

## Ignacio Ellacuría y la dialéctica

Ricardo Ribera\*

### Resumen

Mi revisión de los diálogos con Hegel y Marx sostenidos por Ignacio Ellacuría en su obra fue derivando, por esta vida propia que a veces parecen cobrar las investigaciones teóricas, hacia algo diferente y más amplio: la exploración de la relación del pensador jesuita con la dialéctica. Me dejé llevar por este impulso que cobró la temática.

Aquí voy a exponer mis hallazgos en tres planos sucesivos. En primer lugar, quiero mostrar las referencias explícitas que hace Ellacuría en su obra filosófica y teológica respecto a su concepción y aceptación de la dialéctica. En segundo lugar, la utilización que hace del método dialéctico en diferentes artículos de análisis político e histórico, empleado como un recurso para la exposición de sus ideas, argumentos y críticas. En tercer y último lugar, la relación dialéctica que creo descubrir entre su vida y su muerte respecto a la realidad histórica; me refiero al impacto y eficacia transformadora de la biografía de Ellacuría, en tanto historia personal, sobre la historia salvadoreña en cuanto historia colectiva.

### Palabras clave:

filosofía, dialéctica, realidad histórica, negación dialéctica

\* Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador.

## I. La dialéctica en la teoría

Donde con más claridad y de manera explícita Ellacuría abordó teóricamente el tema de la dialéctica es en un breve pero denso texto titulado “El objeto de la filosofía”. Publicado por primera vez en la revista *ECA* en 1981, fue incluido como prólogo por Antonio González en la edición *post mortem* que organizó de los manuscritos que componen la inacabada obra *Filosofía de la realidad histórica*<sup>1</sup>. Arranca el texto desde la consideración de “la unidad real del todo”, con lo que justifica centrarse en un diálogo con solo tres autores (Hegel, Marx y Zubiri) para aterrizar en la tesis de que *la realidad histórica* es “el objeto último de la filosofía”.

Zubiri había defendido que el objeto de la filosofía *deber ser la realidad*. Ellacuría iniciará un cuidadoso distanciamiento o superación de su amigo y maestro, a partir de una serie de matizaciones. Así, desde la revisión que hace en el primer apartado del texto (“La unidad del objeto filosófico en Hegel y Marx”), va a dejar asentado que: “Solo como devenir, que, por su propia naturaleza es una unidad de contrarios, puede captarse y conceptuarse la realidad; solo como momentos de un todo procesual puede entenderse la totalidad de la realidad”<sup>2</sup>. Es una apreciación coincidente en ambos autores alemanes:

Para Marx el capital no es una simple relación, sino un proceso en momentos distintos. Las cosas pueden presentar la apariencia de estar quietas, pero no es así en realidad. Y solo se las aprehende en realidad cuando, superada la inmediatez, se las aprehende como cosas en movimiento. En esa inmediatez, lo que aparece es una unidad de contrarios unilateralmente

aprehendida. [Y señala poco después]: Todo esto es plenamente hegeliano (...) lo que Hegel subraya es que este camino hacia la verdad y hacia la realidad pasa por la negación. Para Hegel la negación es una fuerza creativa, la negación crea su opuesto.<sup>3</sup>

A continuación Ellacuría muestra la coincidencia del cristianismo con estos principios de la dialéctica:

... no es sino la universalización y conceptualización de la muerte que da vida, de la negación que es necesaria para el seguimiento (...); que la negación cristiana haya sido entendida y desfigurada como “abnegación”, no obsta a que pueda decirse que la negación puede entenderse cristianamente como principio positivo de vida, como principio dialéctico de realidad superada.<sup>4</sup>

Es algo que ha tenido muy claro Ellacuría, como mínimo, desde los primeros años de la década de los setenta, cuando en un curso dedicado a Hegel sostenía que este “ha logrado quizá la mejor síntesis de Aristóteles y el cristianismo”. Tal conexión la argumenta desde la dialéctica: “la consideración de algo que todavía no es lo que es y que no puede llegar a ser sino por el esquema dialéctico de la negación, la toma Hegel de la inspiración cristiana”<sup>5</sup>. Ellacuría, de quien conviene recordar que filosóficamente fue neotomista antes de hacerse zubiriano, agrega: “... se la puede contraponer así a la síntesis tomista en la que ha podido más el naturalismo aristotélico que la historicidad cristiana”. Señala Ellacuría que en Hegel referencias explícitas al cristianismo son frecuentes: “... el tema de seguir a otro para ser uno mismo; el tema del grano de trigo que contiene la espiga pero a la que no llega sino por su propia muerte”<sup>6</sup>.

1. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 1990.

2. I. Ellacuría “El objeto de la filosofía”, en *Filosofía de la realidad histórica*, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Ibid.*

5. I. Ellacuría, “Hegel y el método dialéctico”, en *Cursos universitarios*, UCA, San Salvador, 2009, p. 54. Este curso fue dictado en 1973.

6. *Ibid.*, p.55.

Por otra parte, lejos de ser principio de división, “la negación es principio de unidad, aunque de unidad superada y dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad de la identidad y la no-identidad”. En el mismo estilo hegeliano resume: “Cada cosa es lo que es presente e inmediatamente, pero al mismo tiempo es realmente lo que todavía no es y pugna por ser”. Advierte además que “la negación –como momento creador– debe ser también negada e incluso la unidad superior nueva contiene de forma distinta una nueva contradicción”<sup>7</sup>.

Cuando se habla de dialéctica se subsumen esas dos dimensiones: la unidad de todo lo real y el dinamismo (movimiento) de todo lo real (...), pero esas dos dimensiones no expresan lo específico y formal de la dialéctica (...) (que) está más bien en admitir, no solo la existencia de contrarios como principio del movimiento, sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad.<sup>8</sup>

En definitiva: “la unidad, si se quiere, no es solo diacrónica, sino también sincrónica; no es solo procesual, sino también estructural”<sup>9</sup>.

En contraste, para Zubiri el objeto de la filosofía es “el todo de la realidad dinámicamente considerado”. Zubiri se separa así de Hegel, que puso al Absoluto, y de Marx, que colocó a la realidad económica. La realidad misma es “trascendentalmente abierta en un dinamismo abierto, porque dentro del mundo de lo real se da una realidad constitutivamente abierta, que es precisamente la realidad humana”. Resume Ellacuría a su maestro: “En el mundo es descubrible una unidad procesual (...); a partir de un origen material ha ido dando de sí hasta llegar a ser lo que hoy es el mundo (...); lo superior no abandona lo

anterior, sino que lo reasume sin anularlo (...); es esa unidad procesual la que es el objeto de la filosofía”<sup>10</sup>.

Después de recoger los elementos principales de la concepción zubiriana, Ellacuría dedica el resto de su artículo a desarrollar su propia tesis: la realidad histórica como el objeto de la filosofía, pues esta “debería estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativa”<sup>11</sup>. También por ser “la manifestación suprema de realidad”. La realidad es “una totalidad dinámica, estructural y dialéctica” de modo que en esa totalidad hay un incremento cualitativo de realidad, un “más” de realidad que no se da separado de todos los momentos anteriores del proceso de realidad. “A este último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás, es al que llamamos realidad histórica; en él, la realidad es más realidad (...), es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad”.

Así, Ellacuría se desmarca de Zubiri, se aparta de su sombra, no sin dificultades ni reticencias, como contra sus propios deseos: “La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica”, para casi inmediatamente descenderse y marcar de nuevo distancia con el filósofo vasco: “Esta tesis no quiere negar que, de hecho, todo dinamismo intramundano sea dialéctico, sino tan solo pone en guardia contra la tesis que sostuviera que, en principio y de derecho, todo dinamismo intramundano es dialéctico de la misma forma”.

Prosigue: “No es, pues, una tesis anti-hegeliana o anti-marxista sino una tesis que va contra los usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y aún más a Marx”<sup>12</sup>. Y agrega:

7. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *op. cit.*, p. 21.

8. *Ibid.*, p. 36.

9. *Ibid.*, p. 22.

10. *Ibid.*, p. 29.

11. *Ibid.*, p. 45.

12. *Ibid.*, p. 35.

