es la unidad primaria de su de, y un ex que son las notas-de. El ex del in, la explicación de la unidad en las notas constructas es lo que formalmente constituye la estructura” (Ellacuría, 2019: 325).

⁹ Ellacuría rechaza que su filosofía sea monista: “Por eso, esta afirmación no debe confundirse con formas burdas de monismo. Ni monismo idealista ni monismo materialista. El monismo afirma una gran verdad: la unidad de lo real. Pero concibe esa unidad en términos muchas veces inaceptables [...] El monismo puede estar más cerca de la realidad que el atomismo, pero no es tampoco satisfactorio. Encontrar unidad por la vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es, en el fondo, una tarea conceptualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad. Provenir del mismo punto no significa necesariamente ser lo mismo” (Ellacuría, 2019: 32-33).

clase del maestro. Efectivamente, salvo las críticas a las lecturas idealistas de Hegel o al materialismo mecanicista de los seguidores del Marx, o el rechazo a las filosofías existenciales, la filosofía de Ellacuría suele ser una ampliación del pensamiento de Xavier Zubiri. No queremos con ello decir que sea un mal filósofo, en absoluto, como él mismo sostiene, no se puede juzgar una filosofía desde una tradición diferente. Ellacuría es original y un gran filósofo, pero dentro de la tradición en la que se inscribió.

Así pues, la pretensión de unir escolástica y filosofías modernas no resultó, porque al final fue la filosofía perenne y sus métodos los que terminaron envolviendo, ahogando, el aliento vital de la filosofía de Ellacuría, dejando tras de sí una filosofía de artefacto, valiosa como ejercicio académico, pero poco influyente en lo que se refiere al pensar sobre la vida. Por eso reafirmamos nuestra manera salvaje de reflexionar. No podemos aceptar esa idea de orden y jerarquía tan presente en todos los escritos de Ellacuría, pues entonces caeríamos en su mismo error. De *La filosofía de la realidad histórica* solo podríamos explicar o ampliar los conceptos ahí desarrollados, y tampoco escaparíamos del pensar teológico de sus *Escritos teológicos*, ya que solo nos permitiría leerlos como teología y no como otra cosa. En otras palabras, el orden y la jerarquización es una cárcel para el pensamiento, y, quizás, es mejor, incluso para mantener viva la filosofía de Ellacuría, poner un poco de desorden en sus escritos, negarse a su autoridad, aunque eso suponga una mala lectura. Y para esto debemos aceptar otro presupuesto que el pensamiento salvaje recoge de la filosofía de Gramsci: toda filosofía es política. En ese sentido, pese a que la *Filosofía de la realidad histórica* no diga nada de la vida, o más bien entienda la vida como artefacto, algo hay en ella de política, solo que entra por el lado más misterioso y humano: Dios.

2. Una filosofía al servicio de la teología: el dios oculto

2.1. Los interlocutores de Ignacio Ellacuría

Ellacuría sostiene que Dios no puede aparecer inicialmente como objeto de reflexión, sin embargo, también señala: “*Dios no queda excluido del objeto de la filosofía, cuando ese objeto se entiende como realidad histórica*” (Ellacuría, 2019: 600). En efecto, en todo su libro nunca aparece nada cercano a la palabra Dios, ni siquiera podemos decir que su escritura

sea mística, y es que los textos de Ellacuría tienen un aire científico¹⁰, haciendo que su jerga parezca objetiva. Por ello, resulta extraño que en las conclusiones saque el tema de Dios, o que en las últimas palabras hable de pecado¹¹. Pero el hecho de que se hable de Dios solo hasta al final, y que él mismo diga que no es aceptable citar a Dios desde el inicio de la reflexión, obedece más bien a su modo de trabajar. El objeto último de su pensamiento es la realidad histórica, lugar donde sí cabe hablar de Dios, y si no se menciona desde un principio es porque primero expone su concepción de lo que es lo real para solo hasta el final (en el último capítulo) hablar de lo que realmente quiere reflexionar. Dicho de otro modo, su filosofía no empieza hablando de Dios porque su método exige un gran preámbulo (de cuatro capítulos), no obstante, esto no significa que Dios no esté presente en su pensamiento desde un comienzo y que sea el punto de llegada de su especulación. Y es que, así como hay una teología que afirma constantemente la presencia de Dios, también hay otra que lo enuncia desde el silencio, siendo este el lenguaje de la filosofía de Ellacuría. Ahora bien, ¿cómo es ese silencio –el dios oculto– del pensador vasco?

Es interesante que el auténtico adversario de Ellacuría no sea Marx ni Hegel, como algunos podrían pensar. En realidad, sus verdaderos antagonistas son tres conceptos muy asociados a las filosofías existenciales: el *conflicto*, el *individuo* y el *idealismo*.

El conflicto es algo esencial en las filosofías europeas, pero fueron las filosofías existenciales las que dieron un enorme salto al despojarse del dualismo cartesiano. Según estas corrientes, no existe nada sobre nuestra cabeza y tampoco hay nada bajo nuestros pies, somos un mero estar vacíos de contenido, y si hay algún tipo de trascendencia, esta reside en nuestra propia mirada. Sin embargo, este estar vacío no significa ser vacío, es más bien la negación de un origen y un destino. No venimos llenos de algo que perdure para siempre, y pese a que no tenemos la certeza de que todo acaba aquí, no hay garantía de que algo de nosotros quede cuando hayamos muerto, por consiguiente, el ser, o lo que podemos decir de él, se encuentra

¹⁰ Siguiendo el modelo de pensar de Zubiri, muchas veces utiliza como ejemplo de sus argumentaciones hechos provenientes de las ciencias físicas teóricas o biológicas.

¹¹ “Lo importante en este punto no es la noción de pecado, sino lo que ese pecado tiene de histórico por ir adquiriendo formas concretas históricas, que afecta el cuerpo social como un todo, y lo que tiene de poder [...] El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia” (Ellacuría, 2019: 590).

condicionado a un mero estar. Desgraciadamente, no todos los seres humanos somos conscientes de esa situación, únicamente en determinados momentos –de crisis– es que nos percatamos de nuestra temporalidad. Y es en ese momento donde el ser se hace presente, de manera que lo que somos, nuestro contenido, viene de una *relación* marcada por la *negatividad* (el conflicto), bien frente a la muerte (Heidegger)¹², bien frente al rechazo de aceptar que somos nada (Sartre)¹³.

La condición existencial también exige un desplazamiento de las distintas ramas al interior de la filosofía. Heidegger tuvo el gran acierto de hacer de la metafísica una ontología, y en ello la interpretación que hizo de Kant fue importante¹⁴. Como es sabido, a veces, se ha atribuido, erróneamente, que el pensamiento kantiano dio la estocada final a la metafísica, no obstante, lo que Kant hizo fue un llamado al orden en materia de lo que podemos conocer: la metafísica no puede conocer lo qué es la naturaleza, es la ciencia la disciplina que puede decir algo sobre ella, no la metafísica. Pero esto, como bien apunta Heidegger, no quiere decir

¹² “En el «ser-ahí», mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el «fin mismo». El «fin» del «ser en el mundo» es la muerte [...] La muerte es un modo de ser que el «ser-ahí» toma sobre sí tan pronto como es. «Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir» (Heidegger, 1993: 256,268).

¹³ “[...] la realidad humana surge como emergencia del ser en el no-ser; y, por otra parte, que el mundo está «suspendido» en la nada. La angustia es descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización. Y a partir de esta trascendencia del mundo, el Dasein realizará la contingencia del mundo, es decir, formulará la pregunta: «¿Por qué hay algo, y no más bien nada?». La contingencia del mundo aparece, pues, a la realidad humana en tanto que esta se ha instalado en la nada para captarla [...] Desde que el mundo aparece como mundo, se da como no siendo sino eso. La contrapartida necesaria de esta aprehensión es, pues, en efecto, la emergencia de la «realidad humana» en la nada [...] El Dasein está fuera de sí, en el «mundo» es «un ser de lejanías»; es «cura»; es «sus propias posibilidades»; etcétera. Todo lo cual viene a decir que el Dasein «no es» en sí, que «no está» a una proximidad inmediata de sí mismos, y que «trasciende» el mundo en cuanto se pone a sí mismo como no siendo en sí y como no siendo el mundo” (Sartre, 1993: 53-54).

¹⁴ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1975, Heidegger hace una interpretación del objeto de la filosofía kantiana. En vez de entenderla como una crítica del conocimiento, la orienta al significado de lo que es lo humano (¿Qué es el hombre?), en otras palabras a la ontología: “El concepto mundano de filosofía o, como también dice Kant, la filosofía en su sentido cosmopolita, lo determina Kant de este modo: «Pero por lo que respecta a la filosofía en sentido mundano (in sensu cosmico), puede también esta ser denominada una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, mientras entendamos por máximas el principio interno de elección entre diversos fines». La filosofía en sentido mundano trata de aquello para lo cual todo uso de nuestra razón, también el de la filosofía, es el que es. «Pero la filosofía, en este último sentido, es la ciencia de la relación de todo uso del conocimiento y uso de la razón con la meta final de la razón humana a la cual, en tanto que suprema, se deben subordinar todos los demás fines y llegar a unirse en ella. En este sentido mundano, el ámbito de la filosofía puede ser delimitado por las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar? 4) ¿Qué es el hombre?». En el fondo, las tres primeras cuestiones se concentran en la última: ¿Qué es el hombre? Pues de la aclaración de qué sea el hombre se sigue la determinación del fin último de la razón humana. A este debe referirse también la filosofía en sentido académico” (Heidegger, 2000: 33).

que no podamos pensar metafísicamente, solo que este discurrir metafísico ya no será de un sujeto que especula absorbido (deslumbrado) por la cosa, sino de un sujeto que se sabe pensando diferente en relación con la cosa, es decir, lo metafísico se vuelve ontológico. El famoso *noúmeno* que marcaba el límite de lo que podemos pensar es superado haciendo —de la misma manera que hizo Kant con respecto a las tesis metafísicas de Wolff— un cambio de perspectiva. Es posible pensar sobre el noúmeno, o pensar nouménicamente, siempre y cuando seamos conscientes de que lo que estamos haciendo no es ciencia (en el sentido positivista) y que tampoco estamos especulando sobre la naturaleza. De ahí que Heidegger sustituya la palabra naturaleza por existencia, es decir, la filosofía primera, que en este caso será la ontología, pensara sobre la vida, el todo entendido exclusivamente por el ser humano¹⁵. Interpretación similar harán Adorno y la Primera Escuela de Frankfurt cuando sostienen que es posible especular sobre la realidad humana, porque lo que en realidad hizo Kant fue liberarnos del método (la experiencia) que emplea las ciencias¹⁶. En otras palabras, la metafísica sobrevive en el pensamiento moderno europeo a condición de que no sea entendida como ciencias puras. El acierto es maravilloso, ya que hace de la filosofía algo totalmente humano (o lo humano se vuelve filosófico), y las ciencias regresan a lo que realmente son, una técnica.

Pero este planteamiento tiene sus cuestionamientos, uno de ellos es que tal filosofía puede desembocar en un excesivo individualismo y en un radical idealismo. No es casualidad que tanto Heidegger como Sartre no fueran capaces de desarrollar una ética, y el primero terminara escribiendo textos bastantes místicos, mientras que Sartre se dedicará a desarrollar

¹⁵ “La concepción del mundo comprende siempre dentro de sí una visión de la vida. La concepción del mundo surge de una interpretación total del mundo y del Dasein humano [...] Para nuestro objetivo de distinguir la filosofía como concepción del mundo de la filosofía científica [científica en el vocabulario de Heidegger quiere decir académica, escolar o la que se práctica en las universidades], es suficiente con ver ante todo que la concepción del mundo se desarrolla, de acuerdo con su sentido, a partir del Dasein fáctico de cada hombre, de acuerdo con sus posibilidades fácticas de dar sentido y de tomar posición y se desarrolla así para este Dasein fáctico” (Heidegger, 2000: 31).

¹⁶ Rolf Wiggershaus en su historia de la Escuela de Frankfurt (*La Escuela de Frankfurt*, 1986) señala: “Para Kracauer —y también para toda una serie de pensadores afines, como por ejemplo Walter Benjamin— la crítica del conocimiento de Kant adquirió la mayor importancia en el momento en que fue considerada como propedéutica de la metafísica, en lugar de ser vista como un escéptico rechazo de la metafísica, como sucedía en la mayor parte de las variantes del neokantismo. La limitación de la razón especulativa al campo de la experiencia tenía, en la consideración de Kant, el beneficio positivo de evitar que las categorías del mundo de la experiencia se extendieran a todos los campos pensables, y ya no quedara espacio para la utilización práctica de la razón pura” (Wiggershaus, 2015- Edición electrónica).

sus particulares biografías literarias. Pero ¿cómo puede esta filosofía, que le quita al cielo lo sagrado para entregárselo al hombre, ser algo negativo? La respuesta se encuentra en la creación de valores¹⁷. En efecto, si no hay nada más allá del sol, si este camino es un mero transitar que no produce ecos en la eternidad, pues no hay eternidad, por qué estoy obligado a vivir, y más grave aún, por qué tengo que respetar la vida de otra persona si mis acciones no tienen más consecuencia que los argumentos proveídos por los seres humanos a partir de convenciones que responden a intereses terrenales (útiles) y no divinos. Los argumentos de la mayoría de pensadores modernos para justificar el deseo de vivir convergen en la voluntad del individuo. Sartre, por ejemplo, dirá que el ser radica en el deseo¹⁸, la pasión, por rechazar ese mero suceder (*nous sommes une passion inutile*). Heidegger planteara que solo cuando somos verdaderamente conscientes de nuestro final, de nuestra muerte, cambia el ritmo de nuestro reloj (temporalidad) en la vida¹⁹, porque ya no contamos los días en función de un mañana lejano, miramos – primero angustiosamente – el tiempo que nos queda por vivir, para luego aprovechar los días con plenitud, y solo entonces hablamos de horizontes. Ya Nietzsche había lanzado anteriormente, en esa hermosa metáfora del eterno retorno, el reto siguiente: si volviéramos a vivir sabiendo que todo lo que hemos vivido nos volvería a suceder, ¿por qué aceptaríamos regresar de nuevo a la vida? La respuesta es la voluntad, la decisión del individuo.

¹⁷ Michael Gillespie, en su interpretación política del pensamiento de Heidegger escribe: “*Nihilismo tiene un significado metafísico y uno moral. En el plano metafísico, significa que nada es, es decir, no que hay absolutamente nada, lo que sería absurdo, sino que no hay un terreno inmutable, no hay un Dios o un Ser eterno, como la tradición occidental, desde Platón, ha imaginado que se encuentra subyacente en el fluir de la experiencia [...] Si no hay Ser o si Dios ha muerto, como sostuvo Nietzsche, entonces solo hay devenir y por tanto no hay norma fija ni verdad eterna. Pero si nada es fundamentalmente cierto entonces, como lo reconocieron Dostoievski y Nietzsche «todo se permite». Por ello la consecuencia del nihilismo metafísico es el nihilismo moral. Negar la existencia de Dios o de un Ser eterno entraña la destrucción de todas las normas fijas o inmutables del bien y del mal o del noble y de innoble y por tanto la destrucción de la base para una ley moral universal o para unas normas naturales de excelencia humana*” (Gillespie, 2017: 833-834).

¹⁸ La interpretación que Alexandre Kojève –profesor de Sartre– hace de Hegel también va en ese mismo sentido: “*El hombre que contempla es absorbido por lo que él contempla, el sujeto cognoscente se pierde en el objeto conocido. La contemplación revela al objeto y no y no el sujeto el que se muestra a sí mismo en y por - o mejor aún - en tanto que acto de conocer. El hombre "absorbido" por el objeto que contempla no puede ser "vuelto hacia sí mismo" sino por un Deseo: por el deseo de comer, por ejemplo. Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: "Yo...". Es el Deseo el que transforma al Ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero), en un "objeto" revelado a un "sujeto" por un sujeto diferente del objeto y "opuesto" a él*” (Kojève, 1982: 1).

¹⁹ “*¿Qué quiere decir leer el tiempo en el reloj? [...] Al informarme sobre el tiempo, busco el cuánto del tiempo hasta ese o aquel punto, de modo que vea que tengo todavía tiempo, tanto tiempo para terminar esto o aquello*” (Heidegger, 2000: 310-311).

En esas maneras de comprender la vida no hay nada fuera de nosotros de donde poder agarrarnos y consolarnos, por eso solo los más fuertes viven de verdad. El problema ético (por qué respetar la vida de los otros) de estas filosofías lo esbozaran literariamente, y de forma magistral, Stendhal y Albert Camus. En *Le rouge et le noir* (1830), Stendhal concebirá un héroe que se construye a sí mismo a través de la creación de sus propios valores, valores que se encuentran en oposición con la ética de la sociedad, una ética que, al igual que los fines del protagonista, no reconoce ningún dios, únicamente obedece a intereses propios. Y ante una moral cuyo fundamento no es la distinción entre bueno o malo, lo justo o injusto, sino la propia existencia (una forjada individualmente y otra colectivamente), ¿por qué estamos obligados a cumplir las leyes y normas de una sociedad? Idea similar desarrollará Camus en *L'Étranger* (1942), cuando el escritor francés sostiene que ante un mundo donde el movimiento de una hoja no responde más que al suceder, ¿por qué habríamos de diferenciar la muerte natural del asesinato? Una vida sin causas divinas, sin un cielo a donde dirigir nuestros lamentos, sin un futuro de promesas, es un desierto excesivamente cruel y salvaje, y es ese el individualismo que Ellacuría rechazaría, puesto que conduce al solipsismo.

En relación con el idealismo, Ellacuría se refiere al tipo de filosofía que se crea a partir de la ruptura entre el sujeto y el objeto que debe conocerse. Una vez la filosofía es liberada del modo positivista de conocer, prácticamente se puede crear cualquier tipo de pensamiento, y es verdad que puede generar placer estético, pero, por lo general, son reflexiones que no dicen nada sobre la realidad. Esto puede verse en el estructuralismo literario más clásico y ortodoxo (Greimas, Propp), o en las llamadas filosofías posmodernas (Derrida, Bataille, Paul de Man, Starobinski, etc.). Para comprender el rechazo de esta filosofía por parte de Ellacuría es importante no olvidar el *suelo* desde donde está reflexionando. Ciertamente, en un país donde las élites tienen poco aprecio por la filosofía y la literatura, donde las clases medias viven permanentemente luchando por no caer en la pobreza y la gran mayoría de pobres viven con angustia la cotidianidad, ¿qué sentido tiene pensar acerca de los tropos de Rilke o la diferencia entre alegoría y símbolo? Esta realidad tan violenta exigirá, según Ellacuría, una filosofía que diga algo sobre la realidad misma²⁰.

²⁰ Uno de los textos más interesantes de Ellacuría es *Filosofía y política* (1991). La urgencia que demanda una realidad como la salvadoreña debe responderse siempre desde el objeto de estudio de la materia en cuestión.

Por otro lado, el radical idealismo de las filosofías europeas lleva a un problema en relación con la verdad. En efecto, a partir del pensamiento de Heidegger, la verdad se vuelve una lucha de interpretaciones, y la filosofía que emana de ese tipo de planteamiento es más escolástica que la propia escolástica, ya que se aleja –sin restricciones– de un objeto que deja de ser real para convertirse en el noúmeno kantiano. Ellacuría, preocupado porque su filosofía tenga algo que decir en relación con la realidad latinoamericana y que no vuele tan alto como la filosofía europea, pensará en un tipo de filosofía que sea científica, no en el sentido de las ciencias empíricas, sino en su compromiso con la búsqueda de la verdad, y de ahí su enorme simpatía por Aristóteles y, en general, por el pensamiento clásico griego.

Ahora bien, aquí se encuentra una de las principales contradicciones de Ellacuría. Carl Schmitt sostiene, en sus reflexiones acerca del romanticismo (*Romanticismo político*, 1991), que este se basa en dos presupuestos: el primero, la creencia de la bondad natural del hombre, y, el segundo y más importante, que el tema del romanticismo no radica en el objeto percibido, sino en la conducta particular del romántico que idealiza ese objeto a partir de la sensación que le provoca. Ciertamente, cuando un romántico observa a una señora del pueblo vendiendo comida en condiciones miserables y atribuye a esa imagen ese sentido de *bonté naturelle*, no es más que una espiritualización que el romántico hace de esa situación ante la afectación que tal circunstancia le provoca. No queremos decir que esta realidad sea justa, queremos mostrar que la urgencia de Ellacuría por desarrollar una filosofía que diga algo sobre la realidad salvadoreña (o, en general, de la realidad de cualquier país pobre), viene

Así pues, la filosofía debe interpelar a la realidad siempre en términos filosóficos. De ahí que Ellacuría escriba: “Para dar una fórmula suficientemente amplia, pero suficientemente indicativa, podría sostenerse que la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta. Esta formulación hace hincapié en los siguientes puntos: 1) el pensar filosófico debe ser efectivo 2) el pensar no puede ser efectivo, si no surge desde una concreta situación real 3) para que sea realmente efectivo y a la par filosófico, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total que, como tal, es concreta” (Ellacuría, 2005: 53-54). Desde nuestro punto de vista, Ellacuría no supera el planteamiento marxista que sostiene que si queremos incidir en lo social es necesario abandonar el pensamiento especulativo. En efecto, ¿cómo es ese pensar efectivo y que al mismo tiempo es filosófico? Ellacuría responde apelando a un concepto de Zubiri: la utilización de los tres tipos de inteligencia en el desarrollo del pensamiento. Con ello se mantiene siempre dentro del terreno especulativo con la diferencia de que manifiesta una declaración de buenas intenciones (hay que ir a la realidad), pero no muestra cómo una filosofía puede ser efectiva en una situación política, a diferencia, por ejemplo, de la filosofía de Gramsci, que no solo es política por los temas que reflexiona, sino también por el modo (sus categorías o conceptos surgen del propio quehacer político). Algo que no puede decirse de la filosofía de Ellacuría. En palabras más llanas, su pensamiento se mantiene siempre desde una interioridad –que es totalmente académica– y que solo puede ser considerada como “real” por el lugar a donde apunta su voluntad.