Esta tesis donde tiene mayor relevancia es en el análisis de la sociedad y de la historia, porque en definitiva, tras ella, está la lucha de clases. Podría decirse, entonces, que la dialéctica no es un principio de todo lo real, sino solo de ese tipo de realidad que es la sociedad; e incluso podría decirse que solo en algunos estadios del proceso histórico la dialéctica social, entendida como lucha de clases, es un elemento esencial del proceso y del progreso históricos.<sup>13</sup>

Acercándose aparentemente a Marx, se distancia de la consideración enunciada anteriormente de que “todo dinamismo intramundano es dialéctico”, separándose de Hegel, o más bien tratando de no separarse de Zubiri en este aspecto que parece crucial en su relación teórica con la filosofía zubiriana: el considerar a la realidad como dialéctica, el considerar que el núcleo principal de la realidad es la realidad histórica, donde —de una manera que a Ellacuría le parece indiscutible— está presente la dialéctica. Veámoslo en palabras del propio filósofo:

Por *realidad histórica* se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no solo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real.<sup>14</sup>

De modo que aunque se dijese que la realidad no es dialéctica, cosa que tampoco llega a afirmar Ellacuría, al serlo la realidad histórica, verdadero objeto u “objeto último” de la filosofía, se justifica la necesidad ellacuriana de incorporar la dialéctica en el análisis filosófico. Precisa el pensador: “No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es

por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él”. Cabe aquí citar la autorizada interpretación de un experto en su obra:

La realidad histórica entendida en toda su unidad y complejidad es la máxima manifestación de la realidad y en ella tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político, lo ideológico, etc., y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido.<sup>15</sup>

Al final de este importante artículo filosófico, Ellacuría concluye:

La realidad histórica tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad (...); la verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso solo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad.<sup>16</sup>

Y más adelante: “El despliegue de la realidad no solo alcanza en la historia su momento último, sino que el discurrir histórico va desvelando y revelando la verdad de la realidad”. La realidad histórica del mal y el error, sostiene radical Ellacuría, “trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción”. A contrapelo de lo que ha sido la tradición metafísica occidental, que sacaba a la historia del ámbito de la ciencia y de la metafísica, por su contingencialidad, Ellacuría la trae al centro por ser “el gran criterio de verdad”, de revelación de lo que es la realidad. “Porque de revelación se trata, y no meramente de desvelación, pues

13. *Ibid.*, p. 36.

14. *Ibid.*, p. 44.

15. Héctor Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador, 2000, p. 272.

16. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Filosofía de la realidad histórica*, p. 599.

la realidad misma se realiza y no meramente se despliega o desvela y la praxis histórica fuerza la realidad para que se transforme y se manifieste”<sup>17</sup>.

El tema de la maldad en el mundo resulta crucial en la radicalización del pensamiento de Ellacuría, porque está conectado con el “pecado estructural” y, por ende, con la salvación; pero también por prestarse a una conceptualización dialéctica. En un texto inédito fechado el 21 de junio de 1989, argumenta que “el bien común es de hecho un ideal, no obstante ser también una necesidad (...); lo que en realidad se da es el mal común”<sup>18</sup>. Así, la tensión dialéctica mal común/bien común fundamenta la necesidad de los derechos humanos, entendidos como derechos de las mayorías populares. “Vistas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural (...) y de injusticia institucionalizada (...) surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional”<sup>19</sup>. Es decir, que el bien común surge como negación superadora de su contrario dialéctico.

Los derechos humanos deben conceptualizarse como “el bien común concreto”, buscado en la negación superadora del mal común, que se presenta como una situación en la que son violados permanente y masivamente los derechos humanos. En conclusión: “es de capital importancia hablar primariamente de estado de justicia y solo después de estado de derecho, porque tras el estado de derecho puede ocultarse el mal común, la injusticia estructural e institucional”<sup>20</sup>.

Para Ellacuría, pues, debe denunciarse “la concepción abstracta, ideologizada y ahistórica del derecho”, pero también —desde luego— la de los derechos humanos. No será suficiente la perspectiva “del triunfo de la razón sobre la fuerza, sino, más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte”. Lo que propone Ellacuría es aplicar el método de historización de los conceptos, que describe del modo siguiente: a) verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; b) constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; c) examen de las condiciones reales para que tengan posibilidades de realidad los propósitos intencionales; d) desideologización de los planteamientos idealistas; e) introducción del elemento tiempo para verificar si planteamientos ideales alcanzan cierto grado aceptable de realización.

La historización tanto en la interpretación teórica como en la realización práctica debe concretarse como historización dialéctica (...); se trata de un proceso crítico, negativo y dialéctico, que busca no quedarse en la negación, sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en sí misma (...) el principio de superación.<sup>21</sup>

“La historización de los derechos humanos, vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares —razona Ellacuría, que tiene siempre presente la advertencia kantiana— es la forma adecuada de alcanzar su universalización histórica (...) descubre el carácter dialéctico que les es históricamente esencial, despojándolos así de su apariencia estática y niveladora”<sup>22</sup>. Su aplica-

17. *Ibid.*, p. 600.

18. I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, tomo III, UCA, San Salvador, 2001, p. 447.

19. *Ibid.*, p. 449.

20. *Ibid.*, p. 450.

21. I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *Escritos filosóficos*, tomo III, p. 436.

22. *Ibid.*, p. 443.

ción “muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte”<sup>23</sup>. Por tanto:

... que la violación de los derechos humanos se proponga como fundamento y principio de los derechos humanos y, más en concreto, como motor de la lucha por ellos, no implica un círculo vicioso, porque la referencia mutua se da en un doble plano. Se da aquí una relación entre utopía y denuncia que mutuamente se potencian.<sup>24</sup>

Es la relación entre anuncio y denuncia, entre la utopía y el profetismo, sobre la que venía reflexionando y elaborando Ellacuría, y en este mismo año de 1989, entregará, para su publicación al consejo editorial de la *Revista Latinoamericana de Teología*, su último escrito: “Utopía y profetismo. Un ensayo de soteriología histórica”.

Casi desde el inicio del artículo, Ellacuría proclama: “Profecía y utopía son en sí mismas dialécticas”. Señala la relación entre ambas: “Sin profetismo no hay posibilidad de hacer una concreción cristiana de la utopía y, consiguientemente, una realización histórica del reino de Dios”<sup>25</sup>. Advierte que “en este trabajo” se pretende poner en marcha “el profetismo como método y la utopía como horizonte”. Al respecto, más adelante señala: “El horizonte es necesario como límite que orienta, pero es más necesario como apertura permanente para quien avanza”<sup>26</sup>.

El profetismo contrasta críticamente el anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada, lo cual lleva a la denuncia y la confrontación con el poder, dado que “el reino anuncia la plenitud

de la vida y el rechazo de la muerte, mientras la situación histórica de los hombres y las estructuras son el reino de la muerte y la negación de la vida”. Al superar los límites y los males del presente, que son históricos, entonces “se va dibujando, a modo de superación, el futuro deseado (...), el cual, como superación del presente, ayuda a ir superando esos límites y esos males”, de un modo que Ellacuría afirma “podría llamarse dialéctico”<sup>27</sup>.

En un apartado que el autor titula “Denuncia profética radical”, sostiene que se constituye en tal (del orden internacional) “la realidad misma de América Latina”. Esta “se debate en un intento poderoso por romper sus cadenas y construir un futuro distinto, no solo para sí misma, sino para toda la humanidad”.

Esto hace que la América Latina profética y utópica no busque imitar a quienes hoy van por delante y se sitúan por encima, sino que busque en lo objetivo y en lo subjetivo un orden distinto, que permita una vida humana no solo para unos pocos, sino para la mayor parte de la humanidad. (...); el mundo desarrollado no es de ninguna manera la utopía deseada (...), sino el aviso de lo que no se debe ser y no se debe hacer.<sup>28</sup>

La utopía cristiana, sostiene el jesuita, propone una civilización de la pobreza que sustituya a la actual civilización de la riqueza, utopía que, “desde una perspectiva más sociológica”, se puede expresar “mediante la propuesta de una civilización del trabajo que sustituya a la civilización dominante del capital”. Es decir, que en el nivel sociológico resulta equivalente a la formulación que suele hacerse desde el marxismo. Y hace la consideración de que la civilización del capital y de

23. *Ibid.*, p. 439.