más por la afectación causada por esta y no tanto porque la realidad en sí misma exija un tipo de filosofía. La realidad no exige nada, es simplemente lo existente, y si entendemos la realidad como la vida de los seres humanos, y nos vemos impresionados por la cuestión de la justicia o la injusta de la vida, a pesar de que la filosofía pueda decir algo sobre ella, no puede hacer nada para transformarla. Si de verdad queremos incidir de acuerdo con nuestros principios, lo más sensato es asumir la propuesta de Marx y Sartre: abandonar toda filosofía especulativa y realizar labores propias de un militante político. Tal vez pueda admitirse un tipo de filosofía, pero esta debe ser un pensamiento sobre el quehacer político (filosofía de la acción), como es por ejemplo la obra desarrollada por Maquiavelo, Hobbes, Gramsci o el propio Schmitt, pero nada que se parezca a una especulación abstracta

Determinados los auténticos adversarios del pensamiento de Ellacuría, entendiendo que la realidad a la que tanto apela su filosofía proviene de una afectación personal y sabiendo que el objeto último de su reflexión es lo divino, procedamos a identificar los pilares en los que se sustenta su filosofía.

2.2. ¿Es Ellacuría un filósofo escolástico?

En toda la filosofía de Ellacuría existe un concepto que se está constantemente tratando de evitar, y ese es el *conflicto*, precepto que, en las filosofías europeas desde Hegel hasta Heidegger, es fundamental para explicar el vitalismo. Ellacuría rechazará esa tesis incorporando un principio de vida más armónico que podría denominarse *principio estructural* o *constructo*. Tal fundamento no se centra tanto el individuo, enfatiza más en la relación entre el hombre y la realidad, entre el ser humano y el todo, donde el individuo es importante, pero entendido como parte del todo, de forma que la relación es entre el todo y sus partes. Así pues, este principio permite comprender otras tres definiciones: *movimiento (dinamismo)*, *esencia* y *poder*.

Frecuentemente, Ellacuría niega que su pensamiento sea escolástico, y tiene razón si tenemos en cuenta que su filosofía no defiende la existencia de *substancias* (lo que hay debajo)²¹. Sin embargo, para no ser considerado escolástico, también debe evitar explicar el movimiento a

²¹ “La verdadera realidad de cada cosa es su sistematización y no algo oculto o por debajo de la cosa” (Ellacuría, 2007: 463).

partir de fuerzas que operan alejadas del entendimiento humano (el dios oculto). Y, para ello, se auxilia del concepto de substancia planteado por Aristóteles, pero bajo la interpretación de los escolásticos, introduciendo, además, la terminología de Zubiri. Substancia, entonces, pasa a ser sinónimo de *substantividad* (*sustantividad*):

La realidad humana no es una sustancia ni una unidad sustancial, sino una unidad de sustantividad, un sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas. En esta concepción, una nota es siempre *nota-de* todas las demás, donde el *de* pertenece intrínseca y formalmente a la nota en cuestión; en su virtud, la unidad de la cosa real sustantiva es la unidad de un *de*. Por ello, la unidad en cuestión es la unidad de un constructo de notas, es sistema. Ahora bien, en el sistema, su unidad constructa se constituye físicamente en la diversidad notas, de modo que la diversidad de notas no es sino la explicación de la unidad del constructo: es estructura. [...] Como se ve, en esta concepción, no se trata de la búsqueda y el encuentro de un sujeto sustancial, sino de una sustantividad, definida por su unidad clausurada cíclica y por su suficiencia constitucional” (Ellacuría, 2019: 325).

Ellacuría retoma de Aristóteles la equivalencia entre substancia y *οὐσία*, pero interpretará esa palabra tal y como la entendía los escolásticos y los filósofos clásicos²², es decir, como *esencia*. Y para que la substancia no se asuma como *un debajo de*, Ellacuría toma el concepto de sustantividad de Zubiri. Aunque, curiosamente, mientras Zubiri diferencia entre sustantividad y *sustancialidad*²³, entendiendo lo primero como la autosuficiencia de la cosa

²² Desde luego que tanto las distintas escuelas escolásticas, así como los filosóficos clásicos (Kant, Leibniz, Descartes, etc.), tienden a precisar los conceptos de substancia y esencia (los escolásticos mediante la delimitación del término y los clásicos en relación con la epistemología). Cabe afirmar que a grandes rasgos son equivalentes. De hecho, ese es el punto de partida que diferencia la filosofía clásica de la moderna.

²³ “Esto supuesto, precisemos más explícitamente esta razón formal de la sustantividad. La sustantividad, decimos, es una suficiencia, pero es menester no confundir la suficiencia constitucional con otros tipos de suficiencia. Vimos que, para Aristóteles, la razón propia de la realidad simpliciter es la sustancialidad, entendiendo por sustancia el sujeto de estas notas que son accidentes. La suficiencia sería sustancialidad, subjetualidad. Los medievales hicieron notar que, en rigor, la suficiencia de la sustancia se halla formalmente en la línea de la existencia y no en la de la subjetualidad; sería la capacidad para existir. Pues bien, lo que he llamado sustantividad es una suficiencia en un orden que no se identifica ni con la subjetualidad ni con la capacidad para existir [...]. Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad simpliciter. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad,

(es decir, el concepto clásico de Aristóteles: aquello que existe por sí mismo, no necesitando de otro para existir) y lo segundo como un modo de ser de la cosa, es decir, su carácter constructo o estructural, Ellacuría resaltará más la propiedad estructural (sustancialidad) y no tanto la autosuficiencia (sustantividad). En otras palabras, para sortear la etiqueta –en sentido peyorativo– de escolástico, Ellacuría entenderá la sustancia como forma, aunque eso no quita que enunciativamente se entienda también como fuerza (unidad clausurada cíclica), y de esa manera la definición clásica atribuida a las sustancias pasa a ser algo así como lo que está formado, compuesto, estructurado.

Es justo en este punto donde la filosofía de Heidegger –y toda la filosofía moderna europea– marca la diferencia. La ambigüedad con que Aristóteles utiliza el término de sustancia (a veces como equivalente a materia, otras como sinónimo de forma, y otras veces como una mezcla entre ambas cosas), permitió que la escolástica hiciera una traducción más libre de *οὐσία*. De ahí, pues, el argumento de Heidegger de que el concepto de *οὐσία* aún estaba por definirse, y por ello lo interpreta como existencia (la esencia es el mero transcurrir)²⁴.

determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por esto son sujetos. Digo activas o pasivas, porque la índole de la sustancia determina también el tipo de pasividades de que es susceptible. Sustantividad es, en cambio, autosuficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso” (Zubiri, 1985: 154, 157).

²⁴ Este esfuerzo por reinterpretar la esencia como existencia y no como sustancia puede observarse en el capítulo segundo de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Heidegger. En un brillante análisis sobre las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, Heidegger plantea que las clasificaciones de las sustancias obedecen a intereses teológicos, y es necesario reinterpretar las esencias como existencias. Para comprender mejor este fragmento téngase presente que Heidegger entiende la sustancia de la misma forma que Wolfgang Cramer, es decir, la sustancia en tanto que es algo que no necesita de otra cosa para existir es, desde el punto de vista metafísico, una entidad: “*El problema debe entenderse en el contexto filosófico de la distinción entre el concepto de ente infinito y ente finito [...] En vez de infinito y finito se puede dividir el ente también en [...] el ente que es por sí mismo y el que es por otro. Suárez remonta esta distinción a Agustín; en su fundamento es una distinción neoplatónica [...] a esta distinción le corresponde la siguiente [...] el ente necesario y el que es solo forma condicional. Una nueva formulación de distinción dice [...] el ente que existe en razón de su esencia y el ente que solo existe mediante la participación en el ente en un sentido propio [...] Una última distinción reza: [...] el ente como pura efectividad y el ente que está dotado de posibilidad. Pues también lo que es efectivo, pero no es el propio Dios, está siempre en la posibilidad de no ser. Es también, en tanto que efectivo también posible, pues está en la posibilidad de ser o no ser de otra manera a como es. Suárez se decide por primera división de todo ente en ens infinitum y ens finitum, como la más fundamental, a que con razón corresponden las demás. Descartes usó también esta distinción en sus Meditaciones. Veremos que, para una comprensión más profunda de esta distinción, totalmente independiente de la orientación teológica, y por tanto también de si efectivamente Dios existe o no, es decisiva la separación de ens increatum y ens creatum. A partir de esta distinción, implícitamente presente por doquier, incluso donde no se le menciona, comprendemos el problema escolástico y, a la vez, nos daremos cuenta de las dificultades y también de la imposibilidad, de progresar en ese camino. El ens infinitum es necessarium, no puede no ser, es per essentiam, la efectividad perteneciente a su esencia...*” (Heidegger, 2000: 114-115).

Ellacuría hará justo lo contrario. Si bien es cierto que no dice que la substancia es la esencia, lo admite como principio de fundamentación:

La sustantividad es la realidad esenciada y lleva consigo los caracteres de la esencia [...] La sustantividad, acabamos de decir, no ofrece explicación de la realidad²⁵. Es lo formalmente esenciado, pero no es la esencia misma [...] La pregunta es ahora por aquello que, dentro de esa unidad constitucional, que es la sustantividad, funda primariamente dicha unidad física. Pues bien, la unidad de las notas infundadas y fundantes de la sustantividad es lo que Zubiri entiende por esencia (Ellacuría, 2007: 464-465).

La substancia entendida no como sujeto sustancial, sino como algo que permite (tiene soberanía, poder por sí mismo) la sustantividad, y esta a su vez es constituida por la esencia, que tampoco sería algo concreto (por eso no es la esencia misma), sino un conjunto de notas fundantes e infundadas (es decir, un principio de ser) es un juego de términos con el objetivo de que la reflexión no se cosifique. Es una manera de dinamizar un argumento sin recurrir a explicaciones fantásticas. En palabras más sencillas, podríamos decir que la sustantividad quiere decir la actividad de algo que abstractamente está formado de partes donde la unidad es esa relación, sin que lleguen nunca al término de unión. El principio de lo real, el principio de la vida es esa actividad estructural. A partir de ese razonamiento se deduce otro concepto importante para explicar el movimiento: la *respectividad*.

La definición de estructura de Ellacuría no es igual a la del estructuralismo europeo. Esta corriente sigue fiel a la concepción de Heidegger: no hay esencias y los conceptos surgen de relaciones, donde el estructuralismo es más bien un tipo de reflexión (en su mayor parte descriptiva) que surge a partir de la narración de relaciones. Ellacuría, en cambio, sigue filosofando de manera tradicional. Con su idea de estructura viene a enfatizar lo mismo que con su representación de sustantividad, es decir, en vez de ser algo concreto o una fuerza

²⁵ Efectivamente, y como hemos dicho anteriormente, Ellacuría entiende primordialmente la sustantividad como forma.

misteriosa que mueve las cosas por debajo, se caracteriza por estar *formado de*²⁶. Quizás sea más fácil entender el término mediante la palabra constructo en vez de estructura:

¿Qué expresa el estado constructo? En el estado constructo, los términos “relacionados” forman una unidad semántica, morfológica y prosódica, indisoluble [...] la realidad así conceptuada es estructural [...] En efecto, “si una realidad compuesta, no tuviera más que propiedades adictivas, ello nos indicaría que no es un sistema unitario, una unidad, sino una unión, una unificación”. He ahí la primera aproximación al concepto de estructura: sistema unitario primario y no mero resultado de una unificación (Ellacuría, 2007: 459).

La idea de la realidad como algo compuesto de varios elementos cuyo término de unión no es la adición (de lo contrario estaríamos involucrando una fuerza) sino la relación (donde relación es modo de ser), y en el que el *todo-compuesto* predomina sobre sus partes, es lo que Ellacuría entiende por *estructura*, siendo este el principio del ser de la naturaleza, y lo que explica el movimiento será el *principio de respectividad*:

[...] Zubiri, por su lado, ha convertido la relatividad en respectividad sin afirmar la universalidad de los contrarios; la respectividad no tiene por qué ser formalmente una respectividad de contrariedad. La respectividad no es aquello “en que” una realidad se está refiriendo a otra, sino aquello según lo cual toda realidad está constituida como realidad. Por eso, la unidad de realidad es unidad de respectividad y lo real es siempre sistema, constructividad y estructural [...] Si nos retrotraemos ahora del movimiento al dinamismo, no es fácil aceptar que la realidad, por el mero hecho de ser realidad, es de por sí dinámica [...] Pero este movimiento no debe entenderse como un “estado” del ente móvil. No es un estado, sino una función: no es algo que “brota” de una fuerza, sino un modo de respectividad, que afecta a las cosas en tanto respectivas y que no puede

²⁶ “*Toda cosa real tiene así un in, que es la unidad primaria de su de y un ex que son las notas-de. El ex del in, la explicación de la unidad en las notas constructas es lo que formalmente constituye la estructura*” (Ellacuría, 2019: 325).

adscribirse a un móvil separado de lo demás [...] El movimiento no deriva de lo que cada realidad materia es en y por sí misma, sino que es movimiento es en y por sí mismo un momento de respectividad cósmica, un momento factualmente independiente de lo demás” (Ellacuría, 2019: 55, 59-60)

Para Ellacuría el principio del movimiento (universalidad de los contrarios) será la respectividad y no el conflicto, y al mismo tiempo rechaza la idea de una fuerza que lo impulse todo (*ens movil*). Pero para ello sostendrá que aquello que moviliza el todo y sus partes es el modo de ser de ambos elementos, un modo de ser respectivo (siempre en relación). Básicamente, nos está diciendo que la naturaleza –construida– de lo real es el movimiento y esto se justifica por la propia forma de ser de la cosa²⁷.

No es de extrañar que, con el fin de negarse a admitir la relación de contrarios desarrollada por Hegel, Ellacuría recurra a valores cristianos. Mediante el razonamiento de un filósofo conocido mayormente en ambientes especializados en Aristóteles (Friedrich Adolf Trendelenburg), Ellacuría propondrá un argumento que busca generar una relación más armónica entre el todo y los partes, evitando así que el conflicto tenga un papel más destacado. El problema es que este razonamiento conducirá a que su argumentación filosófica tienda a la hipostatización. Es importante tener en cuenta ese modo de generar conceptos para poder así comprender nociones tales como el poder, o su famosa expresión: *lo que la realidad puede dar de sí*. Veamos como Ellacuría confronta la dialéctica hegeliana:

Ya antes insinuábamos la tesis hegeliana que la negación es principio de creación, esto es, de salto cualitativo hacia adelante. Esta tesis trasladada a la universalidad lógica algo que es uno de los puntos esenciales de la percepción cristiana de la realidad: solo el grano que muere se multiplica, solo hay resurrección tras una determinada muerte, fruto de una negación; solo se alcanza el reino si se venden (niegan) todas las demás cosas; solo hay seguimiento de Jesús, si hay negación de uno mismo, etc., etc. Esta tesis es esencial para la comprensión cristiana de la existencia y

²⁷ “[...] *la realidad, por el mero hecho de ser realidad, es de por sí dinámica*” (Ellacuría, 2019: 59),

del reino de Dios [...] Todo esto puede ser así y no deja de ser alentador para un creyente [...] Pero de ahí no se sigue que sea plenamente válida en todos y cada uno de los casos y esto por dos razones entrelazadas y que se apoyan mutuamente. La primera es que la “dialéctica” cristiana toma su sentido pleno cuando se enfrenta con el pecado y, o con el límite que pretende cerrarse sobre sí mismo, haciendo de cada cosa o de cada hombre un absoluto. Es decir, cobra pleno sentido ante una realidad, que es ella misma negación. Es claro, entonces, que será la negación superadora de la negación, la que dé el paso positivo creador. Aunque la expresión suene un tanto recargada, debería decirse que la positiva negación de la negación negativa constituye el proceso radical de conversión y de creación de la nueva criatura. Pero aun en este caso, cabe preguntarse si se niega desde la negación o desde la afirmación. Desde un punto de vista cristiano parecería claro que se niega desde la afirmación [...] La segunda razón es que la negación corre el peligro de no salirse del ámbito de lo negado. Ya los antiguos lógicos decían que la contrariedad requiere una misma línea en la cual se dé la oposición. Desde otro punto de vista, Trendelenburg argumentaba contra Hegel, diciendo que la pura negación lógica no puede suponer un nuevo avance, sino que es la repetición negativa de lo mismo. En ambos casos se implicaría que lo cualitativamente nuevo no puede aparecer por el camino de la mera negación, sino que la negación es la forma necesaria para hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo. Dicho de otra forma: es algo positivo “siempre mayor” que lo negativo, lo que hace positiva a la negación, lo que hace que la negación no sea aniquiladora de su contrario, sino solamente anuladora y superadora (Ellacuría, 2019: 37-38).

La idea de pecado de Ellacuría es parecida a la de Kierkegaard, para ambos el pecado consiste en la excesiva interiorización del individuo. Interiorización que puede llevar a no poder comunicarse con los otros, además de negarlos. Cuando somos indiferentes a lo que está fuera de nosotros, podemos caer en la ilusión de creernos autosuficientes, absolutos, y

cometer entonces pecado (concibiendo el pecado como error), porque esto no es cierto, nadie es un absoluto. Ellacuría traslada así el conflicto a la relación entre el ser humano y lo que está fuera de él, pero del cual también forma parte. Esto que está fuera de él y del que es parte, Ellacuría da el nombre de *realidad*. Para evitar que el término sea comprendido desde un punto de vista sociológico, creemos conveniente sustituirlo por *naturaleza*, entendiéndola tal y como la concebían los filósofos clásicos, y que es en el fondo a lo que se está refiriendo Ellacuría. Naturaleza vendría a ser tanto la existencia humana como la no humana, la materia empírica y la no empírica, el todo que existe y el todo que no existe pero que es posible. Así, la relación entre el hombre y la naturaleza abandona la ontología para situarse en la metafísica, justo el movimiento contrario de Heidegger.

Si asumimos las tesis existencialistas de que la naturaleza es un mero estar, y debido a que el ser humano busca respuestas (sentidos) en ella, mas de ella solo viene silencio (otra cosa es que nosotros interpretemos ese silencio en función de nuestra actividad humana), debemos atribuir a la naturaleza una cualidad negativa, mientras que la búsqueda de sentido es una disposición positiva. Por consiguiente, la negación superadora de la negación (negativa a aceptar el mero estar de la naturaleza) se vuelve en realidad un acto creador y, por tanto, positivo. Entonces, lo que produce la creación de algo nuevo que, según Ellacuría, no es la confrontación en sí misma, sino la actitud positiva de transformar el mero estar en naturaleza o realidad.

A pesar de este brillante razonamiento, Ellacuría no puede explicar del todo la realidad de forma no dialéctica²⁸. Por eso la necesidad de otorgarle una perspectiva religiosa al conflicto, que se manifiesta en el juicio de valor que realiza sobre el conflicto. Ellacuría elige la vida, la creación y la afirmación como valores positivos, en tanto que estipula como valores negativos la muerte, la nada y la negación. Atribuye –parcialmente– a la naturaleza un valor negativo, porque si bien está presente (existe), no tiene una presencia activa²⁹. Precisamente, es el ser humano quien constituye la positividad en tanto que transforma la afección de la

²⁸ “Quizás ninguna de estas dos razones es estrictamente antidualéctica y lo único que muestra es la necesidad de entender adecuadamente la dialéctica” (Ellacuría, 2019: 38).

²⁹ “[La realidad del hombre] cobra pleno sentido ante una realidad que es ella misma negación” (Ellacuría, 2019: 37).

cosa en realidad³⁰, siendo esto último lo que genera lo nuevo³¹. El acto creador, pues, radica en el hombre, no en la naturaleza. Por otra parte, la religiosidad de Ellacuría también se muestra en que considera la realidad como algo vivo, es decir, supone que esta es vida en los mismos términos que lo es para el ser humano. No obstante, este planteamiento es un error, porque solo el sujeto que conoce puede establecer juicios positivos o negativos, la realidad simplemente es. El argumento de Ellacuría solo se explica por su negativa a admitir dos características propias de las filosofías europeas modernas: el individualismo y el idealismo.

Curiosamente, los argumentos de Ellacuría parten de filosofías existenciales, lo cual es evidente cuando explica el proceso ontológico del ser humano (el hombre es un animal de realidades). Para Ellacuría las cosas (lo que está fuera del ser humano) afectan al animal y al hombre por igual, pero este último transforma la afección en realidad. En otras palabras, lo real es un modo de responder –y a la larga de comprender, aunque para esto, según Ellacuría, intervienen otros procesos mentales– a las cosas. Los existencialistas sugieren lo mismo, con la salvedad de que niegan que en esa relación las cosas tengan un papel activo, por eso convierten la metafísica en ontología, ya que todo depende del sujeto. Ellacuría, por el contrario, insiste en que las cosas por el mero hecho de quedar en el ser humano como realidad, nos remite a algo que está fuera de nosotros, y no podemos ignorar ese algo. Lo real vendría a ser un modo en el que ser humano trata las cosas, y en ese modo se abre al mundo. El desacierto de este razonamiento es que, si lo real es un modo, una categoría, en el que el hombre hace las cosas como suyas, ¿cómo podemos conocer realmente lo que está fuera del hombre? La filosofía de Ellacuría nos conduce nuevamente al planteamiento kantiano: la ciencia es la única vía para conocer las cosas, no la metafísica. Al transformar la metafísica en ontología los existencialistas pretendían superar el límite epistemológico kantiano. Ellacuría, en cambio, quiere sortear esta frontera espiritualizando la materia, hipostasiándola, y es ahí donde se encuentra el dios oculto. Este, a diferencia de la escolástica tradicional, no permanece *debajo de*, es más bien principio abstracto de todo. Podemos concluir, entonces, que Ellacuría en vez de recurrir a un pensamiento más intuitivo, que lo acercaría a las

³⁰ “*Es claro, entonces, que será la negación superadora de la negación, la que dé el paso positivo y creador*” (Ellacuría, 2019: 37).