24. *Ibid.*, p. 438.

25. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en Ellacuría/Sobrino: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo I, UCA, San Salvador, 1990, pp. 394 y 396.

26. *Ibid.*, p. 423.

27. *Ibid.*, p. 397.

28. *Ibid.*, pp. 400 y 401.

la riqueza “ha dado ya de sí todo lo positivo que tenía” y trae en la actualidad “cada vez mayores y más graves males”, por lo cual desde la dialéctica reclama que se propicie, “no su corrección, sino su suplantación superadora por su contrario”, la civilización de la pobreza<sup>29</sup>:

“En vez de economicismo materialista debiera plantearse un humanismo materialista”, con lo que marca distancia teórica con la teoría marxista. No obstante, reconoce que el marxismo es “el gran contradictor” del ordenamiento económico capitalista pues “ataca a fondo el espíritu del capitalismo y analiza los mecanismos que lo sustentan y utópicamente anuncia la liberación del hombre por la liberación del trabajo”. No solo eso, lo defiende por cuanto “desempeña en América Latina un rol profético y utópico de gran alcance y ofrece método científico para desentrañar los dinamos profundos del sistema capitalista”<sup>30</sup>.

Así también concede Ellacuría que “el ideal socialista está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino”. Efectivamente, considera el pensador jesuita que, mientras el socialismo como ideal “se apoya en valores profundos del hombre”, el ideal económico capitalista “se apoya, al menos parcialmente, en los vicios egoístas de la naturaleza humana”. No obstante, en la práctica, la realidad histórica muestra la necesidad de superación de ambos modelos. Dialécticamente, se propone “democratizar el socialismo” y acompañar tales esfuerzos (explícitos en la política de perestroika impulsada por M. Gorbachov en la época) “con una muy necesaria socialización de las democracias”. Se aventura a indicar “un posible salto hacia un sistema político nuevo”, ciertamente, un desafío más propio de nuestro actual siglo

que del momento en que fue visionariamente formulado por Ellacuría.

Este proclama, radical y sin concesiones: “Es necesaria una revolución de los actuales dinamos y estructuras, una revolución anti-capitalista y una revolución antiimperialista”. Y sigue, con fuerza retórica: “El problema no es, entonces, si se necesita o no una revolución, sino qué revolución se necesita y cómo debe llevarse a cabo”<sup>31</sup>. La izquierda encarnada en el FMLN de la época no hubiera podido decirlo con mayor claridad y contundencia; el efemelenismo actual probablemente tendría dificultades para aceptar tal rotundidad, visto el posibilismo y pragmatismo que predominan en su estrategia política, muy centrada por ahora en lo electoral.

Similar radicalidad política, así como solidez teórica, encontramos en la última pieza que nos ha quedado del pensamiento de Ellacuría: su discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1989 (diez días antes de su asesinato) en el Ayuntamiento de Barcelona, en ocasión de recibir el Premio Internacional Alfonso Comín concedido a la UCA y a su rector por su compromiso con la justicia. “El nuevo proyecto histórico que se va apuntando, desde la negación profética y desde la afirmación utópica apunta hacia un proceso de cambio revolucionario consistente en revertir el signo principal que configura la civilización mundial”<sup>32</sup>. Y sigue, explicitando el trasfondo dialéctico de su planteamiento:

... de los dos grandes procesos dialécticamente entrelazados en la estructura y en la marcha de la historia, el trabajo y el capital, la predominancia, tanto en los países de capitalismo privado como de capitalismo estatal, es del capital sobre el trabajo.<sup>33</sup>

29. *Ibid.*, p. 425

30. *Ibid.*, p. 430.

31. *Ibid.*, p. 435.

32. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA, San Salvador, 1999; p. 299.

33. *Ibid.*

En ese sentido, es importante la caracterización que hace de los modelos del llamado socialismo real como variedades de capitalismo. Algo en lo que Ellacuría aparece como un adelantado, pues será mucho más visible y aceptable en el siglo XXI de lo que era a la altura de 1989, días antes de que cayera el muro de Berlín y meses antes de que iniciara el derrumbe de los regímenes de Europa del Este. “El capital pone a su servicio a los hombres”, denuncia; por ello la imperiosa necesidad de “comenzar de nuevo” para sustituir la primacía del capital “tanto en los países capitalistas como en los países socialistas” por la primacía del trabajo.

“La pobreza que da cornadas —argumenta Ellacuría— es la que surge de la contraposición dialéctica con la riqueza, la que es el resultado de una civilización del capital, pero no la que resulta de una civilización del trabajo”<sup>34</sup>. Por lo tanto, no se puede, como en tiempos de la Ilustración, confiar en la historia, que resolvería con su progreso los problemas. Por el contrario, avanza en la dirección equivocada. Lo que hay que hacer con todos los pobres y oprimidos del mundo es “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”<sup>35</sup>. El intelectual no puede permanecer indiferente ante tal desafío y la universidad “debe ser parte de esta lucha”. La universidad no puede ser imparcial. “Debe pretender ser libre y objetiva”, pero a la vez ha de ser “libremente parcial a favor de las mayorías populares”. En ellas está “la verdad de la realidad”. La verdad “de lo que está pasando” y la verdad que debe construirse.

## II. La dialéctica en la historia

El primero de los “escritos políticos” de Ellacuría donde he rastreado un plantea-

miento que se inspira en la dialéctica es uno que corresponde a inicios de la década de los setenta: “Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972”<sup>36</sup>. Se centra en dos tópicos, el nacionalismo y el cambio social. El enfoque elegido “busca el dibujo de las ideologías y no el análisis de los hechos”; es, por tanto, un estudio de ideas políticas y no un estudio político, aclara el propio texto desde el inicio.

Aunque se revisan los planteamientos de cuatro formaciones políticas, de hecho el análisis destaca la polarización existente: “Puede trazarse una clara distinción entre el FUDI, el PPS y el PCN, por un lado, y la UNO por el otro”. “La diferencia fundamental estriba en la interpretación del nacionalismo desde la idea de patria en los tres primeros partidos y desde la idea de pueblo en el cuarto”<sup>37</sup>. Analiza al nacionalismo de derecha, que calla ante el imperialismo y su dominación, y lo enjuicia duramente: “Suele decirse que el capital no tiene patria, pero tiene clase social constituida, no de espaldas, sino sobre las espaldas del pueblo. Y es esta clase social la que se ampara en la palabra nación para mantener la privacidad de los mayores privilegios”.

Más adelante, el autor incorpora una cita de *El Capital* de Marx que utiliza para distinguir entre dos tipos de propiedades privadas, la capitalista y la nacida del propio trabajo, la cual resulta expropiada. Lo traslada al tema del nacionalismo: hay un nacionalismo capitalista y hay un nacionalismo del pueblo trabajador. El primero lleva a la expropiación del segundo. Y se pregunta: “¿Por qué no se trabaja una idea de nación y una idea de propiedad privada que no sean del capitalista, sino del pueblo todo, en cuanto pueblo trabajador?”<sup>38</sup>.

34. *ibid.*, p. 300.

35. *ibid.*, p. 301.

36. I. Ellacuría, “Imagen ideológica de los partidos en las elecciones de 1972”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo III, UCA, San Salvador, 1991.

37. *ibid.*, p. 1490.

38. *ibid.*, p. 1494.