³¹ “[...] *debería decirse que la positiva negación de la negación negativa constituye el proceso radical de conversión y de creación de la nueva creatura*” (Ellacuría, 2019: 37).

filosofías modernas, se auxilia del pensamiento conceptual. Tal estrategia argumentativa sirve muy bien para fundamentar su idea de realidad en tanto concepto —que a fin de cuentas es su objetivo—, pero, al mismo tiempo, lo aleja de la vida, y aunque formalmente su filosofía no sea escolástica, puesto que niega el empleo de los conceptos tal y como fueron desarrollados en la tradición escolástica clásica, por su estilo de pensar y argumentar se sitúa dentro de esa tradición.

3. Del dios oculto al dios vivo: ¿teología de la liberación, teología política o teología del reino?

3.1. Dios como necesidad ontológica

En el apartado anterior nos hemos introducido en la filosofía de Ellacuría, tratando de mostrar dónde se escondía ese dios oculto que convertía su filosofía en pensamiento cristiano. Ahora trataremos de determinar en qué momento el dios oculto se vuelve vivo, o, dicho de otra manera, cómo su filosofía se vuelve teología, y cómo sería más convenientes llamarla teología de la liberación, teología política o teología del reino.

Sería injusto decir que la teología de Ellacuría es una reflexión cuya esencia es un credo de fe, es más correcto afirmar que su teología es una fe razonada, es decir, su teología se encuentra vinculada a su filosofía, y a partir de esa relación Ellacuría construye cuatro categorías fundamentales: reino, profeta (mesías), pobreza y salvación.

Uno de los artículos que mejor evidencia el paso de la filosofía a la teología es *La religión, actitud radical del hombre*, publicado en *Escritos Teológicos I* (2000). En ese texto, Ellacuría dialoga a través de Zubiri con filósofos existenciales, pero lo más interesante de ese escrito es que, mientras los principales existencialistas (Heidegger y Sartre) jamás lograron desarrollar una moral con base ética, Ellacuría consigue hacerlo mediante la reflexión ontológica que propone su teología.

Tal y como ya mencionamos, para los existencialistas la vida es un mero estar, recayendo en el ser humano la responsabilidad de otorgarle sentido a la vida. Ellacuría no está de acuerdo con este planteamiento al considerar que el hombre no es un absoluto:

Asimismo, se analizaba esa constitutiva indigencia del hombre como una consecuencia de estar arrojado entre las cosas, con las que ha de hacerse su vida, realizar su persona cobrando el arrojado de existir. Se notaba, ya entonces, que tal análisis era incompleto por eludir la gran cuestión de la relación que guarda el hombre con la totalidad de la vida. Se distinguían dos sentidos del término “existir”: uno, trascender, vivir, que se refiere a la manera cómo el hombre es; otro, el ser que el hombre ha conquistado, trascendiendo y viviendo. Pero, aún entonces, Zubiri insistía en que el hombre no es su vida, sino más bien algo que está allende su vida (Ellacuría, 2000a: 45).

¿Cómo debemos comprender la afirmación *el hombre no es su vida, sino algo que está allende su vida*? Ellacuría, recordemos, recrimina a las filosofías europeas modernas su marcado individualismo, y esto sucede, sobre todo, con las filosofías existenciales. En ese sentido, la auténtica vida del ser humano no es la realización individual (dar sentido a la existencia por sí mismo), más bien la vida únicamente tiene significado si es vivida más allá de nosotros mismos, con los otros. Solo así podemos entender la expresión *el hombre no es su vida, es algo que está más allá (allende)*, pues lo que se encuentra más allá de uno mismo son las demás personas. Ahora bien, Ellacuría hará de los otros un concepto especulativo, recorriendo el camino contrario de los existencialistas, ya que mientras estos convierten la metafísica en ontología, Ellacuría lleva la otredad al terreno de la metafísica:

Pues bien, este giro “ontológico” que hoy Zubiri llamaría metafísico, es el que ahora se ha realizado. Se sigue prestando atención a la constitutiva indigencia del ser humano. Pero se la presenta ahora en términos más metafísicos: se estudia la contingencia no como momento estructural de la realidad, sino como condición metafísica, se presenta la caducidad como función trascendental de la limitación trascendental, y se la entiende como la experiencia radical, primariamente sentida para concebir la distinción entre lo meramente ratado y lo meramente existente. Se atiende a que el hombre es esencia abierta, pero se radica la apertura en un “en sí” previo. Se cuenta con lo que hay de irreductible en la vida

humana y en los resultados de esa vida, pero se la entiende formalmente como un “poseerse” con la que la índole radical de eso que llamamos “mi vida” aparece desde el “mi” y no desde la “vida” (Ellacuría, 2000a: 45-46).

Sin embargo, a pesar de esta diferencia con los existencialistas, Ellacuría coinciden algo con ellos, sobre todo con Sartre, y es que para ambos el ser humano es algo incompleto. Pero mientras Sartre recurre al idealismo para completarlo (el hombre es una nada ontológica que necesita de la idea para llegar a ser), Ellacuría recurre a Dios. Y aquí se plantea algo muy interesante, porque si Ellacuría rechaza de entrada el idealismo europeo, entonces ¿cómo explica un dios que no sea una idea? Ellacuría sostendrá que Dios no es objeto, tampoco idea y muchos menos un estado de conciencia. Dios, para el pensador vasco, es *fundamento*³², pero ¿qué significa ser fundamento?

El ser humano es algo incompleto, una nada que no puede llegar a ser por sí mismo, no es un absoluto. El sentido de la vida no puede lograrse únicamente con nuestras fuerzas o recurriendo a la famosa voluntad de Nietzsche. El sentido viene de una fuerza exterior a nosotros, y a esa fuerza podemos llamarle Dios³³, siempre y cuando –y esto es esencial– no la entendamos como algo sobrenatural. El hombre, al ser algo vacío, necesita apoyarse de algo, fundamentar su existencia en algo, y puesto que ese apoyo es una necesidad para ser (necesidad de apoyarse en algo), Dios se vuelve una necesidad ontológica. Y de esa manera la teología de Ellacuría aparece como una reflexión sobre la necesidad del ser humano de sostenerse, y por esa razón consideramos que su teología es una ontología, obviamente una ontología de inspiración cristiana. El dios oculto, entonces, se transforma en dios vivo, en una necesidad vital. Adviértase como Ellacuría, en relación con el famoso giro

³² “*El ser mismo del hombre está afectado y en esa afección se patentiza, no Dios como es en sí, sino solo como fundamentante, de suerte que la forma de su patencia sería la de estar fundamentado [...] En este sentido, la aproximación primaria a Dios no será en cuanto es un incremento necesario para la acción, sino en cuanto es fundamento de nuestra vida personal [...] El fundamento, pues, no es algo que está en el hombre como una parte de él, ni es una cosa que le está añadida desde fuera, ni es un estado de conciencia, ni es un objeto [...] Toda «relación» con el fundamento supone que el hombre consiste en patentizar cosa y patentizar a Dios...*” (Ellacuría, 2000a: 57, 58).

³³ “[...] *el hombre como realidad personal se ve necesitado de algo que lo haga hacerse a sí mismo, de algo que sea la fuerza de su vida personal, que nos ate y nos impulse a y en la vida personal. Esta fuerza aparece en la vida, pero no es la vida misma. No lo es porque la vida no es lo último, y no lo es porque la vida es algo muy nuestro, mientras que dicha fuerza no lo es plenamente: es algo muy nuestro porque pone en marcha lo que es nuestra vida personal, pero también es algo muy no-nuestro, muy lo otro, porque es precisamente lo que hace que haya esa vida personal* (Ellacuría, 2000a: 50).

epistemológico, hace lo mismo que Kant y Heidegger, pues si el primero hace de la metafísica un prolegómeno de las ciencias positivas y el segundo convierte la metafísica en ontología, Ellacuría concibe la teología como una reflexión ontológica que, al introducir a Dios como el centro de esa reflexión, crea un pensamiento con principios éticos, algo que no pudieron conseguir Heidegger y Sartre.

Ahora bien, es importante distinguir tres categorías distintas en el análisis ontológico de Ellacuría, las cuales son: *yo*, *ser* y *humano*. La identidad del yo surge cuando nos apropiamos de la realidad (Ellacuría llama a esto *primera implantación de lo real*). Pero dado que el yo no es algo estático, se continúa configurando mediante el hacerse, es ahí donde surge el *ser*. Así pues, el ser es resultado de la actividad dinámica del yo. Digamos que hasta aquí Ellacuría no plantea nada que no digan las filosofías existencialistas, pero para no caer en el individualismo de estas incorpora el *principio de personabilidad*. Esto no es más que un principio de humanización, ya que lo que hace que el *ser* sea *humano* (persona), es la humanidad (la personabilidad), que se define como *vivir-con* los otros. Tal y como ya habíamos planteado anteriormente, el hombre no puede encontrar el sentido de la vida por sí mismo, necesita ir más allá, y solo viviendo con los otros es que logramos ser humanos, de lo contrario caeríamos en la deshumanización o en el individualismo que Ellacuría reprocha a las filosofías europeas.

3.2. La liberación como compromiso personal del teólogo

Uno de los conceptos más problemáticos en la teología de liberación es el de *pobreza*. La dificultad radica en la falta de contundencia del concepto, porque a veces se refieren a él en su forma especulativa, pero otras veces se emplea con una connotación positivista, sociológica, aunque, en su mayoría, los teólogos latinoamericanos tienden a evitar esa última acepción, por su asociación con el pensamiento marxista³⁴. Ellacuría definirá la pobreza como el “*lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de forma especial*” (Ellacuría, 2000a: 149).

³⁴ De ahí que Gustavo Gutiérrez haga del pobre una categoría ontológica “*Ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de crecer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida*” (Gutiérrez, 2008: 305).

Lugar es un término muy parecido al concepto de *mundo* (*Welt, die*) que usa Heidegger. La diferencia es que en este último la relación que guarda esta definición con el estilo de su filosofía es muy clara. Mundo para Heidegger no tiene una connotación espacial, más bien se refiere a una experiencia de vida. En el lenguaje heideggeriano mundo equivale a ambiente, incluso a *pathos*. Ellacuría trata de repetir la misma lógica del pensador alemán, porque el concepto *pobreza* guarda relación con *praxis*, término que es empleado para designar el método particular de la teología latinoamericana. No obstante, en el planteamiento de Ellacuría existen algunos claroscuros, por ejemplo, a diferencia de Heidegger, el lugar sí tiene una acepción espacial, es el sitio *donde* se representa la vida de Jesús; también cuando afirma: “*el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos*” (Ellacuría, 2000a: 152). Y es que el lenguaje de Ellacuría normalmente tiende a ser más gráfico que emocional (véase el significado del *principio de respectividad* que explica el movimiento), por tanto, *pobres-lugar* en sus textos deberíamos entenderlo como espacio, pero sin que este receptáculo tenga una connotación positivista, sociológica, y al mismo tiempo sin llegar a ser una atmósfera como sucede con las filosofías existenciales europeas (advírtase cómo Ellacuría siempre está buscando un equilibrio en su razonamiento: ni demasiado idealismo, pero tampoco únicamente materialismo).

Aun así, el término *pobres-lugar* continúa siendo oscuro, pues a veces Ellacuría lo utiliza como si fuese el destinatario de su discurso:

Ni la fe cristiana ni, consiguientemente, la labor teológica tiene como finalidad primera ser mera interpretación o mero dar sentido –cosas en sí mismas necesarias, pero no suficientes–; menos aún tiene como destinatarios preferenciales a los poderosos, a los ricos o a los sabios de este mundo. Su finalidad y sus destinatarios preferenciales son otros. [...] Pero es, asimismo, importante la cuestión del destinatario principal: si es para el opresor o es para el oprimido, si va a favorecer más uno que a otro. Lo cual no significa, en modo alguno, una especie de devaluación intelectual de la teología, porque de lo que se trata no es de una devaluación

y vulgarización pedagógica, sino de reorientación potenciadora. Por poner dos ejemplos muy dispares: la Biblia y El capital son dos obras escritas desde los pobres y para los pobres... (Ellacuría, 2000a: 153).

Es interesante que Ellacuría no enuncie quiénes son los otros: ¿son los oprimidos? ¿Es que acaso únicamente los oprimidos son capaces de comprender la *Biblia* y *El capital*? ¿No es necesario cierto grado de educación para interpretar esos dos textos? Desde luego, no podemos entender al pobre como destinatario del discurso, porque se requiere un alto grado de especialización para comprender la *Biblia* y la obra de Marx. Pobres tiene un sentido más auténtico –y quizás más emotivo– que la definición que el mismo Ellacuría formula en su argumentación. Así pues, debemos comprender la palabra a la luz de los planteamientos que desarrolla Carl Schmitt en *Romanticismo político*, y, en ese sentido, pobre vendría a ser una causa política, una manifestación de empatía por los oprimidos, resultado de la afectación que produce el fenómeno de pobreza e injusticia en el pensador, pero que de ninguna manera puede justificarse como concepto formal en su planteamiento filosófico y teológico.

Lo mismo puede decirse de otra definición también confusa en la teología de Ellacuría, y es el concepto de *praxis*. De la misma manera que muchos teólogos latinoamericanos evitan que en sus obras el término pobreza sea entendido desde una categoría marxista, igual sucede con el sentido de *praxis*. Por un lado, Ellacuría trata de evitar el uso vulgar del término (*praxis* como práctica), pero tampoco logra desarrollar una claridad del concepto que logre escapar de las contradicciones típicas de los pensadores marxistas.

Desde nuestro punto de vista, el filósofo que mejor ha dotado de sentido al término *praxis* es Gramsci, que consideraba que todo ser humano es por naturaleza filósofo, porque todos reflexionamos y emitimos juicios especulativos sobre la vida³⁵. Evidentemente, algunas

³⁵ “Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por consiguiente, hay que empezar demostrando que todos los hombres son “filósofos” definiendo los límites y las características de esta «filosofía espontánea», propia de «todo el mundo», es decir, de la filosofía contenida: a) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; b) en el sentido común y en el buen sentido; c) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, de supersticiones, de opiniones, de modos de ver y de actuar que se incluyen en lo que se llama en general «folklore»” (Gramsci, 1970: 5).

culturas han profesionalizado esa actividad, desarrollando una filosofía académica. El academicismo del pensar –según Gramsci– consiste en que cada cultura produce sus propias categorías y reglas que norman el funcionamiento de esas categorías³⁶. La innovación de Gramsci consiste en mostrar la vinculación que existe entre la cultura y las categorías que determinan cualquier actividad filosófica. Así pues, no existe una filosofía universal, existen varias filosofías (con sus propias leyes de funcionamiento) que responden a las culturas que las crean. Además, fiel a sus raíces marxistas, Gramsci sostendrá que toda filosofía es política en tanto que todas piensan sobre la vida³⁷; incluso, por muy sofisticada que sea una filosofía, a la base de esta siempre se encuentran presupuestos del sentido común. Y una auténtica filosofía marxista sería aquella que evite subordinarse al academicismo, construyendo sus categorías a partir de una relación directa con la vida del pueblo. Es claro que la propuesta de una filosofía marxista tiene todas las contradicciones que normalmente se les atribuyen a los pensadores marxistas. Y es que Marx es tajante en rechazar el pensamiento especulativo, puesto que la filosofía no conduce a la acción política, su principal interés. La mayor parte de filósofos que han intentado construir un pensamiento a partir de tesis marxistas (Lukács, Althusser, Horkheimer, Marcuse, etc.) jamás lograron sortear el abismo que existe entre reflexión especulativa y acción política, y Gramsci no fue la excepción. Para construir una filosofía que se sostenga en el tiempo es necesario fundar una tradición, y para ello es inevitable una educación formal que, aunque en sus inicios pueda ser popular, a la larga, por la profesionalización que demanda cualquier tradición, terminará siendo exclusiva y académica, aunque su acceso sea más o menos democrático.

No obstante, el logro de Gramsci fue mostrar que no existe un modo universal de hacer filosofía, cada cultura concibe su propio modo de pensar, y es en ese punto donde Ellacuría

³⁶ “Creo que se puede decir que «lenguaje» es un nombre común, que no presupone una cosa «única» ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea en el grado del sentido común) y, por consiguiente, el hecho «lenguaje» es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: en último término se puede decir que todo ser parlante tiene un lenguaje personal propio, es decir, un modo de pensar y de sentir propio. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre sí en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y producen los «obstáculos» y las «causas de error» de que hablan los pragmatistas” (Gramsci, 1970: 19-20).

³⁷ “Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir, la vida misma” (Gramsci, 1970: 24).

converge. El concepto de praxis le sirve al pensador vasco para justificar un modo de hacer teología distinta a la que se hace en Europa³⁸. Y así dividirá la praxis teológica en dos tipos: la eclesial y la histórica, siendo la primera la que reflexiona (y construye sus categorías) a partir de las actividades cotidianas de las comunidades eclesiales³⁹. De esa praxis surgen dos aspectos fundamentales de la teología de Ellacuría: primero, que la vida de Jesús será la preocupación principal de su reflexión teológica y, segundo, de la praxis eclesial resulta el concepto de *reino*.

De manera que el enfoque gramsciano de construir categorías y conceptos de cualquier actividad filosófica, a partir de la cultura a la cual pertenece el pensador, se deja ver en la definición de praxis eclesial. Sin embargo, al mismo tiempo, el límite de ese planteamiento proviene del problema tradicional de los pensadores marxistas que ya hemos enunciado anteriormente: el abismo que existe entre especulación y acción política. Cuando Ellacuría afirma que la praxis es acción transformadora⁴⁰, debemos entender esta acepción de la misma manera que concebimos la definición de pobreza, es decir, es una declaración de simpatías, pero no podemos aceptarla como concepto, porque no tiene cabida en el planteamiento formal del teólogo; y aunque la teología de la liberación desarrolle sus temas y conceptos en función de la vida de las comunidades cristianas latinoamericanas, separándose así de las preocupaciones que indican las teologías europeas, de eso no se sigue que tal planteamiento conlleve una acción política directa. Y esto por la sencilla razón de que ninguna filosofía o teología que aspire a la fundación de una tradición puede separarse del academicismo, y cuando hablamos de educación formal ya no existe relación directa con el pueblo. Incluso, si entendemos el enunciado como si fuese un precepto que señala que toda teología latinoamericana debe estar referida a la realidad social del contexto latinoamericano, es un criterio que ya se encuentra implícito el enfoque de praxis de Gramsci. En definitiva, la teología desarrollada por Ellacuría no puede salir del ámbito de la reflexión, y su llamado a

³⁸ “Por otro lado, estos países desarrollados y sus gentes presentan problemas propios que deben ser recogidos y respondidos por sus propios teólogos con sus formas propias de hacer teología” (Ellacuría, 2000a: 184).

³⁹ Ellacuría únicamente define claramente la praxis eclesial: “Praxis eclesial se toma aquí en un sentido amplio, que abarca todo el hacer el algún modo histórico de la Iglesia, entendida como comunidad de hombres, que de una u otra manera realizan el reino de Dios” (Ellacuría, 2000a:167).

⁴⁰ “Se elige este término [praxis eclesial] para recalcar el aspecto de praxis, esto es, de acción transformadora que le compete a la Iglesia, en su caminar histórico” (Ellacuría, 2000a: 167-168).

la acción no es más que el compromiso político del pensador, por tanto, no es adecuado llamar a su teología liberadora, salvo que entendamos por liberación el compromiso político del teólogo en favor de la gente oprimida. Pero aquí ya entramos en el terreno final de este ensayo: ¿cuál es el concepto de lo político de Ignacio Ellacuría?

3.3. El concepto de lo político en Ignacio Ellacuría: ¿es posible entender la política como una fuerza sin poder?

Otro de los textos más interesantes de Ellacuría es *Historicidad de la salvación cristiana* (1991). El escrito es una defensa a las críticas que se le hacen a la teología de la liberación por desarrollar sus temas exclusivamente a partir del Nuevo Testamento, dejando de lado el Antiguo Testamento. Y, en efecto, el enfoque neotestamentario en decremento del veterotestamentario de los teólogos latinoamericanos es comprensible, ya que este último tiende a leerse desde una perspectiva política, mostrando al cristianismo como una religión teocrática, perspectiva que se suaviza con la lectura espiritual que se hace del Nuevo Testamento.

Ellacuría se planteará un reto enorme: hacer una lectura política del Nuevo Testamento. Sin embargo, marcará al mismo tiempo una diferencia con el enfoque político del Antiguo Testamento, y para ello desarrollará dos ideas esenciales: (1) enfatiza en el carácter profético de Jesús y no en su aspecto mesiánico y (2) la *desdivinización* (o materialización-encarnación) de Jesús.