Cuando pasa a analizar el tema del cambio social, Ellacuría se pregunta qué entender por “pueblo”, y concluye que debe diferenciarse del concepto “nación”: “En una misma nación hay quienes son el pueblo y quienes no lo son; hay quienes son el pueblo y quienes trabajan contra él”<sup>39</sup>. Y recoge la claridad conceptual de la UNO (Unión Nacional Opositora): “Son los de abajo frente a los de arriba, los oprimidos frente a los opresores, los que están en la miseria frente a los que detentan el poder”. Se trata de una dialéctica de filiación marxista que destaca el momento de la oposición de contrarios y su necesaria lucha para resolver la contradicción. Y concluye, en las observaciones finales:

No es preciso sacar ninguna conclusión práctica. Sería meterse en política, como con tanta facilidad se atribuye indiscriminadamente a la actividad universitaria. Las conclusiones efectivas las deben sacar los políticos.<sup>40</sup>

Se trata de una posición que pudiera parecer paradójica y autolimitada, y de hecho será superada a inicios de la década siguiente, cuando Ellacuría explícitamente defiende la politicidad de la universidad —como un hecho y una necesidad—, pero desde su propia especificidad y sin perder su carácter, es decir sin renunciar a su labor universitaria que es proveer un saber crítico y un saber hacer técnico<sup>41</sup>. De todos modos, en este texto de 1972 que estoy comentando, ya hay radicalidad suficiente para concluir que su propósito, aun tratándose de simples reflexiones críticas, “es servir a que el pueblo vaya tomando conciencia de lo que él debe representar en la necesidad desesperada de un urgente y radical cambio social”.

Es una apuesta que llevará a que la UCA se defina más adelante como “universidad

para el cambio social”. Una apuesta que la llevará a radicalizar su postura frente a la política y ante el propio Gobierno. Sobre todo después de que este, surgido del fraude electoral de 1972, haya ilusionado primero y defraudado después las esperanzas puestas por Ellacuría en que podía ser emprendida una reforma agraria desde un Gobierno del PCN. En junio de 1975, se dio el decreto de creación del ISTA (Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria) y, un año más tarde, se decretaba el Primer Proyecto de Transformación Agraria. Sin embargo —constataba Ellacuría a fines de 1976 en un editorial de la revista *ECA*—, “Han bastado tres meses y medio para que los tres poderes del Estado se vuelvan atrás”. La amargura y decepción presiden este texto valiente —“nos es éticamente ineludible correr el riesgo de volver sobre el asunto”— que se convertiría en un parteaguas para la UCA y para sus relaciones con el poder. Hay un antes y un después del editorial “A sus órdenes mi capital”<sup>42</sup>. Este selló el compromiso de la UCA con los intereses de las mayorías populares, al tiempo que la universidad pasó a ser vista por el régimen como parte del “enemigo interno”. De hecho, explotaron cinco bombas en sus instalaciones, de noche y sin causar víctimas, en respuesta a este editorial. La dictadura respondía a la fuerza de las ideas con la razón de la fuerza, dando mayor crédito a la argumentación académica, al tiempo que evidenciaba su absoluta falta de argumentos.

“Al principio —reconoce el editorial— estábamos de acuerdo con la medida, ahora estamos en desacuerdo con la contramedida”. El análisis se radicaliza, en la misma medida en que se ha radicalizado la situación del país. La campaña contra el proyecto de transformación agraria, desatada por la Asociación Nacional de la Empresa Privada (ANEP), es

39. *Ibid.*, p. 1499.

40. *Ibid.*, p. 1530.

41. Artículo “Universidad y política” fechado en septiembre de 1980, en I. Ellacuría, *Escritos universitarios*. También incluido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, tomo I, UCA, San Salvador, 1991.

42. I. Ellacuría, “A sus órdenes mi capital”, en *Escritos políticos*, tomo I, pp. 649 y ss.

caracterizada por el editorialista como “lucha de clases”. “Se trata de una verdadera lucha, llevada a cabo por una clase social, la clase oligárquica, que ha arremolinado en torno a sí a las demás fuerzas del capitalismo”. Más adelante remacha: “la existencia de clases en un hecho objetivo y es un hecho objetivo la lucha de clases”<sup>43</sup>. No obstante, el análisis se separa pronto del marco marxista al considerar, tal vez con cierta ingenuidad, que “el Estado podía empezar a ser (...) algo más que un puro reflejo mecánico del capital privado; (...) empezar a dejar de ser el guardián de los intereses de la oligarquía para pasar incipientemente a ser el promotor de los intereses de los oprimidos, intentando el cambio real en la estructura de la tenencia de la tierra”<sup>44</sup>.

Marx asentó muy firmemente que siempre el Estado está al servicio de la clase dominante y que nunca está por encima de las clases; sin embargo, Ellacuría insiste aquí en la posibilidad contraria, “a favor de un Estado que empiece a representar los intereses reales de las mayorías y que empiece a dejar de ser una careta del poder oligárquico”. No solamente eso, Ellacuría además hace una lectura de los hechos como contraposición entre capital y Estado: era “la guerra del capital contra el Estado”. Y sigue: “Ganó el capital, ganó la clase dominante y perdió el Estado. Por eso el Estado dijo: ‘A sus órdenes mi capital’”<sup>45</sup>.

En la misma medida en que el análisis ellacuriano se aparta de la dialéctica marxista, se acerca a la dialéctica hegeliana. El fondo de su denuncia me recuerda el planteamiento de Hegel en su famosa dialéctica entre el amo y el esclavo. El esclavo acepta perder su libertad con tal de salvar su vida, se convierte, así, en servidor y configura la conciencia servil. En cambio, el señor prefirió jugarse la vida con tal de no perder su libertad, que le es esencial

al humano, y con ello representa la conciencia noble. Pero se va a dar una inversión. A través del trabajo, del servicio y de la disciplina, el esclavo humaniza su existencia y reconoce que su esencia es el otro, es decir, la conciencia independiente. El esclavo culmina siendo el amo del amo: él es quien domina el mundo, a través del trabajo dignifica su vida, mientras el señor domina la vida pero pierde el control del mundo. El señor representa la conciencia independiente, pero su verdad es la dependencia: se vuelve esclavo de sus vicios y caprichos, termina siendo esclavo del esclavo, que le provee de todo. Hegel no utiliza en este caso la palabra “inversión” (*Veräusserung*), sino el término *Verkherung* (“corrupción”). “En el siervo se da una inversión pero no hay corrupción”<sup>46</sup>.

En una forma paralela discurre la lógica de la crítica dialéctica ellacuriana en el texto que estamos revisando: el poder político termina sometándose al poder económico en muestra de servilismo, el gobernante acaba poniéndose a su servicio en gesto de subordinación, pese a todos los discursos previos. La apariencia termina desmoronándose ante la esencia de la real relación entre poderes. Así, cita Ellacuría que el presidente Molina dijo: “Nada ni nadie nos hará retroceder un solo paso en la transformación agraria”; “solo prometo lo que estoy seguro de poder cumplir”; “no daremos ni un paso atrás en el camino de la transformación nacional, continuaré dedicándole todos mis esfuerzos hasta el último día de mi mandato, con definición, decisión y firmeza”. Y el jesuita señala que “el Gobierno ha dado no un paso atrás, sino un giro de 180 grados y una carrera de miles de pasos”. “Ante la presión del capitalismo nacional (...) el Gobierno ha cedido, el Gobierno se ha sometido, el Gobierno ha obedecido. Después de tantos aspavientos de previsión, de fuerza, de decisión, ha acabado diciendo: «A sus órdenes mi capital»”<sup>47</sup>.

43. *Ibid.*, p. 650.

44. *Ibid.*, p.651

45. *Ibid.*, p. 654.

46. J. M. Artola, *Hegel, la filosofía como retorno*, del Toro, Madrid, 1972; p. 181.

47. I. Ellacuría, “A sus órdenes mi capital”, *Op. cit.*, pp. 652, 653 y 654.

Lo que más habrá dolido de la crítica ellacuriana probablemente sea el desenmascaramiento que hace de esa inversión perversa: aferrado al poder, el poderoso renuncia a ejercerlo ante el temor de perderlo; víctima de tal dialéctica, el coronel pierde todo honor y deja de honrar la palabra dada. En tal dialéctica se traiciona a sí mismo y al pueblo al que juró servir.

Una inversión similar la vamos a encontrar en un análisis de Ellacuría muchos años más tarde, a la altura de 1988, cuando decepcionado, asimismo, del Gobierno democristiano de José Napoleón Duarte, lo señale de servir solo de fachada democrática al servicio del proyecto reaganista de contrainsurgencia<sup>48</sup>. “Ciertamente, desde 1984 el Gobierno de Reagan cuenta con un gran aliado para convencer a su propio Congreso y a los países democráticos del mundo, de la legitimidad de toda ayuda militar a El Salvador”<sup>49</sup>. Unos párrafos después remacha: “Lo que hay de democracia en El Salvador tiene, ante todo, carácter de fachada y lo que se ha empezado a desmoronar no es la estructura del edificio, sino su fachada”<sup>50</sup>.

Y sigue más adelante:

La fachada de un edificio no es cosa sin importancia. No solo da el estilo y la apariencia del mismo, lo cual es muy importante para su aprecio y posterior venta, no solo oculta y disimula lo que es el edificio en su interior, sino que incluso da cierta cobertura y protección a sus estructuras fundamentales.<sup>51</sup>

Ha habido una maduración del pensamiento ellacuriano, más incisivo en su crítica, también en la medida en que el proceso

histórico lo ha llevado a desengañarse de sus propias ilusiones reformistas. Un año después, en el que será su último texto teológico, Ellacuría ha ampliado su crítica al capitalismo como un todo: “La situación real de América Latina denuncia proféticamente la malicia intrínseca del sistema capitalista y la mentira ideológica de la apariencia de democracia que le acompaña, legítima y encubre”<sup>52</sup>. Y un poco más adelante remacha: “La propaganda ideologizada de la democracia capitalista como forma única y absoluta de organización política se convierte en instrumento de ocultamiento y, a veces, de opresión”<sup>53</sup>.

Y prosigue: “Lo que busca el manejo ideologizado del modelo democrático no es la autodeterminación popular respecto del modelo político y económico, sino el encubrimiento de la imposición del sistema capitalista y, sobre todo en el caso de Centroamérica, de los intereses norteamericanos”. Para, a continuación, concluir: “... la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres no es universalizable y, consiguientemente, no es humana (...); esa universalización no es posible, pero tampoco es deseable”<sup>54</sup>.

En cambio, en el artículo de 1976 donde criticaba el retroceso del Gobierno de Molina en su impulso al proyecto de reforma agraria, había expresado ciertas ilusiones reformistas de la siguiente forma: “En la batalla entre el capital y el interés común, solo una firme alianza del poder ejecutivo, de la Fuerza Armada y del pueblo puede comenzar en este país un proceso de profundos cambios sociales”<sup>55</sup>.

Se trata de una esperanza que parecerá concretarse con el golpe de Estado del 15 de

48. I. Ellacuría, “El desmoronamiento de la fachada democrática”, en *Escritos políticos*, tomo I, p. 267.

49. *Ibid.*, p. 270.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 271.

52. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *opus cit.*, pp. 404.

53. *Ibid.*, p.405.

54. *Ibid.*, p.406.

55. Ellacuría, “A sus órdenes mi capital”, en *Escritos políticos*, tomo I, p. 654.

octubre de 1979. Ellacuría animó al rector de la UCA de aquel entonces, el ingeniero Román Mayorga, a sumarse al equipo presidencial de la primera Junta Revolucionaria de Gobierno. Un comentario para la radio leído el 22 de noviembre, a una semana del golpe, arrancaba concediendo lo siguiente: “El país ha dado, de momento, un paso trascendental, gracias a la decisión y el arrojo de un grupo de militares jóvenes. Ese paso trascendental puede quedarse en nada, pero no puede dudarse ni de su importancia ni de sus posibilidades”<sup>56</sup>.

Fracasado el experimento apenas mes y medio más tarde, su continuación por una segunda Junta surgida del pacto PDC y Fuerza Armada muy pronto mostró su carácter represivo y contrainsurgente. Si alguna esperanza reformista pudo albergar Ellacuría con el triunfo en las urnas de Duarte, en 1984, pronto se desvaneció. Al antes líder opositor se le vio hoy reducido a ser un simple instrumento de la política guerrillera de Washington.

A poco más de un año de la presidencia de Duarte, en noviembre de 1985, Ellacuría señalaba que el FMLN se constituía “en el obstáculo principal del proyecto demócrata cristiano no solo en lo que este tiene de instrumento privilegiado del proyecto reaganiano, sino también en lo que tiene de instrumento reformista”<sup>57</sup>. Y, con una referencia indirecta al himno del partido ARENA (“El Salvador será la tumba donde los rojos terminarán”), afirmaba: “El FMLN se constituye de hecho en la tumba del proyecto demócrata cristiano, el cual, a medida que se prolongue la guerra, se hará cada vez más irremediabilmente contrainsurgente”<sup>58</sup>.

Por las mismas fechas, en una “Cátedra de Realidad Nacional”, Ellacuría constataba que “la guerra en El Salvador, lejos de disminuir, se acrecienta con los años”<sup>59</sup>. Analizaba que, si bien “el FMLN no puede alcanzar el triunfo militar”, por otro lado sí puede “hacer imposible el triunfo del proyecto adversario en lo que tiene de pretensión de derrotarlo militarmente y de democratizar y desarrollar económicamente al país”<sup>60</sup>. Ante la “economía de guerra” que se impulsa desde el Estado, se responde desde la insurgencia con una estrategia de “guerra a la economía” que corresponde a su contrario dialéctico. Es parte del “permanente uso de la violencia revolucionaria” de la que “un componente esencial es la lucha armada del ejército revolucionario contra el ejército gubernamental”, pero tiene también un componente de sabotaje “con el fin de paralizar lo que llaman economía de guerra”, y tiene asimismo un componente de violencia de las masas para “alentar los ánimos insurreccionales potenciales”<sup>61</sup>.

La dialéctica que impregna al propio proceso histórico salvadoreño se hace muy visible en ciertos aspectos, y el análisis del rector jesuita lo visibiliza todavía más; por ejemplo, cuando se refiere a la política de elecciones y democratización, como respuesta política a la oferta de diálogo y negociación que viene haciendo el bando insurgente. Una y otra constituyen la trampa de no pretender realmente una salida política, sino que buscan ganar militarmente la guerra y son solo el complemento necesario para darle legitimidad a dicha estrategia.

Su análisis al respecto es muy claro desde temprana fecha. Así, en mayo de 1982,

56. I. Ellacuría, “La revolución necesaria”, en *Escritos políticos*, tomo II, p. 819.

57. I. Ellacuría, “FMLN, el límite insuperable”, en *Escritos políticos*, tomo I, p. 199.

58. *Ibid.*, p. 200.

59. I. Ellacuría, “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”, en *Escritos políticos*, tomo II, p. 1105.

60. *Ibid.*, p. 1119.

61. I. Ellacuría, “Recrudescimiento de la violencia en El Salvador”, en *Escritos políticos*, tomo I, p. 471. Se trata de un editorial de *ECA*, de 1988.

cuando ha pasado poco más de un año de la llamada “ofensiva final” del FMLN, comenta: “Frente a la propuesta política de las negociaciones, ofrecida por el FDR-FMLN, Estados Unidos propuso e impuso la de las elecciones” (...), las cuales “eran necesarias para legitimar un pasado y para justificar un futuro, en el cual se pudieran emprender acciones definitivas que terminaran con el FMLN y dejaran sin espacio político al FDR”<sup>62</sup>. Dos años más tarde, tiene mucho más clara la relación que hay entre ambas políticas, la de diálogo-negociación de la insurgencia y la de elecciones-democratización del bando gubernamental: “El 31 de enero de 1984 el FDR-FMLN hizo una nueva ‘propuesta de integración y plataforma del gobierno provisional de amplia participación’ (GAP). Era la respuesta política al proceso electoral”<sup>63</sup>.

Y analiza: “Suponía que el FDR-FMLN no lo jugaba todo a la carta de triunfo militar, sino que tenía también su alternativa política (...); se mostraba contrario, no a las elecciones en general, sino al tipo de elecciones que se estaban preparando en El Salvador (...); frente a la farsa de las elecciones proponía su postergación para prepararlas adecuadamente”<sup>64</sup>. Para más adelante llegar a la conclusión: “Un proceso de negociación no es en sí mismo una alternativa excluyente de un proceso de elecciones (...); la oferta de negociación que supuso a principios de este año una alternativa política a las elecciones queda ahora abierta a futuras aproximaciones”<sup>65</sup>.

Definitivamente, Ellacuría alcanza aquí a vislumbrar algo que no llegará a ver con sus propios ojos: cómo el proceso real de negociación entablado a partir de 1990 va a entrelazar

ambas dinámicas, la negociadora y la democratizadora, que inicialmente eran excluyentes. De modo tal que uno de los objetivos principales de la negociación será legalizar e integrar al FMLN a la vida política y electoral, para hacer culminar el proceso de paz con el evento electoral de 1994, donde participará por primera vez la izquierda, aceptando esta el calendario electoral, así como había aceptado al Gobierno arenero como su interlocutor. Una solución política de la que Ellacuría fue un adelantado defensor. Tan tempranamente como mayo de 1981, a escasos meses de la gran ofensiva guerrillera con la que arrancó de manera formal la guerra civil, los razonamientos del pensador jesuita defendían dicha salida al conflicto. “Solo una *solución verdadera* puede llegar a ser una *verdadera solución*”<sup>66</sup>. Y prosigue, con sutileza dialéctica:

Una verdadera solución es aquella que realmente resuelve el problema; en nuestro caso la que resuelva, en un primer momento, la crisis de destrucción y, en un segundo momento, la tarea de construcción. Una solución verdadera es, a su vez, aquella que no solo resuelve, de hecho, un problema, sino que lo resuelve definitivamente, porque realmente se acomoda a las raíces del problema y propone realistamente los remedios profundos adecuados, que son a la vez ajustados y justos.<sup>67</sup>

Plantea, además, el nexo de la teoría con la praxis: “la conjunción de la verdadera solución con la solución verdadera debe hacerse partiendo de los ‘hechos reales’ o, si se prefiere, de la realidad de los hechos”<sup>68</sup>. Son ocho los hechos fundamentales que enumera y analiza en una descripción esencial de la realidad nacional, para sostener la tesis de

62. I. Ellacuría, “Las elecciones y la unidad nacional: diez tesis críticas”, en *Escritos políticos*, tomo III, pp. 1534 y 1535.

63. I. Ellacuría, “El FDR-FMLN ante las elecciones de 1984”, en *Escritos políticos*, tomo III, p. 1583.

64. *Ibid.*, pp. 1583 y 1584.

65. *Ibid.*, p. 1584.

66. I. Ellacuría, “¿Solución política o solución militar para El Salvador?”, en *Escritos políticos*, tomo II, p. 954.

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p.955.

que no será posible una solución puramente militar y tampoco una solución puramente política (en ausencia de fuerza o presión militar) y que, por lo tanto, “es preciso trabajar a favor de una solución político-militar (...) que responda a las necesidades objetivas de la realidad nacional, a las exigencias justas del pueblo organizado y a la actual correlación de fuerzas”<sup>69</sup>. Y en diciembre de 1985 —ya a mitad de la guerra, cosa que no podía saberse en ese momento— planteará:

Los seis años de conflicto han demostrado no solo su crueldad e inhumanidad, sino también su inutilidad (...); no hay solución militar al conflicto en un tiempo previsible y calculable (...), por eso no basta decir ‘no a la guerra y sí a la paz’, sino que ha de afirmarse ‘no a la guerra y sí a la negociación’. Repitémoslo, no se trata de ganar la guerra para que venga la paz, sino que ha de ganarse la paz para que termine la guerra.<sup>70</sup>

Antes de plantear la necesidad de dicha dialéctica, Ellacuría ha dado, al inicio del artículo, las cifras básicas que subrayan la urgencia dramática de una solución: “Esta guerra (...) ha causado no menos de 60 000 muertos y más de 100 000 bajas en conjunto; ha ocasionado no menos de 500 000 desplazados en el país y otros tantos refugiados fuera del mismo; ha destruido la infraestructura a un costo superior a los 2000 millones de dólares; consume por encima del 40 % del presupuesto nacional”<sup>71</sup>. Pero, por otro lado, “la guerra, lejos de debilitar o destruir a una o a las dos partes contendientes, las ha fortalecido a ambas”<sup>72</sup>.

Y aporta algunos datos para sustentar tal apreciación: de 12 000 hombres en armas

que tenía la Fuerza Armada en 1980, había pasado a cerca de 60 000; y el FMLN había aumentado de 2000 a 10 000. Ambas partes decían preferir las vías políticas, pero ambas, enfatizaba Ellacuría, “subordinan el diálogo a la victoria militar o al menos al desequilibrio militar en su favor”<sup>73</sup>.

Tres años más, persiste la valoración, cuando “el FMLN parece haber entrado en una nueva etapa, que a veces llama de definición”<sup>74</sup>. Puede decirse que “el FMLN está más fuerte que nunca y que, por lo tanto, no se lo ha derrotado ni siquiera debilitado; puede decirse asimismo que no podrá ser derrotado en un tiempo previsible ni determinado”<sup>75</sup>; y de la misma manera, “el FMN no está en capacidad estricta y puramente militar de derrotar ni de debilitar sustancialmente a la Fuerza Armada. Se trata, en definitiva de un equilibrio dinámico”<sup>76</sup>. El FMLN no parecía desconocer esto —concede Ellacuría—, pero su objetivo en esta nueva fase no era el triunfo militar, sino “demostrar que la vía puramente militar debe ser superada”, y que así lo aceptasen las demás fuerzas del conflicto: Estados Unidos, Fuerza Armada, Gobierno de El Salvador. De todo esto, deduce el jesuita una estrategia efemelecionista de carácter dialéctico de “mayor presión militar para alcanzar la paz”. Una segunda línea de presión militar era la destrucción de la infraestructura económica. Y por último, la violencia insurreccional de las masas. “Convendría recordar —previene Ellacuría— que la causalidad histórica tiene mucho de casualidad, sin olvidar por ello que el azar tiene sus propias leyes y no se reduce a pura arbitrariedad”<sup>77</sup>. El filósofo, buen conocedor

69. *Ibid.*, p.986.

70. I.Ellacuría, “Causas de la actual situación del país y principios de solución”, en *Escritos políticos*, tomo II, p. 1100.

71. *Ibid.*, p.1092.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 1097.

74. I. Ellacuría, “Recrudescimiento de la violencia en El Salvador”, en *Escritos políticos*, tomo I, p. 475.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*, p. 477.

de la obra de Hegel, parece aquí aleccionar al marxista FMLN, en cuya dialéctica no parece incluirse el exponente “de indeterminación y de casualidad”, muy elevado cuando se busca desencadenar una insurrección. “No puede contarse con ella de forma irresponsable ni dogmática, sobre todo cuando la globalidad de los hechos se resiste tercamente a las hipótesis y a los deseos insurreccionales”<sup>78</sup>.

Importante también era el análisis que hacía Ellacuría ya en 1985, de las causas de la crisis: “... dos ejes: el de la riqueza-pobreza, que puede definirse como injusticia estructural, y el de este-oeste, resultado de la injusticia internacional”<sup>79</sup>. No hay que buscar en el exterior el principio de nuestros males pues “es esa injusticia estructural la que ha suscitado el movimiento revolucionario”. Pero el FMLN, advierte el jesuita, buscando solucionarla “se ha convertido en una de las partes del conflicto y, en este sentido, en una de las causas del mismo”<sup>80</sup>. Discutible esa dialéctica, aunque posiblemente coincidente con el sentir de parte de la población: el Frente queriendo ser solución se habría convertido en parte del problema. El analista vincula eso con el otro eje: “El rechazo por parte del movimiento revolucionario del sistema capitalista lo sitúa frente a Estados Unidos y en consonancia con los países socialistas”<sup>81</sup>. Así, nuestro conflicto había tomado, derivadamente, una dimensión internacional donde los intereses nacionales quedaban subordinados a los intereses y la seguridad nacional de Estados Unidos: “La injerencia norteamericana se convierte en una de las causas agravantes y prolongantes del conflicto salvadoreño al introducirlo y subordinarlo al eje este-oeste”<sup>82</sup>.

Lo que Ellacuría en esa fecha no podía prever, cuando acababa de subir al poder

Gorbachov en la Unión Soviética y apenas se anunciaba la perestroika, era la desaparición de tal eje al disolverse la guerra fría. Tampoco la transformación de la percepción estadounidense sobre las perspectivas del conflicto salvadoreño después de la ofensiva insurgente de noviembre de 1989, la cual que cambió radicalmente la postura de Estados Unidos que, de ser factor decisivo para la guerra, pasó a ser garante y firme impulsor del proceso de paz negociada. Es esa una dialéctica que sobrepasa a la biografía de Ellacuría y, por ende, a su análisis de la realidad histórica, antes de que esta hubiera “dado de sí” todo lo que incubaba en su seno.

### III. La dialéctica de la historia

Además de los ricos aportes contenidos en su vida y en su obra, hay que considerar los que su muerte produjo. La presión nacional e internacional a favor de la negociación, una vez conocidas las circunstancias y responsabilidades del cruel asesinato de los padres jesuitas, fue de tal magnitud que se convirtió en un factor decisivo, en uno de los desencadenantes de la solución política negociada. Esta demostró con claridad la naturaleza dialéctica del proceso histórico salvadoreño, cuando de la guerra hizo surgir la paz. Aquella invirtió su signo y se convirtió en su contrario dialéctico.

El papel que en ello tiene la muerte de los sacerdotes mártires de la UCA es relevante. “Las ideas a favor de la salida negociada, reiteradamente formuladas por Ignacio Ellacuría, casi desde el inicio mismo del conflicto, lejos de debilitarse con su muerte cobraban, con ella y a partir de ella, mayor fuerza y vigencia que nunca. El pensamiento pacificador de los jesuitas asesinados se

78. *Ibid.*, p. 478.

79. I. Ellacuría, “Causas de la actual situación del país y principios de solución”, en *Escritos políticos*, tomo II, p. 1096.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 1097.

82. *Ibid.*

demostraba vivo y vital; su martirio había conmovido al mundo y multiplicaba la eficacia de su palabra imperecedera, de su testimonio, de su denuncia, de su apuesta por la racionalidad y la negociación”<sup>83</sup>.

Como la de Monseñor Romero, se trataba de “una muerte coherente con su vida”. Pero al mismo tiempo es también contrastante con la del obispo mártir: “Con la muerte de Romero se desató la guerra; con la muerte de Ellacuría se desencadenó la paz”<sup>84</sup>. Quedan problemas teóricos por aclarar y resolver. Estamos ante un caso donde, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias físicas, aquí similares causas generan efectos diferentes. Es más, han potenciado consecuencias contradictorias. El magnicidio contra Romero, el sacrificio del obispo mártir, no podía de manera inmediata, en su tiempo concreto, más que desatar los demonios. Olas de indignación se levantaron, arrastrando a las masas a un estado de ánimo insurreccional y la guerra civil se volvió inevitable. Esto fue contrario a lo ocurrido a fines de 1989 con el asesinato de los jesuitas, cuando el signo de los tiempos era apremiar el desenlace de un conflicto que ya nadie quería ni podía seguir alargando. El “cansancio de la guerra” se impuso.

De alguna manera triunfaba la consideración de Hegel sobre la de Marx: “La historia, ciertamente, la hacen los hombres, pero también es cierto —puntualizaba Hegel— que la historia hace a los hombres”. El desenlace no era tan consecuencia de la acción consciente de los hombres, al modo marxista, como efecto de la fuerza de imposición de la realidad histórica. El caso salvadoreño resulta ilustrativo: la lógica del proceso se imponía y había que

adaptarse a ella. La paz surge negando la guerra y mostrando que es su resultado. La guerra se negó a sí misma. Lo que la guerra estaba gestando insospechadamente era la paz.

Desde tal apreciación puede emprenderse la ambivalente valoración que habrá que hacer del planteamiento ellacuriano, adelantado a su tiempo en su reclamo por una negociación que le diera una solución política al conflicto, pero incapaz de vislumbrar todo la hondura dialéctica del proceso. La paz no surgirá porque sus partidarios se hayan impuesto por fin a las fuerzas que protagonizaban la guerra. No será el triunfo de los pacifistas sobre los guerrilleros. La paz es gestada por los señores de la guerra. Son ellos los protagonistas.

No ha sido así como lo imaginaba el pensador jesuita, a quien posiblemente le faltó mayor consistencia dialéctica para poder intuir este potencial de transformación incubado en el proceso, de modo que los polos más antagónicos son los que finalmente se sentarán a negociar y las fuerzas más extremas las que conseguirán acercar sus posiciones hasta lograr unos acuerdos de paz fruto del consenso logrado entre ellas. “La paz fue engendrada por la guerra. Por ello mismo habrá que reconocer que la paz fue obra y mérito de los guerrilleros: FMLN y ARENA”<sup>85</sup>. En cambio, pareciera una ironía de la historia, las fuerzas políticas centristas y más moderadas no van a jugar ningún papel relevante en la solución negociada.

Tampoco esta se consigue a partir del accionar de una “tercera fuerza” como la promovida por Ellacuría para presionar a las partes beligerantes a que acepten una salida no militar del conflicto. De hecho, en 1988

83. Ricardo Ribera, “El Salvador: la negociación del acuerdo de paz”, *Realidad*, 37, enero-febrero 1994, UCA, San Salvador, p. 97.

84. Ricardo Ribera, “Romero y Ellacuría: el santo y el sabio”, en *Carta a las Iglesias*, 302, marzo 1994; incluido también en Ricardo Ribera, *Pinceladas para un cuadro de la transición*, Ediciones para el debate, UCA, San Salvador, 1997.

85. Ricardo Ribera, “Los Acuerdos de Paz en perspectiva. Valoración histórica veinte años después”, *ECA*, 728, enero-marzo 2012, p. 728.

todo el planteamiento del “debate nacional” fue impulsado por la Iglesia católica desde el impulso, el involucramiento personal y la conceptualización de Ellacuría. Fue solo un éxito a medias. La renuncia del sector privado a participar, siguiendo los lineamientos de boicot lanzados por la ANEP, desvirtuó en buena medida la intención del jesuita de levantar un movimiento lo bastante unánime desde la sociedad civil como para que las fuerzas de la sociedad política tuvieran que ceder. “El rechazo por parte de los representantes del capital organizado a hacerse presentes en el debate nacional —reconocía Ellacuría en la época— desvirtuó en parte su significado, pero también sirvió de radiografía de la realidad nacional”<sup>86</sup>.

Siendo un éxito a medias, fue también un fracaso a medias. El propio Ellacuría matizaba sus alcances: “Nadie esperaba que el debate nacional trajera por sí mismo la paz. Su objetivo fundamental era favorecer el proceso de pacificación, presentando a las partes en conflicto y a otros agentes políticos principales el consenso de las fuerzas sociales”<sup>87</sup>. Al haberse conseguido solo parcialmente, al menos habría “mostrado la urgencia y necesidad de resolver el conflicto nacional por medio del diálogo y de la negociación”. Pero pronto el experimento político se le fue de las manos al sacerdote, que anotaba: “El debate nacional ha tratado de institucionalizarse y de perpetuarse, como una especie de representación oficial de las fuerzas sociales”<sup>88</sup>. Efectivamente, se constituyó un Comité Permanente del Debate Nacional, CPDN, pero este —lejos de presentarse como una alternativa a la estrategia militar de la insurgencia— pronto se reveló como una nueva versión de los frentes de masas dirigidos por la izquierda efemenista. De hecho participaría del esfuerzo insurreccional impulsado conjunta-

mente con la ofensiva guerrillera de noviembre de 1989. La iniciativa pacificadora había terminado siendo cooptada por la izquierda revolucionaria, convertida en componente de su estrategia militar, justificando a posteriori la ausencia en ella de la derecha burguesa.

Era el fracaso práctico de una iniciativa política que había sido fundamentada teóricamente en la elaboración de Ellacuría. En un texto de esa época —el antes comentado aquí, “Utopía y profetismo”—, el filósofo emprende un sorprendente diálogo con Marx tras haber marcado distancias con el liberalismo:

No es cierto que la libertad de cada uno llevará a la libertad de todos [que sería el planteamiento liberal], cuando la recíproca es mucho más real: la libertad general es la que posibilitará la libertad de cada uno. Y ese ideal de hacer real la utopía puede constituirse en principio de libertad y de espiritualidad (...). Desde esta perspectiva podría leerse de forma radicalmente nueva el famoso pasaje de Marx en la “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (1844): *Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material, pero también la teoría [la filosofía] se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas [tan pronto el proletariado la haga suya]*.<sup>89</sup>

Y tras la cita, Ellacuría hace un planteamiento más allá de la interpretación, pues plantea una tesis diferente a la de Marx que constituye casi su refutación. Dice así: “El ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable paulatinamente y es asumido por las mayorías populares, llega a convertirse en una fuerza mayor que la fuerza de las armas, es a la vez una fuerza material y espiritual, presente y futura (...)”<sup>90</sup>.

86. I. Ellacuría, “El significado del debate nacional”, en *Escritos Políticos*, tomo III, p. 1473.

87. *Ibid.*, p. 1481.

88. *Ibid.*, p. 1483.

89. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 425.

90. *Ibid.*

Es una posición en la que Ellacuría ha sido consistente a lo largo del tiempo; asimismo, en sus incursiones en la política, terreno en el que cosechó varias decepciones. Su postura lo ha hecho identificarse tempranamente con la reforma, que se enfrentaba históricamente a la revolución y a la reacción. Las tres estrategias, constituidas en tres polos ideológicos se han desarrollado en mutua relación dialéctica. La revolución, representada por el FMLN, le dio vida a la reforma, personalizada en Napoleón Duarte y en la democracia cristiana, y ambas, revolución y reforma, provocaron el nacimiento de la reacción, personificada en el mayor Roberto d'Aubuisson y en el partido Arena.

La apuesta temprana de Ellacuría fue por la reforma como la alternativa a la violencia y a la lucha armada. Esta posición es la que justificó el involucramiento de la UCA en el golpe de Estado de octubre de 1979, al que inspiró en lo ideológico y programático aceptando incluso que el rector de ese entonces, Román Mayorga, se incorporase a la Junta Revolucionaria de Gobierno. El experimento era la última posibilidad de evitar la guerra civil que se dibujaba en el horizonte de la época, pero duró apenas mes y medio. Las siguientes Juntas, con su estrategia de “reformas y represión”, demostraron muy pronto que eran parte principal de la violencia destructora, y, por otra parte, al servicio de los intereses imperiales. Las expectativas favorables que le despertó la llegada de Duarte a la presidencia, tras las elecciones de 1984, duraron poco más de un año y culminaron con la condena ellacuriana, por ser solamente la “fachada democrática” del proyecto contra-insurgente norteamericano.

Igualmente duro con la reacción, de manera especial contra la violencia escuadroneira de la ultraderecha, fuera equivocado pensar que la postura de Ellacuría ha sido

complaciente o poco crítica con la revolución. Todo lo contrario. Un estudioso de su obra así lo señala: “En vida, Ignacio Ellacuría fue acusado por la derecha de ser un apologista de la guerrilla. Nada más falso. Ellacuría ejerció una crítica sistemática al movimiento revolucionario, cosa que deja en evidencia la ignorancia de quienes hicieron esos señalamientos”<sup>91</sup>. Justamente por compartir mucho de sus ideales, se ha mantenido muy crítico con sus métodos, sus dogmas y sobre todo su carga de violencia. Cita el autor las palabras de Ellacuría:

Hay medios tan intrínseca y totalmente malos que su utilización está vedada. De ahí que la violencia revolucionaria no debe tomar nunca la forma de terrorismo (...); la difícil tarea de amar al enemigo, incluido el enemigo social, no deja de ser un desafío para el cristiano (...); la lucha revolucionaria no debe hacer olvidar que el evangelio está más a favor de la paz que de la guerra, más del servicio que de la dominación, más del amor que del enfrentamiento.<sup>92</sup>

Esta posición ante la revolución y frente a la lucha armada es la que explica la decisión del vasco de retornar al país desde Madrid a no más conocer el inicio de la ofensiva “hasta el tope”, en un intento, valiente pero inerte, de detener las acciones militares y evitar el inútil baño de sangre, convencido de que Estados Unidos nunca permitiría un triunfo militar de la guerrilla en el país. Esperaba el rector de la UCA poder hacer uso de sus contactos y su influencia —con la comandancia rebelde, pero también con el Gobierno de Cristiani y con la Embajada de Estados Unidos— para que se atendiera la voz de la razón y se acordara un alto al fuego que minimizara los daños a la población y abriera la posibilidad de instalar la negociación. Los diferentes actores no lo entendieron así. Lo vieron como un estorbo a sus planes o como un peligro, incluso como un enemigo. Se ha llegado a saber de qué lado

91. Luis Alvarenga, “Fundamentos filosóficos de la crítica ellacuriana al movimiento revolucionario”, *Realidad*, 83, septiembre-octubre 2001, p. 749.

92. *Ibid.*, p. 752.

y cómo provino el ataque mortal, pero si la decisión homicida no se hubiera tomado, si no se hubiera dado la orden de exterminio que se dio ese día, es claro que el intento apaciguador de Ellacuría, su gesto de interponerse entre los bandos en pugna, estaba de antemano condenado al fracaso. El país vivía una situación revolucionaria, un estado de máxima tensión, un momento donde se volcaba toda la acumulación de fuerzas lograda en los tres o cuatro años últimos. Era muy difícil que, en mitad de tal estruendo, la voz solitaria de un sacerdote, por más cargada de razón que estuviera, fuera a ser escuchada.

Marx inventó una metáfora donde dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pues bien, cabría decir que no es factible detener un tren colocándose frente a la locomotora que avanza. El individuo que lo intente probablemente será arrollado. El gesto heroico de Ellacuría de regresar en tales circunstancias no era suicida, pero estaba mal calculado. No contaba con el grado de irracionalidad y de odio que la cúpula del ejército, acorralada y con temor al colapso y la derrota militar, había alcanzado. Se dice que el general Ponce al comunicar la decisión de bombardear con la aviación ciertos barrios de la capital exclamó: “Son ellos o nosotros”. En este marco, se decidió entrar a la universidad jesuita con la orden de asesinar al rector y de no dejar testigos vivos. La historia mostraría más tarde que, igual a la cita atribuida a Napoleón Bonaparte, la masacre contra los padres jesuitas desde el punto de vista histórico “fue peor que un crimen, fue un error”. La Fuerza Armada selló su derrota política con este asesinato. Los que decidieron matar a Ellacuría “tratando de matar así la negociación, en realidad le dieron vida”<sup>93</sup>.

Lo que Ellacuría no podía entrever era el giro dialéctico que daría el proceso, insospechado para todos. La vía de la reforma, tan desprestigiada en tiempos del Gobierno de

Duarte, terminará imponiéndose en la fase de la salida negociada. A ello han contribuido Arena y FMLN, los protagonistas de la negociación, forzados por esta misma dinámica que ellos desencadenan al abandonar respectivamente las pretensiones de la reacción y las de la revolución. El partido que coreaba “negociación es traición” culmina negociando con su enemigo y llevando la negociación a buen puerto, legalizando a los rojos para quienes en su himno prometía una tumba, contribuyendo así a democratizar decisivamente al país. Los guerrilleros, por su parte, abandonan sus pretensiones antioligárquicas y antiimperialistas, para terminar fusionándose en un abrazo de reconciliación con los areneros, agradeciendo y buscando el apoyo de Estados Unidos, convirtiéndose en fuerza política legal y electoral. Ambas extremas, anteriormente bandos enfrentados, coinciden en su mutua autocontención para presentarse ante la población como derecha moderada y como izquierda reformista. En los hechos, ha sido la vía de la reforma y no la de la revolución (tampoco la reaccionaria) la que se ha impuesto en la realidad histórica del nuevo período que se inaugura en enero de 1992 y se verifica electoralmente en marzo de 1994. Reformar la Constitución y reformar instituciones básicas del Estado ha sido el camino seguido por la clase política del país, una vez los actores históricos fueron transformados ideológicamente por la misma historia.

A ello —sin duda— ha contribuido enormemente Ellacuría con su obra, con su vida y con su muerte. Que no haya podido prever o comprender todo no lo empequeñece; al contrario, lo engrandece aún más, pues desde las limitaciones que son propias de lo humano y del insoslayable vínculo con un tiempo histórico concreto, refleja la notable estatura de su moral y de su pensamiento que trascienden su época. Sigue señalándonos el horizonte de utopía necesaria y de denuncia profética, desde las carencias del presente.

93. Ricardo Ribera, “Romero y Ellacuría: el santo y el sabio”, *op. cit.*