Es evidente que el mesianismo es una de las cuestiones que hace del judaísmo una religión teocrática, pero hay una idea filosófica más profunda, y es el carácter de destino que conlleva el mesianismo. Destino que se extiende no solo al rey tan esperado, también al carácter exclusivo del pueblo judío. Para erradicar esta poderosa idea política, los teólogos europeos mostrarán a un Jesús que corrige a su pueblo, afirmando que el reino que ofrece Dios no es terrenal, no es de este mundo. El mesías de los europeos pasa a ser un rey sin tierra y, en consecuencia, un rey sin poder político; al mismo tiempo, al ser un reino sin ubicación espacial, significa que cualquier pueblo, etnia o cultura tienen la posibilidad de entrar en él.

Ellacuría comenzará criticando la idea de destino del mesías, presentando a un Jesús que adquiere conciencia de su papel en la historia en la medida que va desarrollándose su vida:

El punto que pretendemos investigar en este apartado es la progresiva conciencia que Jesús fue adquiriendo en su vida de cuál era el modo concreto de cumplir a cabalidad su misión de revelador del Padre y de salvación de los hombres [...] Desde luego, muestra lo que Jesús mostraba objetivamente a los que lo rodeaban, y no hay ninguna razón contundente para negar que era un crecimiento efectivo en su propia conciencia humana; no se trata, por lo tanto, de un proceso pedagógico simulado, sino de un efectivo proceso biográfico [...] Jesús va aprendiendo en su vida, en la experiencia de su vida, cómo ha de entenderse el reino que viene a anunciar y el modo de acceder a ese reino. Lee el Antiguo Testamento y la experiencia histórica de su pueblo desde su concreta situación real e inicia, desde ahí, la novedad de su misión. La respuesta que va encontrando a su vida y a su predicación es la que va a ir enseñando a comprender definitivamente los caminos de su misión. Los que sin escándalo aceptan la encarnación de Dios, que Dios se haya hecho carne, es decir, la limitación posibilitante de lo absoluto, no deberían escandalizarse cuando se sacan todas las consecuencias de esta encarnación [...] No supone ninguna lectura adopcionista, como pretende Schmid, al interpretar el “hoy te he engendrado” en un sentido fuerte; sentido que no implicaría que Jesús es Hijo de Dios solo desde un momento determinado de la historia, sino tan solo que va cobrando conciencia plena de su ser a lo largo de su vida (Ellacuría, 2000b: 42, 43, 45).

La interpretación que hace Ellacuría es sumamente brillante. Al mostrar una narrativa donde el héroe no nace con conciencia de su papel protagónico, rechaza en el fondo el carácter de elegido del héroe, porque cualquier personaje puede ocupar ese lugar. No es Jesús por ser Jesús quien es el elegido. El ungido es aquel que frente a la vida que observa formula una respuesta, y sin esa respuesta a esa realidad determinada a la que se debe no habrá mesías. Al mismo tiempo, cualquiera que responda al llamado de la realidad que lo circunda es un mesías. El carácter mesiánico, entonces, viene de la respuesta y no tanto del sujeto que la porta, aunque, desde luego, este es importante en tanto que es portador de la respuesta.

Utilizando el lenguaje de Ellacuría, podríamos decir que se es hijo de Dios no por una filiación divina, se es ungido por la manera de actuar ante una realidad que, en el caso de El Salvador, es injusta y cruel. Es normal, pues, que Ellacuría presente a un Jesús más próximo a un profeta que a un mesías⁴¹.

En el texto *¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan?* (1977), Ellacuría muestra a un Jesús menos divino y más humano, y cuando nos referimos a la humanidad de Jesús significa que este es explicado sin recurrir a elementos sobrenaturales, haciendo posible una fe razonada. Uno de los aspectos más polémicos del texto es que Ellacuría muestra a un Jesús que no encuentra que su muerte tenga un sentido expiatorio, salvífico:

Entendido así el pasaje, habría una plena continuidad con lo que fue el crecimiento de su conciencia en la vida pública, pero no habría una clara captación ni del sentido expiatorio de su muerte, ni siquiera de su inmediata resurrección. Tanto la oración de Jesús para que pase lejos de él la hora como la tristeza hasta la muerte que lo invadió son datos históricos no conciliables con una visión clara de su resurrección o del triunfo sobre el príncipe de este mundo. Si no le fue dado librarse de la asechanza humana de Judas y de sus enemigos judíos, no hay por qué pensar que en este fracaso Jesús pudiera ver con plena claridad el sentido de su muerte, tal y como lo vio la comunidad postpascual [...] Igualmente, las últimas palabras de Jesús en la cruz muestran todo el dramatismo de su conciencia oscura y confusa, respecto del sentido de su muerte [...] muere con la expresión típica de que rindió su espíritu, donde espíritu ha de interpretarse en el sentido judío del Génesis 25, 18 [...], sin que se hiciese mención del gran grito antes de su muerte [...] A la altura del Documento A⁴² no hay en el redactor preocupación alguna sobre la conciencia de Jesús; no hay palabras explícitas de él, ni siquiera acciones, que pudieran transmitir un

⁴¹ Si bien es cierto que en el Antiguo Testamento la palabra mesías se aplica tanto al profeta, sacerdote, así como a reyes, después del reinado de David, mesías tendría una connotación de realeza, y esta significación es más acentuada en la época de Jesús. Véase el *Diccionario de Teología* (2007) de L. Bouyer.

⁴² Ellacuría se refiere a la obra de Marié-Émile Boismard, *Synopse des quatre évangiles* (1972), quien considera que existe tres documentos históricos que preceden a lo que se relata en los cuatro evangelios sinópticos.

sentido especial [...] Jesús muere en la cruz acosado por sus enemigos, abandonado por sus discípulos. Todo ello como resultado de lo que hizo en su vida, como resultado de su oposición radical a quienes acaban vencéndolo en la cruz. No aparece ningún sentido místico expiatorio: lo que le ocurrió en la muerte fue la consecuencia de lo que actuó en vida: el anuncio y la realización del reino de Dios entre los hombres, a lo que se oponía los representantes del poder religiosos, del poder social y del poder político (Ellacuría, 2000b: 76, 77, 78).

Ellacuría no glorifica la muerte, enaltece la vida de Jesús y le resta incluso importancia a la resurrección⁴³. Así pues, si la muerte de Jesús no tiene trascendencia, además de restarle valor al aspecto mesiánico, es inevitable preguntarse: ¿por qué lo mataron? Y es justo ahí a donde Ellacuría nos quiere llevar, ya que su respuesta es por razones políticas: “*Jesús mantiene un cierto carácter político de su misión, por más que el término «político» se preste a equívocos; pero retirar el término se prestaría a equívocos peores, porque, en efecto, en su misión hay una dimensión política*” (Ellacuría, 2000b: 61-62). No nos interesa profundizar en la causa política que llevó a Jesús a su muerte, es evidente que fue por defender a los más humildes, a los oprimidos⁴⁴, porque lo que nos interesa es el concepto de lo político. En *Dimensión política del mesianismo de Jesús*, 1972, Ellacuría dice:

El hecho primario es, por lo tanto, que Jesús fue condenado [...] a la crucifixión por evidentes razones políticas. La mediación, por otra parte, que tuvieron los poderes judíos para lograr esta condena romana es, asimismo evidente. Esto indica, como no podía ser menos, que también fue condenado por razones religiosas; lo cual no hace sino corroborar nuestra tesis. Jesús ejerció una actividad primariamente religiosa, que no podía

⁴³ De hecho, Jon Sobrino retoma esta idea en su libro *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999). Sobrino, al igual que Ellacuría, no niega la resurrección, considera que algo tuvo que pasar, pero lo más importante es el testimonio, el recuerdo de las primeras comunidades cristianas.

⁴⁴ “*La lucha por el reino de Dios suponía, necesariamente, una lucha a favor del hombre oprimido de manera injusta. Esta lucha debía llevar, necesariamente, al enfrentamiento con los responsables de la opresión. Por eso murió*” (Ellacuría, 2000: 87).

menos de parecer política a quienes detentaban el poder religioso y el poder político (Ellacuría, 2000b: 38-39).

En el fondo, Ellacuría propone en su teología una religión política, y esto es lo medular y lo conflictivo de su pensamiento. Es claro que Ellacuría negaría esta afirmación si restringimos el concepto de lo político a la obtención del poder, pero es que la esencia de lo político es la consecución del poder. Una política que no se planteé la toma del poder es un absurdo, un contrasentido. De hecho, la propuesta de Ellacuría es desarrollar una fuerza sin poder político: “... *una de las distinciones fundamentales es que ya no se va a configurar la presencia liberadora de Dios como una teocracia, sino como una fuerza sin poder político*” (Ellacuría, 2008: 348). Se podría refutar que nosotros plateamos la política desde la teoría política y Ellacuría lo hace desde la teología, lo cual sería válido si no propusiera una religión política, pero al introducir la dimensión política, es legítimo cuestionar esta concepción. Y, desde luego, un pensamiento político que se sostenga en conceptos morales, mediante una teología moralista, únicamente contribuye a oscurecer los conceptos políticos. La concepción de lo político en Ellacuría es radical, pero debemos entender esa radicalidad en el sentido de que su política conduce al fracaso material, que se espiritualiza mediante el concepto del martirio. Desde nuestro punto de vista, no podemos calificar la teología de Ellacuría como política, porque no se puede sostener desde la teoría política. Quizás lo más acertado sea llamarle una teología del reino, donde reino, como bien indica Jon Sobrino, significa el *poder de la palabra*⁴⁵. Esta idea expresa a cabalidad el significado de la teología de Ellacuría, un pensamiento que únicamente tiene validez desde la moral, no desde el realismo político.

⁴⁵ “Y aquí está la razón objetiva de que pudiera surgir una pregunta acerca de Jesús que pueda denominarse pregunta de «fe»: la relación de Jesús con lo que el reino tiene de último. A ello el mismo Jesús dio pie, aun cuando no manifestara en definitiva lo que es el reino ni cuándo llegaría. Pero, como dice K. Rhaner, «el Jesús prepascual está convencido de que la nueva proximidad del reino se inicia por medio de la proclamación que él hace de la misma»” (Sobrino, 2000: 192). Comprendemos que *proclamación* es el acto de *enunciar* el reino de Dios, y el acto de *enunciar* lleva implícito el poder de la palabra.

4. Conclusiones

Ellacuría es un filósofo romántico, entendido este término tal y como lo plantea Carl Schmitt⁴⁶, es decir, es un pensador afectado emocionalmente por la realidad violenta de El Salvador. Simpatiza con los pobres porque considera que son víctimas de una situación injusta, haciéndolos, por ende, su causa y bandera política. Ahora bien, eso no significa que ellos sean interlocutores de su filosofía y teología, y tampoco el término tiene un sentido formal, lógico, dentro de su argumentación, puesto que su utilización es oscura. Por ejemplo, Ellacuría emplea a veces la palabra pobres como si fueran el destinatario de su discurso, circunstancia que es imposible, debido a que para comprender su filosofía y teología es necesario una adecuada formación académica. Por otro lado, tampoco podemos entender pobreza como ambiente, pues la manera de pensar de Ellacuría es, normalmente, más gráfica que emotiva (pobreza es el sitio *donde* se manifiesta Jesús). Por consiguiente, el concepto se queda a mitad de camino entre una connotación más o menos positivista, pero sin llegar a un nivel especulativo alto, propio de las filosofías idealistas alemanas.

Algo parecido pasa con la definición de praxis. Ellacuría dispone del concepto de la misma forma que lo hace Gramsci. En ese sentido, praxis vendría a ser una licencia filosófica que permite al teólogo construir las categorías de su pensamiento desde su situación particular. Praxis, entonces, es entendida como la facultad de reflexionar y crear normas que orienten esa reflexión desde la realidad del teólogo, que en el caso de Ellacuría es la realidad salvadoreña, en concreto la realidad de las comunidades eclesiales. El problema del concepto radica en sus orígenes marxistas: no existe una relación directa entre el pensamiento especulativo y la acción social y política. Cuando Ellacuría afirma que con la praxis se persigue una acción transformadora, esta acción se limita a tener influencia en otros

⁴⁶ “¿No sería más simple decir aproximadamente así: romanticismo es todo lo que puede derivarse psicológica o intelectualmente de la creencia en la bonté naturelle, es decir, del principio de que el hombre es bueno por naturaleza? [...] Rousseau, cuando pinta el estado de la naturaleza, o Novalis, con su descripción de la Edad Media, quizás se diferencian de él [se refiere a Seillière] por las cualidades literarias, pero no por el tema o la psicología, pues qué situación y qué tema se elige para hacer de él un cuento romántico es en sí indiferente. De este modo, sale al encuentro una serie de figuras conocidas que son consideradas como específicamente románticas: el cándido e inocente hombre natural, el bon sauvage, el caballeresco señor feudal, el candoroso campesino, el noble jefe de bandoleros, el vagabundo y todos los holgazanes honrados del romanticismo alemán, el buen mujik ruso. Cada uno de ellos surge de la creencia en una bondad natural del hombre, dondequiera que ésta se encuentres” (Schmitt, 2000: 41, 42).

pensadores a través de su teología, pero jamás debe entenderse el término como algo que tenga implicación directa en lo social y político. No es, pues, una teología de la acción, por lo que no puede calificarse de teología política. Sería más adecuado llamarla *teología del reino*, porque reino implica poder de la palabra, de la enunciación. Solo así tendría cabida la concepción política de Ellacuría (una fuerza sin poder). Dicho de otra manera, el propósito del pensador vasco es influir intelectualmente, desde un punto de vista normativo y moralista, en el mundo político salvadoreño.

La teología de Ellacuría se encuentra fuertemente vinculada a su filosofía, no puede entenderse una sin la otra, por esa razón hemos titulado un apartado de nuestro ensayo *del dios oculto al dios vivo*, donde la primera expresión hace alusión a su filosofía y la segunda encarna su teología. Por influencia de Zubiri, los interlocutores de la filosofía de Ellacuría son los filósofos existenciales europeos, situación que es importante tener en cuenta, porque la lógica de su argumentación surge a partir de ese diálogo. Mientras el pensamiento europeo moderno reduce el mundo a la vida del sujeto, haciendo la metafísica una ontología, Ellacuría pondrá en marcha el giro zubiriano: irá del sujeto al objeto, dejando claramente separados y delimitados ambas entidades. De ahí que el concepto de realidad se vuelve el punto de partida de su filosofía. Debido a la enorme influencia del positivismo en América Latina, preferimos sustituir el término realidad por *naturaleza*, entendiendo por naturaleza el todo existente y el posible, y donde el ser humano es únicamente una parte de ese todo. Así, Ellacuría vuelve a la concepción clásica de la metafísica y la filosofía, pues al separar sujeto y objeto ya no podemos afirmar que la reflexión que hace el sujeto del objeto sea una ontología, es pura metafísica. También, la filosofía regresa a la manera que la concebían los griegos, como un saber que busca la verdad en relación con el objeto. Pero al concebir la naturaleza como el reino de lo posible se espiritualiza la materia, sin llegar, por supuesto, al enfoque idealista radical europeo. Sin embargo, lo fundamental de este planteamiento es que es la puerta de entrada para que Dios se haga presente en el esquema argumental de Ellacuría.

En efecto, la vida para los existencialistas es un mero estar, siendo el ser humano quien tiene la responsabilidad de darle sentido a esa vida. Ellacuría no está de acuerdo con ese razonamiento, puesto que el ser humano no es un absoluto, no es un todo, solo forma parte de él, y aunque se empeñe en ignorarlo, el todo sigue estando ahí. El significado de la vida

no puede venir únicamente de nosotros mismos, es justo lo contrario, la vida plena se encuentra más allá de nosotros, junto con los demás. Ahora bien, saber esto no basta para realizarse, para *ser*, ¿cuál es, entonces, la motivación que tiene el hombre para salir de sí mismo y llevar una vida plena? En esta interrogante Ellacuría coincide con Sartre, pero mientras que el filósofo francés responde que la única forma de ser es mediante la idea, Ellacuría contesta que es a través del *fundamento*, que no es más que Dios. De manera que la fuerza, la causa, que nos impulsa a cruzar el puente que separa a la mismidad de la otredad es Dios. Dios se convierte así en una necesidad ontológica, y si la teología de Ellacuría es una reflexión acerca de Dios, cabe afirmar que en realidad su teología es una ontología de inspiración cristiana. Y con este brillante giro de orientación puede decirse que Ellacuría logró superar el límite de las filosofías existenciales europeas, ya que sentó las bases de una ética a partir de su ontología.

Por último, uno de los límites del pensamiento de Ellacuría es el aire escolástico de su razonamiento. Con ello no queremos ser peyorativos, ni calificar de anticuada su filosofía. El pensamiento de Ellacuría es tan sofisticado como cualquier filosofía contemporánea, pero si contiene ciertas dificultades, no tanto por la manera de pensar, sino para lograr el objetivo que él mismo se planteó: ser una filosofía que diga algo sobre la vida, y en concreto sobre El Salvador.

Ellacuría no es escolástico porque utilice los conceptos tal y como los entendieron las distintas escuelas escolásticas. Cuando Ellacuría espiritualiza la materia se ve obligado a construir el concepto de *realidad*, y que nosotros hemos preferido llamar *naturaleza*. Dado que el punto de partida de su filosofía es la edificación de un concepto, su forma de razonar es lo que algunos llaman pensamiento conceptual⁴⁷, y *Filosofía de la realidad histórica* es un ejemplo de cómo funciona ese modo de filosofar. El problema radica en que, en muchos casos, Ellacuría se ve forzado a emplear argumentos hipostasiados, y es justo ahí donde su filosofía tiende a lo escolástico. Su pensamiento se vuelve un monumento de cómo fundar

⁴⁷ Walter Brugger explica muy bien cómo funciona la formación de conceptos en la filosofía: “[...] *el conocimiento conceptual es, para Aristóteles (e igualmente para Santo Tomás de Aquino) un desligar de la materia limitante e individuante, la forma esencial, universal en sí, de tal manera que el resultado de la*

conceptos, pero nada nos dice sobre la vida. ¿Significa, entonces, que su filosofía es deficiente? Si nos quedamos únicamente con ese texto, si limitamos su pensamiento a *Filosofía de la realidad histórica*, tendríamos que decir que su filosofía no logró el objetivo, porque Ellacuría se propuso desarrollar un pensamiento que recogiera lo mejor de la escolástica y al mismo tiempo atendiera los temas sobre los cuales reflexionan las filosofías contemporáneas, y fue el modo escolástico el que terminó asfixiando el vitalismo de su filosofía. Desde luego que como ejercicio académico es excelente, pero la vida se encuentra ausente gracias a la ferocidad del método del pensador. No obstante, para nosotros la filosofía de Ellacuría no finaliza ahí, tiene una continuidad, y esa es su teología. Es en su teología donde se habla sobre la vida, donde se reproduce muy bien lo que significa vivir en un país como El Salvador. En definitiva, podemos decir que los pilares de la filosofía de Ellacuría se encuentran dentro de la mejor tradición escolástica, pero dado que su pensamiento no se reduce a sus textos propiamente filosóficos, sino que se prolongan mediante su ontología cristiana, también es válido afirmar que Ellacuría consiguió lo que en un principio formuló: partir de la escolástica para hablar sobre la vida. Solamente que no hay que perder de vista que este hablar sobre la vida se encuentra enmarcado, limitado, desde un pensamiento eminentemente cristiano.

Referencias bibliográficas

BOUYER, Louis (2007): *Diccionario de teología*, Barcelona, Editorial Herder.

BRUGGER, Walter (1969): *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Editorial Herder.

ELLACURÍA, Ignacio (1996): *Escritos filosóficos I*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2000a): *Escritos teológicos I*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2000b): *Escritos teológicos II*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2001): *Escritos filosóficos III*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2005): *Escritos políticos I*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2007): *Escritos filosóficos II*, San Salvador: UCA Editores.

_____ (2019): *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores.

El concepto de lo político en el discurso filosófico y teológico de Ignacio Ellacuría, Emilio Delgado Chavarría, pp. 59 - 101, Revista Con-Secuencias No. 13, enero - abril, 2026, ISSN 2791-1160, Editorial Nuevo Enfoque, <https://revistacon-secuencias.com>

ELLACURÍA, Ignacio y Jon SOBRINO et al (2008): *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, San Salvador: UCA Editores.

GILLESPIE, Michael (2017): “Martin Heidegger” en *Historia de la filosofía política*, STRAUSS Leo y Joseph CROPSEY (compiladores), Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

GRAMSCI, Antonio (1970): *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Ediciones Penínsulas.

GRIFFIT, Katy y Luis Armando GONZÁLEZ (2007), “Notas sobre la «autonomía» del Estado. El Caso de El Salvador” en *El Salvador: la transición y sus problemas*, CARDENAL, Rodolfo y Luis Armando GONZÁLEZ (compiladores), San Salvador: UCA Editores.

GUTIERREZ, Gustavo (2008): “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, ELLACURÍA, Ignacio et al., San Salvador: UCA Editores.

HEIDEGGER, Martin (1986): *Ser y tiempo*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Editorial Trotta.

KOJÈV, Alexandre (1982): *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires: La pléyade.

SARTRE, Jean Paul (1993): *El ser y la nada*, Barcelona: Ediciones Altaya.

SCHMITT, Carl (2000): *Romanticismo político*, Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

SOBRINO, Jon (2000): *La fe en Jesucristo*, San Salvador: UCA Editores.

SQUIER, Ephraim (2004): *Apuntes sobre Centroamérica*, Managua: Fundación Vida.

WIGGERSHAUS, Rolf (2015): *La Escuela de Fráncfort*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición electrónica.

ZUBIRI, Xavier (1985): *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial