

La evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría

Roberto Valdés Valle

Resumen

Comenzó como un ejercicio disciplinado, a la caza de nuevas cotas de rigurosidad filosófica. Mas, sin saberlo, Ignacio Ellacuría terminó construyendo las bases de una nueva filosofía cristiana, idónea y consecuente con la realidad social latinoamericana. En este artículo, Valdés nos lleva por los primeros esfuerzos de un joven Ellacuría que, luego de su encuentro con Zubiri, el neo tomismo, la teología de la revolución y la filosofía política, se encontró con la suficiente fuerza para emprender su propio camino.

No es el objetivo del presente trabajo ofrecer un esquema total de la evolución del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Esa es una tarea demasiado complicada que requiere de mayores investigaciones. Lo que se pretende es más bien tender algunos puentes entre el Ellacuría maduro, el que todos más o menos conocemos -analista político, teólogo de la liberación, filósofo de la liberación-, con el Ellacuría joven. Más en concreto, se pretende, en primero lugar, exponer lo que a mi parecer constituyó el centro de sus preocupaciones filosóficas durante los primeros diez o doce años de su actividad intelectual (1955-1967), y en se-

gundo lugar apuntar ciertas ideas y datos que ayuden a entender qué pudo llevarlo a romper con ese proyecto al que tantas fuerzas le dedicó, y consecuentemente a instalarse poco a poco en las posturas que fueron las típicas de sus últimos 20 años de producción filosófica y teológica.

El trabajo que ahora presento se fue gestando mientras preparaba el primer volumen de los escritos filosóficos de Ignacio Ellacuría, que contiene precisamente los textos publicados e inéditos, así como algunas cartas que Ellacuría redactó entre 1954 y 1966. El libro incluye también un buen número de artículos sobre crítica literaria, poética

y cinematográfica redactados en el mismo período. Aquí, sin embargo, no haremos referencia a ninguno de esos estudios ni valoraremos esas otras dimensiones del pensamiento de Ellacuría, por otro lado tan importantes también para lograr una intelección más completa de su pensamiento filosófico. Hechas estas aclaraciones, pasemos entonces a desarrollar los dos problemas centrales del presente trabajo: determinar cuál era el proyecto filosófico del joven Ellacuría, y por qué lo abandonó. El lector disculpará la gran cantidad de textos de Ellacuría que se han introducido en el trabajo, pero era esencial hacerlo así a fin de dar mayor fuerza a las ideas e hipótesis que desarrollaré aquí.

1. El proyecto filosófico del joven Ellacuría (1955-1967)

Se han escrito trabajos muy importantes tratando de interpretar tanto la totalidad como diferentes aspectos de la obra filosófica madura de Ellacuría¹; lamentablemente sobre el joven Ellacuría casi nada se ha escrito. Quizá sólo Rodolfo Cardenal y Antonio González han escrito unas líneas sobre tal etapa². Es claro que ni el P. Cardenal ni el P. González han pretendido decir la última palabra sobre el tema, sin embargo lo dicho por ellos no es suficiente por cuanto no se logra obtener o intuir cuál era el centro de las preocupaciones filosóficas de Ellacuría, cuál era su proyecto intelectual filosófico. Lo que se pretende aquí es, entonces, echar un poco de luz sobre ese período de tiempo.

A mi parecer, pues, Ellacuría tenía desde la edad de 25 años un proyecto filosófico bien determinado y delimitado alrededor del cual giraron sus primeros trabajos filosóficos, tanto los publicados como los inéditos; un mismo proyecto que lo acompañó durante sus estudios teológicos en Innsbruck y que finalmente lo llevó a buscar a Zubiri. Sin embargo, como veremos más adelante, el proyecto fue evolucionando con el tiempo, atravesando al menos dos diferentes etapas. ¿Cuál fue entonces el centro de las preocupaciones filosóficas de Ellacuría en esos años?, ¿cuál era su proyecto intelectual filosófico?

Podemos formularlo sucintamente así: sentar las bases para una nueva filosofía cristiana³.

Ahora bien, no es fácil dar una definición del término "filosofía cris-

tiana". De hecho, el término ni siquiera aparece en los diccionarios de filosofía. Se trata de una tarea en sí misma ambigua. Ellacuría mismo era conciente de ese carácter ambiguo, tal como nos lo deja entrever en un texto escrito quizá a principios de los años 60, titulado precisamente "La problemática de una filosofía cristiana" (p. 17). El mero título de este escrito es revelador. Pues bien, en este texto comienza Ellacuría por describir las dos etapas fundamentales que el tema atravesó primero en los años 30 y luego durante los años 50-60 en el mundo intelectual católico. Respecto de la primera etapa dice lo siguiente:

Con ocasión del centenario de la muerte de San Agustín (1500 años) surge la pregunta de si Agustín es filósofo, y, más en general, si es posible una filosofía cristiana o tan sólo una *Weltanschauung* o una *Sapientia* cristiana. Bréhier concluye... que nunca ha habido filosofía cristiana, y que el cristianismo en cuanto tal no ha influido en la filosofía. Le responde Gilson que la filosofía occidental es lo que es gracias al cristianismo⁴.

Y respecto de la segunda etapa, dice:

se centra más en el segundo término: lo que es fe cristiana y su influjo sobre lo que ya se sabe de la filosofía y sus exigencias. Según Heidegger, la pregunta sobre el ser no irrumpe mientras se está en la seguridad y en la comodidad. El que cuenta con la fe de la Biblia no puede preguntar auténticamente, porque tiene la respuesta antes que la pregunta. No se puede preguntar sin dejar de ser creyente. Por tanto, no es posible un filosofar cristiano sino a lo más como un *als ob*⁵.

No nos interesa entrar tanto en la discusión de si es posible o no una filosofía cristiana, sino simplemente mostrar cómo Ellacuría participaba de estas discusiones y que creía posible sentar las bases de una filosofía cristiana a la altura del siglo XX.

Pero, de nuevo, ¿qué entenderemos aquí por filosofía cristiana? Siguiendo la definición un tanto ambigua que nos da Gilson y Böehner, podemos decir sin más que una "filosofía cristiana es aquella que es elaborada por cristianos convencidos"⁶.

¿Cuál era su proyecto intelectual filosófico? Sentar las bases para una nueva filosofía cristiana.



Como vemos, lo esencial para entender qué es la filosofía cristiana es decir quién es un filósofo cristiano. Y ese es, dice Gilson y Böehner, el que distingue entre el orden de la fe y el del saber, y el que funda el saber en medios naturales aun cuando ve en la revelación cristiana un auxilio valioso y, en ciertos aspectos, necesaria para la razón. Es claro que esta definición del filósofo cristiano es tan discutible como la definición de filosofía cristiana —probablemente toda posible definición de filosofía cristiana es más que discutible—; con todo, en alguna medida coinciden con la idea que Ellacuría tenía en esos años sobre lo que debía ser la filosofía y el filósofo cristiano. Precisamente, en un texto escrito a finales de los años 50 sobre santo Tomás de Aquino, Ellacuría se preguntaba:

¿qué mueve al cristianismo a acercarse y aprovecharse de lo natural, de lo profano, de lo que, al parecer, no es formalmente cristiano? Y si se quisiera complicar más el asunto, todavía pudiera presentarse esa otra pseudo-pregunta que tanto los filisteos de un lado como los del otro insinúan arteramente con hipócrita inocencia: ¿es que el cristiano no tiene suficiente con su cristianismo

como respuesta intelectual y como actitud vital?⁷

Para Ellacuría, pues, el cristiano no tenía suficiente con su cristianismo como respuesta intelectual y como actividad vital, y el mejor ejemplo de ello había sido santo Tomás, a quien admiraba profundamente tanto por su fe como por su audacia intelectual⁸.

De nuevo, podríamos prolongar la búsqueda de textos en los que Ellacuría va mostrando cómo y en qué sentido es posible un filosofía cristiana, pero más que ello me interesa profundizar un poco más sobre las características que tuvo esta búsqueda. Y eso es lo que nos lleva a hablar sobre la evolución de su pensamiento siempre dentro de ese mismo proyecto. Al mismo tiempo, el mostrar cómo se da esta evolución nos irá confirmando que el sentar las bases para una nueva filosofía cristiana fue el centro de sus preocupaciones intelectuales.

Ya hemos insinuado que este proyecto atravesó dos momentos. El primero iría aproximadamente desde 1955 hasta principios de 1963, y el segundo, desde 1963 hasta 1967. Analicemos breve-

mente lo específico de cada una de estos momentos.

1.1. La búsqueda de una filosofía cristiana en el período 1955-1963

Lo que define este período es la inserción de Ellacuría en el llamado movimiento neo-tomista. Como es bien sabido, el neo-tomismo buscaba renovar el pensamiento católico o tomista a través de una síntesis entre la filosofía de santo Tomás, los descubrimientos de las ciencias y las filosofías de Kant y Heidegger. Entre las figuras más importantes de tal movimiento se encuentra el cardenal Marcier -fundador de la escuela de Lovaina-, y el jesuita Maréchal. En España, la figura más destacada fue Juan Zaragüeta, quien fuera maestro de Zubiri.

Entonces diremos, en términos todavía bastante vagos, que la primera etapa del proyecto de Ellacuría tenía como objetivo buscar aquellos puntos de convergencia entre la filosofía tomista y las filosofías contemporáneas. Lo que se buscaba era una *síntesis* entre tomismo y modernismo. En definitiva, se trataba de hacer lo que había hecho santo Tomás cuando buscó armonizar sus creencias y sus posturas filosóficas esenciales con el pensamiento de Aristóteles y de Averroes. Al final de su texto sobre santo Tomás como intelectual católico decía Ellacuría:

Una empresa similar espera a los intelectuales católicos de hoy, que tienen, por tanto, admirable guía en el pensamiento y en la conducta de santo Tomás, llamado por la Iglesia "Doctor Común". No es fácil alcanzar la potencia intelectual, la seria preparación cultural, la firme seguridad doctrinal, el instinto por lo verdadero y lo cristiano, el afán heroico de santidad, que son la vida misma del aquinate. No es fácil, pero no es tampoco absolutamente inasequible; es sencillamente un ideal que puede y debe ser tenido en cuenta por quien quiera con el pensamiento servir a la Iglesia y a sus necesidades de hoy⁹.

Walter Brugger, una figura destacada del mo-

vimiento neotomista alemán, ha sintetizado los orígenes y objetivos de esta renovación así:

Sólo en el siglo XX, un estudio profundizado de la filosofía de la edad moderna y de la actualidad ha logrado agudizar la conciencia sobre la separación, existente desde siglos, entre la escolástica y la restante vida espiritual de los tiempos modernos. ¿No se había permitido en exceso que la filosofía "moderna" siguiera sus propios caminos y que la filosofía escolástica se convirtiera en asunto de escuelas monásticas y seminarios? Lo que Tomás había llevado a cabo en relación con Aristóteles, Avicena y Averroes, había dejado de hacerse en relación con los pensadores modernos. La mera "refutación" de ningún modo era suficiente para resolver las tareas urgentes¹⁰.

No hay duda que Ellacuría hubiera sintonizado perfectamente con la opinión de Brugger, como se puede comprobar con los siguientes párrafos tomados de otro texto inédito suyo, escrito en junio de 1958, y al que más tarde regresaremos. Ahí nos dice:

Para Ellacuría, pues, el cristiano no tenía suficiente con su cristianismo como respuesta intelectual y como actividad vital.

Urgentemente se precisa captar y decir lo que de positivo tienen los modernos, no de corrida y con la prisa de añadir inmediatamente un "pero" adversativo y destructor, sino con ánimo abierto

de buscar lo valioso aun entre actitudes y expresiones que admiten un doble sentido...

A nosotros mismos nos haría bien esa actitud. No es buena en filosofía la posición de quienes solamente se dedican a la repetición crítica y personal de lo hallado por otros, a su defensa y a la dialéctica destrucción de lo que aparentemente no coincide con lo nuestro, ya que así nos quedamos sin filosofía viva y sin filosofía actual, es decir, sin filosofía¹¹.

Vistas las cosas con objetividad, es innegable que durante este tiempo, Ellacuría se consideraba a sí mismo un escolástico, un abierto partidario de la filosofía perenne. Pero, agregemos inmediatamente, se consideraba un escolástico abierto, y es esa apertura la que lo llevó a rechazar, por ejemplo, en un texto redactado en febrero de 1961 en Innsbruck, el libro del entonces P. Peccorini *El ser*

y los seres según santo Tomás de Aquino, por considerarlo demasiado "ortodoxo", demasiado fiel a la filosofía tomista, y por lo tanto poco adecuado para incentivar el pensamiento filosófico en Centroamérica:

El haberse entretenido demasiado [dice Ellacuría sobre Peccorini] en la discusión minuciosa contra el suarecianismo le ha hecho presentar un tomismo exacerbado y poco actual. De todos modos se ha metido en un terreno en el que es imposible co-filosofar en Centroamérica, donde sería pena que la filosofía comenzara siendo discusión escolasticista. Tal vez el autor ha proyectado demasiado su propia y personal formación y preocupación filosóficas en un ambiente cuyo tono existencial es ciertamente distinto. Esto no obsta a que al autor le sea permitido y aun obligado tener su específica interpretación del ser ni a que se le niegue contacto con el tomismo contemporáneo. Con todo creo sinceramente que una predisposición personal le empuja a interpretar conforme a sus esquemas aun a los tomistas contemporáneos, desposeyéndolos así de lo más original en ellos¹².

Unas cuantas páginas atrás Ellacuría había descartado totalmente, sin referirse directamente a él, la versión del tomismo de Peccorini para generar una tradición filosófica en Centroamérica:

¿Puede ser entonces el tomismo con su forma y sus específicos contenidos filosóficos una auténtica filosofía efectiva en Centroamérica? La pregunta es desaforada y a su respuesta no se van a aportar aquí sino unas posibles directrices, las más de ellas negativas. Desde luego no, si se trata de un tomismo intemporal y repetitorio, es decir, un tomismo que ni siquiera reproduce el valor filosófico de su origen, sino tan sólo la inteligencia de sus fórmulas. Hay que añadir inmediatamente que, si el tomismo ha sido sólo eso en muchas partes y tiempos, no tiene por qué serlo y de hecho no lo es hoy en varios pensadores, auténticamente tomistas, auténticamente pensadores y auténticamente contemporáneos¹³.

A algunos quizá pueda sonar todo esto bastante extraño o desconcertante, y se preguntarán ¿Ellacuría, escolástico? Pienso, sin embargo, que no debemos sentirnos abochornados o desengañados. Primero porque su tiempo era muy distinto al nuestro; segundo porque sería un gravísimo error histórico no caer en la cuenta de que el movimien-

to neoescolástico y neotomista de los años 50 era una postura de avanzada, en una Iglesia muy conservadora, que durante mucho tiempo simplemente había optado por esconder la cabeza y atacar "lo moderno"; sería también no reconocer el innegable rol que este movimiento jugó en la preparación del Concilio Vaticano II. Por otra parte, el que Ellacuría se considerara durante este tiempo un escolástico, pero un escolástico de avanzada, viene a confirmar que durante toda su vida fue un pensador radical, que siempre estuvo a la vanguardia de los movimientos intelectuales de la Iglesia. Lo que pasa es que se puede servir intelectualmente a la Iglesia y ser radical de muchas maneras, y de acuerdo a los tiempos.

Pero si todo esto es así, la pregunta obligada es: ¿y quién era el Aristóteles o el Averroes de Ellacuría? Precisamente, José Ortega y Gasset. En otras palabras, el objetivo de Ellacuría en esta primera etapa era "cristianizar" a Ortega, rescatar lo esencial de él e intentar una síntesis entre la filosofía tomista y la orteguiana. Mostrar que eso era posible fue el tema de un importante artículo inédito, al que ya nos referimos, escrito en junio de



1958, a propósito de la publicación de libro del P. Santiago Ramírez, O.P., *La filosofía de Ortega y Gasset*. El título del trabajo es: "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna" (p. 17). Sin temor a exagerar, a mi parecer el título de este estudio de Ellacuría sintetiza perfectamente lo específico de esta primera etapa de la evolución de su primer proyecto: buscar el modo y la posibilidad de aproximar la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna, específicamente la de Ortega. De hecho, en las últimas páginas de este escrito, Ellacuría nos indica cómo, a su juicio, tiene que darse tal aproximación o síntesis:

Llegamos así al último aspecto que quisiera tocar a propósito de la obra de un escolástico frente a la de un moderno raciovitalista: *se trata de la posible conciliación entre posturas escolásticas y modernas mediante una complementación jerárquica*. La reflexión hecha sobre la obra de Ramírez muestra que los aciertos de su crítica surgen cuando el pensamiento orteguiano se acerca a la órbita escolástica, y los desaciertos, a su vez, proliferan cuando, debido a la falta de una adecuada actitud fundamental y al desenfoco general originado por esa falta, trata de acercar e introducir en esa órbita lo que no admite ese acercamiento ni esa introducción. La actitud de salir a la órbita ajena sencillamente es algo desconocido por Ramírez. Esto nos da a entender cuál es el camino de la posible conciliación que consistirá en una superación *sobre la base fundamentalmente apta y, en muchos órdenes, imprescindible de la filosofía perenne*. Los choques vienen frecuentemente de estimar que nos estamos refiriendo a las mismas realidades, cuando no es éste el caso real, sino que lo es el de estar aludiendo a realidades relacionadas entre sí y complementarias¹⁴.

El interés de Ellacuría por la filosofía de Ortega se remonta allá por 1955 o quizá 1954. Esto lo sabemos, por carta que Ellacuría enviara al padre Ángel Martínez S.J. en febrero de 1956. En esa misma carta, Ellacuría hablaba del estudio que estaba preparando sobre Ortega y que al final aparecería dividido en tres artículos publicados en la revista *ECA* en 1956¹⁵.

Me pidió el P. Garrido [dice Ellacuría] un artículo para *ECA* y, aunque ya tenía algún conocimiento de Ortega, pues le había leído bastan-

tes de sus obras principales, me decidí a meterme de bruces en él intentando ponerme un poco en claro sobre un caso tan discutido. La disparidad de juicios entre sus críticos y sus amigos, la eficacia de su obra en tantos hombres en España y de América me tentaba a investigar la realidad de su obra y la explicación de ese resultado tan dispar que su obra ha producido. Llevo escritas unas ciento cincuenta páginas, y aun me esperan, por lo menos, otras tantas para dejar constancia de mi opinión sobre su obra total. No sé qué publicaré de todo ello.

Por otra parte, el interés de Ellacuría por Ortega no se desvanecerá ni aun durante sus estudios teológicos en Innsbruck. Como muestra tomemos otro de sus escritos inéditos. Se trata de un largo estudio (60 páginas mecanografiadas a un espacio, en papel oficio) sobre la filosofía en general y la concepción de "técnica" de Ortega¹⁶. Este estudio fue redactado entre marzo y mayo de 1961, casi al final de sus estudios teológicos en Innsbruck. No es éste tampoco el momento adecuado para profundizar en la opinión que tenía Ellacuría sobre Ortega, pero es claro que Ellacuría siempre admiró en él su vitalismo y su visión dinámica de la realidad y en particular de la historia que tanto contrastaban con el esencialismo y el inmovilismo aristotélico-tomista.

Ciertamente, este interés de Ellacuría por Ortega se desvanecerá en la medida en que irá profundizando en la filosofía madura de Zubiri, pero esto es así no porque se decepcionara de Ortega, pues desde un inicio Ellacuría era muy consciente de los límites y peligros de Ortega para el cristianismo, sino porque lo que buscaba con mucho esfuerzo en Ortega, cree encontrarlo de manera superior en Zubiri (volveremos sobre esto más adelante). Pero el hecho de que Ellacuría optara tan tempranamente por la filosofía de Ortega (1954 ó 1955) nos vuelve a reafirmar su audacia intelectual en otros sentidos. Primero, la audacia de optar por Ortega cuando era un pensador muy temido, por no decir odiado, por la Iglesia española. La segunda, buscar creativamente su propia *síntesis*. Me explico. Los otros miembros del movimiento neotomista buscaban "cristianizar" autores como Kant o Heidegger. Ellacuría buscaba, en cambio, donde al parecer otros no habían buscado una síntesis con el tomismo, y cree encontrar en Ortega un campo fecundo de trabajo. Es más, en su artí-

culo sobre el libro de Ramírez, defiende a Ortega de los ataques injustificados de aquél. No era, como ya dije, que Ellacuría no fuera consciente de los peligros de Ortega para el cristianismo, pero trataba de eliminarlos sin negar por ello las novedades más importantes que el vitalismo orteguiano podía aportar al cristianismo¹⁷, un vitalismo que entonces Ellacuría consideraba absolutamente esencial para lograr una verdadera renovación del pensamiento filosófico católico. En su estudio sobre el libro de Ramírez, planteaba así el defecto esencial del escolasticismo tradicional:

De ahí que Ramírez siendo exacto en la refutación de Ortega respecto a algunos principios escolásticos no es profundo, ya que no ha sido capaz de reconocer, más allá de la desviación del tiro orteguiano, la real deficiencia a la que aquél apuntaba. ¿Cómo, por ejemplo, no reconocer que al intelectualismo de los escolásticos le ha faltado —más aún, le ha faltado porque su misma naturaleza se encarrila, aunque no necesariamente, a esa falta— muy frecuentemente radicación vital en la vida, sentido vital e inmediatamente humano en los temas elegidos y en el modo de enfocarlos? ¿Cómo no apreciar en ese orden la diferencia entre Platón y Aristóteles, entre San Agustín y Santo Tomás a pesar de que la doctrina aristotélico-tomista tiene teóricamente más cuenta con el ser concreto de las cosas? ¿Cómo no atender a las continuas quejas que los temperamentos vitalistas y actuales sienten y proclaman contra el modo escolástico no porque sea falso, sino porque es falto de algo muy exigible?¹⁸ ¿Cómo no

ponerse a reflexionar sobre la preferencia de tanta juventud estudiosa por lo moderno no sólo por serlo, sino porque lo siente más en concordancia con sus intereses espirituales?¹⁹

Con lo dicho hasta aquí creo se ha explicado suficientemente —al menos para los propósitos y dimensiones de este artículo— qué era lo específico de esta primera etapa de la búsqueda de Ellacuría por sentar las bases de una nueva filosofía cristiana: lograr una síntesis entre el tomismo y la filosofía vitalista de Ortega y Gasset. Veamos

ahora lo específico de la segunda etapa de este primer proyecto.

1.2. La búsqueda de una filosofía cristiana en el período de 1963-1967

Es probable que durante su estancia en Innsbruck, Ellacuría llegara a la conclusión de que era necesario y urgente avanzar en la posibilidad de realizar la síntesis entre tomismo y modernismo, mostrando al mismo tiempo las virtudes y los límites de todos los existencialismos. Para ello pensó en Xavier Zubiri, a pesar de la escasa obra que de él se disponía en ese tiempo²⁰. En cualquier caso, según Ellacuría, Zubiri era el único autor contemporáneo a quien consideraba capaz de orientarle en esa proyecto, pues ciertamente algunos de los trabajos de Zubiri recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios* —al menos los trabajos más leídos y utilizados por Ellacuría en ese tiempo—, tendían a crear en él esa imagen de Zubiri como capaz de unificar escolasticismo y vitalismo²¹. En ese contexto, los estudios de doctorado en filosofía y la propia tesis le proporcionaban el espacio necesario para tal trabajo, y con ese objetivo concreto establece los primeros contactos con Zubiri.

Que esto era lo que buscaba Ellacuría y que ésa era la impresión que tenía de Zubiri, incluso antes de la publicación de *Sobre la esencia*, se puede mostrar si recurrimos al testimonio escrito que Ellacuría nos dejó en carta a su entonces vice-provincial, Luis Achaerandio, sobre su primera entrevista con Zubiri. Esta primera entrevista tuvo lugar en San Sebastián, el 8 de septiembre de 1961. En ella le planteó su deseo de hacer su tesis doctoral “con él y sobre él”...

Le dije [dice Ellacuría] sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial. [Zubiri] sonrió y dijo que efectivamente ése había sido el intento de su obra.

Como vemos, el tema de buscar una *síntesis* entre lo perenne y lo moderno no había desaparecido de su mente, pero estaba próximo a desvanecerse.

Ellacuría concluyó que era necesario sintetizar el tomismo y el modernismo.

cerse. Ellacuría volvió a tener otra entrevista con Zubiri el 2 de agosto de 1962, pero apenas si tocaron el tema. A estas alturas *Sobre la esencia* seguía todavía sin publicarse. El libro aparecerá en diciembre de 1962, y el 27 de enero de 1963, Zubiri envía a Ellacuría un ejemplar. Casi un mes después, el 23 de febrero de 1963, Ellacuría contesta con sus impresiones sobre el libro. Está por demás decir que la carta manifiesta un entusiasmo inmenso, pues Ellacuría encontraba la confirmación definitiva de su intuición primera sobre el pensamiento de Zubiri. Pero quizá más que eso, *Sobre la esencia* le permitía por primera vez plantearse la posibilidad real de hablar de un nuevo tipo de filosofía cristiana que fuera más allá de la *síntesis* entre el tomismo y el modernismo. Se planteaba la posibilidad de una filosofía cristiana trans-escolástica y trans-existencialista. Y en ello consistirá, a mi juicio, lo novedoso de este período. A continuación transcribo algunas fragmentos de tan importante carta:

...le quería agradecer [dice Ellacuría] ... su libro por lo que tiene de servicio no sólo a la filosofía y no sólo a la verdad, sino, sobre todo, *por lo que tiene de servicio al cristianismo y por lo que tiene de servicio a la Verdad*. Yo lo siento así y así lo digo sin limitación alguna²².

Más adelante se refiere al carácter trans-escolástico de la filosofía madura de Zubiri en estos términos:

Lo que me pasó fue que el libro fue un deslumbramiento en un terreno en el que me parecía que ni ya cabía en él el deslumbramiento... Yo creo que los formados en la escolástica tendían a pensar que lo que Vd. les podía dar de avance y profundización estaría en un terreno no todavía cubierto por ella, el terreno de los existencialismos, historicismos y vitalismos...; en el mejor de los casos... pensaban que Vd. iniciaría una síntesis, y no un mero conglomerado, entre la filosofía clásica y la filosofía última... El asombro ha sido, entonces, que Vd. ha dado todo esto de una forma superior, como quien da una solución no al problema mal propuesto, sino a un problema que primero había que replantear... *Desde luego no se dirá que ni su filosofía, ni aun siquiera su filosofar, aristotélico o escolástico. Yo diría que es más bien meta-aristotélico y trans-escolástico...* nada de lo mejor del aristotelismo y del escolasticismo falta ni en la

técnica ni en los resultados de su pensamiento. Y esto para nuestros tiempos balbucientes, nebulosos e inacabados es ya un valor de primera línea. *Pero la escolástica en los escolásticos de hoy no tiene de ordinario las cualidades que le son propias sino de una manera que yo llamaría prestada y no originalmente creadora*. Esas cualidades en Vd. dan permanentemente la impresión de absoluta originalidad creadora. La prueba mejor está en los resultados: allí donde la escolástica se ha detenido en sus soluciones..., Vd. va adelante en presentar más realidad —no sólo realidades— y en presentarla en su ser positivo²³.

En marzo de 1963, Ellacuría vuelve a visitar a Zubiri en Madrid, y siempre en carta dirigida al P. Achaerandio le explica la novedad radical de Zubiri frente al movimiento neotomista alemán:

El [Zubiri] no conoce en concreto el movimiento neotomista alemán, pero sabe que está influido por el transcendentalismo de Maréchal y la tendencia a lo ontológico de Heidegger. Yo le dije que en muchas cosas de fondo, más como orientación que como resultado, iban a reconocerle sus aportes, que a mí me parecen más originales, más profundos y metafísicos que los de ellos: personalmente juzgo que no hay comparación entre lo que supone el pensamiento de Zubiri, que seguramente merecerá consideración aparte y renovadora en filosofía, y lo que pueden suponer un Lotz, Brugger, Brunner, Siewerth, Coreth y compañía.

Si comparamos esta evaluación del neotomismo alemán con la opinión que de este movimiento tenía Ellacuría dos años atrás, podremos apreciar claramente la profunda evolución que había experimentado su proyecto de fundamentar una nueva filosofía cristiana. Definitivamente ya no había por qué recurrir ni a la filosofía tomista ni a la filosofía existencialista. Esto se verá más claro cuando no refiramos en un momento a la evaluación que hace Ellacuría del libro de uno de los más importantes exponentes de la filosofía neotomista de ese entonces: E. Coreth. Por otro lado, es importante destacar que mientras la mayoría de los intérpretes vieron en *Sobre la esencia* un claro regreso de Zubiri al escolasticismo, Ellacuría, desde la primera lectura del libro, vio, por el contrario, que se trataba de una superación radical del escolasticismo y del neotomismo. Quizá Ellacuría pudo percatarse fácilmente de la gran diferencia

que mediaba entre Zubiri y el neotomismo porque conocía muy bien y de primera mano el movimiento neotomista y escolástico.

Pero volviendo al tema de la tesis doctoral de Ellacuría, en la carta de marzo de 1963 a Achaerandio, ya aparecen unas primeras indicaciones sobre el objetivo de la tesis, que apuntaba, precisamente, a mostrar cómo la nueva filosofía de Zubiri superaba tanto el movimiento neotomista como el existencialista:

El tema que le propuse [a Zubiri, dice Ellacuría] como tesis era el de la principialidad de la esencia frente a la presunta principialidad de la existencia, lo cual me permitiría familiarizarme con algún existencialista serio, y frente a la principialidad del ser lo cual me obligaría a meterme con el tomismo alemán de hoy. A él le encantó el tema, porque considera que es la culminación de su libro, que no ha desarrollado suficientemente y que me dijo volvería a repensarlo mientras fuera escribiendo mi tesis.

Finalmente, en otra entrevista tenida con Zubiri el 18 de octubre de 1963, Ellacuría le presenta un esquema bastante más claro de la tesis:

Le propuse entonces el plan de mi tesis: 1) Sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y a la metafísica clásica; 2) Ser y realidad: su filosofía frente al neotomismo alemán; 3) Existencia y esencia: su filosofía frente al existencialismo, para concluir con lo que es el tema de la tesis principialidad de la esencia: exposición del problema mediante el pensamiento de Zubiri. A él le encanta el tema, su división y su gradación.

Creo que se ha explicado en qué sentido se da un evolución importante dentro del proyecto original de Ellacuría. Definitivamente ha quedado atrás el intento por renovar la filosofía tomista a través de una especie de síntesis entre la filosofía perenne y la filosofía moderna. Ahora se abren las posibilidades para explorar lo que sería una nueva filosofía cristiana, auténticamente trans-tomista. No es del todo claro, sin embargo, que ése haya sido el intento manifiesto de Zubiri, pero sí lo era para Ellacuría. En todo caso, como ya dijimos, Ellacuría encontró en Zubiri un arma muy poderosa

Ellacuría encontró en Zubiri un arma muy poderosa para atacar las posturas de los neotomistas y neoescolásticos.

para atacar las posturas de los neotomistas y neoescolásticos. Precisamente en 1965 Ellacuría publica una breve recensión a la traducción del libro de E. Coreth *Metafísica*.

Una fundamentación metódica-sistemática. Y en su parte medular afirma Ellacuría respecto del libro:

Con todo, no se ve con claridad que se trate de una nueva metafísica. El manejo del método trascendental no parece ser el que ha conducido independientemente a soluciones parecidas a las clásicas, sino más bien teniendo a la vista las soluciones clásicas se ha procurado deducirlas trascendentalmente. Con lo que tendríamos una nueva justificación de la metafísica clásica, más bien que el descubrimiento de nuevas conclusiones con la puesta en marcha de un método a partir de un principio en sí muy rico en consecuencias²⁴.

A mi parecer, Ellacuría sólo pudo hacer estas críticas a Coreth desde la visión que le había proporcionado la filosofía madura de Zubiri.

Para acabar esta sección, digamos que Ellacuría dictó, en septiembre de 1966, en Bilbao, un curso sobre filosofía. De tal curso se ha conservado la introducción, que precisamente denominó "Introducción a la filosofía" (p. 17), en la cual analiza fundamentalmente los decretos que sobre la formación de los futuros sacerdotes habían promulgado tanto el Concilio Vaticano II como la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús²⁵. Pero aunque el objetivo esencial era analizar esos documentos, la problemática de la filosofía cristiana vuelve a aparecer, y es probable que durante el desarrollo del curso haya vuelto sobre el tema. Todo esto nos vuelve a reafirmar que a la altura de 1966, el tema de clarificar el sentido de una filosofía cristiana y establecer nuevas bases para su desarrollo no había desaparecido de su mente. De hecho, me parece que ambos decretos definitivamente abrían nuevos caminos de trabajo. Respecto al tema de si es posible o no una filosofía y un filosofar cristiano, se preguntaba entonces Ellacuría:

¿Puede el cristiano, sin dejar de serlo, dedicarse a la filosofía con toda la radicalidad que ésta

exige? ¿Puede el cristiano llegar a ser filósofo en toda la amplitud y radicalidad del término? La pregunta no es fácil. En parte coincide con la cuestión muy debatida de si es posible una filosofía cristiana. Es una cuestión en la que no vamos a entrar de momento, porque lo que aquí y ahora nos importa es primordialmente una tarea práctica, y yo creo que esta tarea puede y debe realizarse en una medida aceptable, incluso si no es posible vivir como filósofo siendo cristiano... Del cristiano puede decirse, como del justo, que es el hombre que vive de la fe; del filósofo ha de decirse que es el hombre que vive de la razón. Sólo quien sostenga que la fe y la razón no puedan entrar en formal conflicto, o quien sostenga que en caso de conflicto, incluso desde el punto exclusivo de la verdad, más luz ofrece la fe que la razón, o quien sostenga que el dedicarse a la filosofía como forma de vida sin distingos ni restricciones no es condición necesaria para la verdad y la autenticidad del propio pensamiento, sólo quien sostenga esas tres actitudes, podrá sustentar que el cristianismo no es un obstáculo insuperable para llegar a ser filósofo²⁶.

Pero volviendo al tema central de esta "Introducción", digamos más concretamente, que el objetivo de Ellacuría era destacar los avances casi revolucionarios que tanto el concilio como la congregación general proponían respecto de la formación filosófica de los futuros sacerdotes. Fundamentalmente destaca Ellacuría que ambos decretos, casi deliberadamente, se negaran a proponer la filosofía tomista como la base de la formación filosófica de los sacerdotes. Como ya insinuaba, los decretos eran realmente revolucionarios, sobre todo si, como Ellacuría lo señala, en el caso específico del decreto conciliar, hubo una gran presión para que se hicieran alusiones claras a la filosofía tomista.

Incluso después de aparecidos los decretos no faltaron quienes de una manera u otra querían hacer ver que en ambos documentos se insistía en la predominancia que debía tener la filosofía tomista en la formación filosófica de los sacerdotes. Uno de ellos era el P. Paolo Dezza²⁷, y en esta Introducción Ellacuría no pierde la oportunidad de cuestionar su interpretación sobre ambos documentos. Según Ellacuría, pues, para Dezza

nada parece haber ocurrido de nuevo en lo que toca a la formación sacerdotal en el decreto

conciliar. [Y agrega] La técnica de "reducir" el concilio a documentos anteriores al mismo, es eso una reducción y un empobrecimiento de la novedad propia del concilio...²⁸.

Y más adelante concluye:

Dezza da por supuesto que la filosofía que debe enseñarse en los seminarios es la escolástica, bien que entendida ampliamente, y su discusión va más bien a mostrar que la mente de la Iglesia y del concilio se inclina entre las varias formas de escolástica por la del estricto tomismo. Cualquiera sea la mente de los documentos del magisterio sobre este último punto, es menester afirmar que en el documento conciliar no sólo no se muestra la preferencia del tomismo sobre otras formas de escolástica, tomadas ambas filosofías como doctrinas, pero ha eludido expresamente el proponer cualquier forma de escolástica como el ideal futuro de la formación filosófica incluso sacerdotal... La afirmación en la que Dezza sostiene que [en el decreto conciliar] se indica la filosofía escolástica como la base de la enseñanza filosófica es totalmente gratuita, por decir lo menos²⁹.

Después de lo dicho, sólo resta intentar una respuesta a la segunda pregunta que nos habíamos planteado al inicio de este trabajo: ¿qué llevó a Ellacuría a dejar de lado el proyecto de renovar la filosofía cristiana? Creo que por lo dicho hasta aquí se comprenderá la radical transformación que este nuevo cambio significó en la evolución de su pensamiento filosófico.

2. De la filosofía cristiana a la teología de la revolución y la filosofía política (1967-1972)

El objetivo de esta sección es, como ya se dijo antes, apuntar ciertos datos e ideas que ayuden a entender por qué Ellacuría rompió con el proyecto de fundamentar una nueva filosofía cristiana. He de confesar, sin embargo, que esta parte del artículo es quizá la más complicada de desarrollar y justificar, por varias razones. Primero, explicar el sentido de la evolución del pensamiento de Ellacuría en este periodo. Como trataré de mostrar, la transformación intelectual que ocurre en Ellacuría se da desde una filosofía cristiana a la teología de la revolución, y no, por ejemplo, desde una filosofía cristiana a, lo que él denominará en 1972, una filosofía política —o quizá mejor, un análisis filosófico de las realidades sociales y polí-



ticas—, un movimiento que en muchos aspectos parece más lógico. De lo que se trata es, por tanto, de explicar las razones que lo llevaron de la filosofía cristiana a la teología de la revolución³⁰.

En segundo lugar, porque me interesa destacar que tal transformación no debe concebirse en términos de ruptura radical, y esto a pesar de que, efectivamente, se da un cambio desde un ámbito muy concreto del saber a otro (del filosófico al teológico). En ese sentido, trataré de mostrar que, en un nivel más profundo, se da una perfecta continuación en la opción fundamental que llevó a Ellacuría primero a buscar una nueva filosofía cristiana y luego a hacer teología de la revolución. Como explicaré más adelante, tal opción fundamental era servir intelectualmente a su Iglesia.

En tercer lugar, porque resulta bastante tentador concluir, a partir de la información de que se dispone, que el cambio de un proyecto a otro fue más bien abrupto, y esto porque como veremos no han quedado muchas evidencias del período de

preparación. Es más fácil apuntar los elementos que posibilitaron tal cambio. Entre ellos, cabe mencionar el Concilio Vaticano II, la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús y la elección de Pedro Arrupe como general de los jesuitas. Otro elemento fundamental debemos buscarlo en los nuevos vientos que inspiraban la reflexión teológica en Europa, a raíz del fenómeno revolucionario que representaba América Latina. En este contexto, trataremos de mostrar que el punto más álgido de la transformación en Ellacuría se dio hacia mediados de 1968, cuando éste dicta en Medellín, durante un mes, un curso sobre teología de la revolución. Es de destacar que tal curso se dio por lo menos un mes antes de que diera comienzo la famosa conferencia de los obispos latinoamericanos, precisamente en Medellín.

Como se puede apreciar por los preámbulos anteriores, mucho de lo que diremos a continuación necesitará de mayores análisis. Pero el carácter provisorio que tendrán las siguientes reflexiones se justifica, porque hasta la fecha ha habido

muy poco interés por profundizar en esta etapa tan decisiva, quizá la más fascinante, de la evolución del pensamiento de Ellacuría. Hechas todas estas salvedades, preguntémosnos, entonces, cuáles eran las preocupaciones intelectuales de Ellacuría aproximadamente entre 1966 y 1969, y cómo estas preocupaciones lo fueron alejando de su proyecto original.

Una primera razón que explicaría por qué Ellacuría abandona el proyecto de construir una nueva filosofía cristiana pudo ser su cada vez mayor dedicación en el trabajo con y sobre Zubiri. De hecho, su tesis doctoral se centra fundamentalmente en el análisis de los aspectos más novedosos de *Sobre la esencia*, dejando de lado las comparaciones que al principio deseaba hacer con Aristóteles, los neotomistas y los existencialistas. Más aún, al finalizar la tesis, comienzan entonces a aparecer trabajos en los que Ellacuría básicamente se dedica a exponer la filosofía de Zubiri. Así, entre 1964 y 1967, Ellacuría redactó al menos siete artículos en esta línea³¹, a parte, por supuesto, de su tesis, que le ocupó más de mil páginas y su libro de *Índices de Sobre la esencia*, publicado en Madrid, en 1965.

Todo esto no quiere decir que Ellacuría se convirtió en un simple asistente de Zubiri, pues de hecho nunca lo fue. Había razones muy concretas por las que Ellacuría se dedicó tan decididamente a la divulgación del pensamiento de Zubiri. Una de ellas, la edad avanzada de éste y el temor a que falleciera antes de que pudiera desarrollar su filosofía madura. Que ésta era una preocupación real en el propio Zubiri se puede mostrar si recurrimos a una carta que éste enviara a Ellacuría, el 29 de enero de 1967, en la que reconocía que sin su ayuda personal, así como los artículos que estaba redactando sobre él, iba a hacer muy difícil que pudiera concluir su obra:

Tiene Vd. en sus manos [dice Zubiri a Ellacuría] la redacción de mi curso sobre "El Problema del Hombre". Desearía que a su publicación (firmada por ambos) siguiera la de algunos otros³². A mis años es la única manera de dar cima a mi labor. Vd. lo sabe tan bien como yo. Con este fin, la Sociedad de Estudios y Publicaciones (que le cuenta ya como perteneciente a ella) le incorporaría definitivamente a su seno para trabajar conmigo, financiando su viaje, etc. si sus superiores le autorizaran continuar su ministerio en El Salvador con la estancia de unos meses en España (por ejemplo

desde agosto a febrero, o cosa similar).

Ese mismo año, en carta fechada el 7 de septiembre de 1967, Zubiri, al tiempo que vuelve a insistir en la indispensable ayuda de Ellacuría, le envía más textos para que Ellacuría los revise. Entonces decía Zubiri:

Tiene Vd. aquí el texto de mis conferencias de marzo. Y este año habrá también cursillo, pero no sé de qué hablar. Si a Vd. se le ocurriera algo... Y finalmente, necesitaría terminar eso de la evolución del dogma. Pero sin Vd. al lado, dudo que me sea factible. No tengo ninguna idea "sublime" de mi labor; pero sea ella lo que fuere, sin Vd., sin su colaboración, crítica, sugerencias y ánimos...esta masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología. Por eso le necesito.

A mi parecer, pues, esta mayor dedicación al trabajo con y sobre Zubiri, este desplazamiento de prioridades, nos está dando ya una pista de las razones por las cuales Ellacuría fue abandonando paulatinamente su propio proyecto.

Que el abandono no fue radical lo prueba, sin embargo, la misma recensión de 1965 sobre el libro de Coreth y el curso de filosofía que diera en Bilbao, en septiembre de 1966, a los que ya nos hemos referido. Más aún, al regresar a El Salvador en 1967 (a finales de enero), luego de concluir sus estudios en España, Ellacuría ofrecerá en la UCA, durante todo el mes de septiembre, un curso en el que analizará algunas de las cuestiones esenciales que plantean al cristianismo los movimientos filosóficos de mayor vigencia actual.

[Y se preguntaba entonces] ¿Representan movimientos] un golpe mortal al cristianismo en su pretensión de razonabilidad, o representan tan sólo un desafío que le obliga a una mayor profundización?³³.

El curso fue bastante amplio: analizó el origen de la crisis contemporánea del pensamiento filosófico cristiano, así como las principales corrientes filosóficas que a juicio de Ellacuría podían representar "un golpe mortal al cristianismo en su pretensión de razonabilidad". Entre tales movimientos estaban el historicismo, los diversos existencialismos, el neopositivismo, el marxismo y la teología de la muerte de Dios.

De cualquier manera, es "casi" un hecho que el tema de la filosofía cristiana desaparecerá —al

menos en lo que se refiere a sus trabajos escritos— casi definitivamente a partir de 1967. Y digo “casi”, porque en 1985 el tema volverá a aparecer, aunque muy someramente y planteado desde otra perspectiva y con otras categorías, en su famoso artículo “Función liberadora de la filosofía”. Entonces definía la filosofía cristiana como

aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia, que es la cruz como esperanza y liberación³⁴.

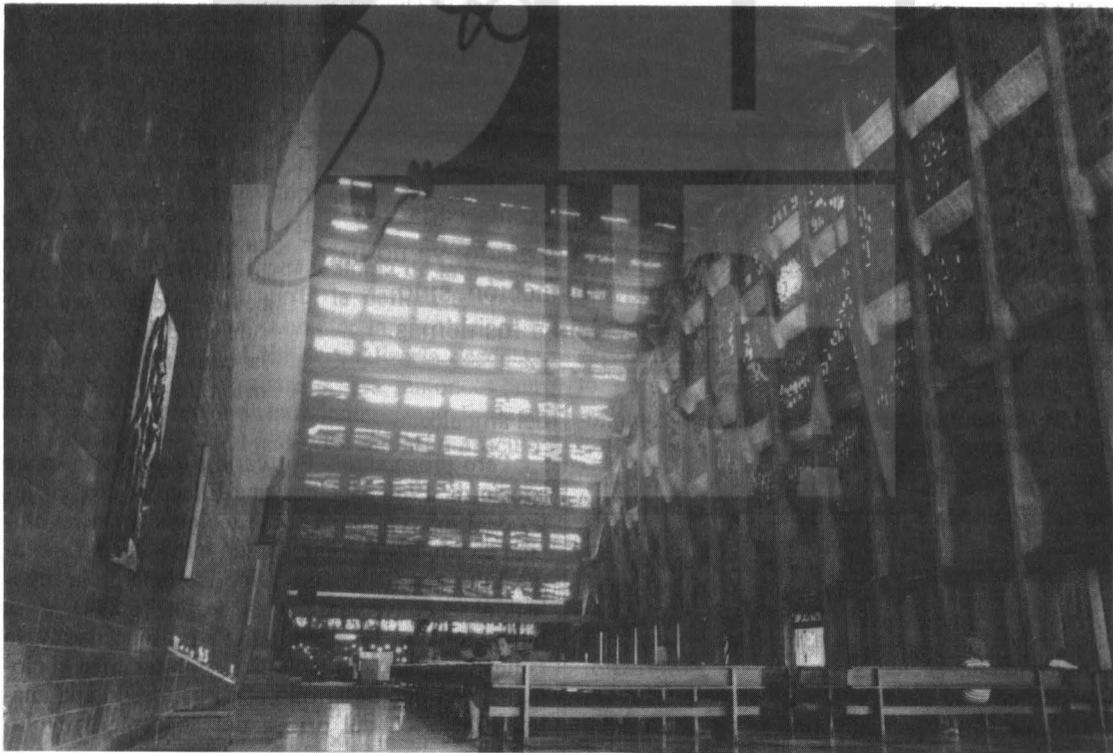
Y dado que a estas alturas Ellacuría consideraba a esta filosofía cristiana como esencialmente liberadora, el problema del carácter autónomo del saber filosófico ya no se planteaba como en los años 50 o 60, cuando Heidegger insistía en la imposibilidad de unir fe y razón —“pues la pregunta por el ser no irrumpe mientras se está en la seguridad y en la comodidad”—, sino en términos de autonomía suficiente para criticar las instituciones o verdades inmutables de la Iglesia:

El buscar lo cristiano de la filosofía por el camino de la coincidencia dogmática o de la sumisión a la jerarquía eclesiástica va en contra de la naturaleza misma de la filosofía y ha

resultado estéril para ella; la filosofía cristiana así entendida, como la filosofía marxista de homóloga estructura, son las mejores pruebas no sólo de la esterilidad intelectual de ese modo de concebir la cualificación de una filosofía, sino muchas veces del cambio de signo de la función esencialmente liberadora en función esencialmente controladora y dominadora “al servicio de” lo que se considera como verdad inmutable o como estructura institucional inatacable³⁵.

Probablemente nunca podremos saber si el objetivo de Ellacuría era volver de nuevo sobre este proyecto de una filosofía cristiana, ahora concebida desde una óptica liberadora, y desarrollar los temas que aquí insinuaba brevemente. En todo caso, esto vuelve a reafirmar que el problema de sentar las bases para la creación de una nueva filosofía cristiana fue mucho más que una preocupación juvenil.

Una segunda razón por la cual al parecer Ellacuría fue abandonando su proyecto inicial tuvo que estar ligada a los cambios que se estaban dando en el mundo y en la Iglesia, y a los nuevos intereses intelectuales, que poco a poco iban co-



brando más importancia en su mente. A qui me refiero, entre otras cosas, a su deseo de escribir más sobre teología (de hecho se estaba preparando para escribir su tesis doctoral en teología, siempre bajo la dirección de Zubiri), al gran desafío intelectual que planteaban el concilio (1965), así como la elección de Arrupe y la carta que en diciembre de 1966 éste envió a los provinciales de América Latina pidiendo a los jesuitas una opción más clara por los pobres³⁶. En esta nueva coyuntura, el proyecto de una nueva filosofía cristiana debió quizá parecer a Ellacuría poco efectiva. Sin embargo, como dije al principio, no han quedado huellas muy claras de cómo se fue gestando esta transformación.

Por poner un par de ejemplos, a finales de 1966, Ellacuría participa en la reunión del "Centros de Investigación y Acción Social" (CIAS) de Centroamérica tenida en Versalles con una ponencia sobre la novedad del CIAS como comunidad religiosa. Pues bien, en esta ponencia reconoce que el CIAS representa un modo muy novedoso de comunidad coherente con todos los cambios que estaba atravesando la Iglesia en general y la Compañía en particular, y destaca, aunque casi de pasada, como una característica transcendente de los CIAS buscar "la auténtica humanización de los hombres impedidos especialmente por la miseria y por determinadas estructuras". Y agrega: "Ahora bien, donde quiera hay ese trabajo por el desvalido, por el injustamente tratado... hay un trabajo típicamente cristiano" y cita como prueba el Salmo 9. E inmediatamente continúa con su análisis del carácter novedoso de las CIAS en lo referente a la vida comunitaria, sin insistir en este punto del trabajo por el desvalido.

A principios de 1967, Ellacuría publica un artículo analizando la situación de la juventud religiosa actual, en el cual no hace ninguna referencia explícita a la cuestión social³⁷.

En junio de 1967, ya en San Salvador, Ellacuría dedica dos sesiones a analizar el carácter teológico de la encíclica *Populorum Progressio*. Tampoco en este curso se puede apreciar el nivel de radicalidad al que muy probablemente estaba

llegando en sus análisis teológicos con respecto a la urgente situación social, y lo mismo se podría decir del curso que dará un año después siempre en la UCA.

En 1968 publica otro artículo "Carta a un ordenando vacilante", en el que ciertamente reconoce que la opción por los pobres podría ser, en ese tiempo, una tentación para no ordenarse, pues se pensaba que el sacerdocio podía constituir un impedimento para llevar a cabo tal opción:

Socialmente [dice Ellacuría], el sacerdocio representa cada vez menos un lugar privilegiado, ya no para la propia satisfacción, sino para el servicio a los demás. Por poner un ejemplo bien actual: ¿es el sacerdocio el puesto mejor para ponerse al servicio de los oprimidos socialmente? ¿Es el sacerdote el mejor situado para intervenir en una revolución, que no parezca a todos evidentemente necesaria?³⁸

Ellacuría le hace ver al ordenando vacilante el error que cometería si tal fuera la única razón para no ordenarse,

porque una fe profunda en el cuidado de Dios sobre la realidad humana, cuidado que en muchas ocasiones es piedra de escándalo, debe servirnos para afirmar que nada auténticamente cristiano, nada auténticamente sacerdotal, puede exigir una reducción en el servicio a los demás hombres, especialmente a los oprimidos...³⁹.

Con todo, no es el desafío de la opción por los oprimidos el tema central que se discute en este artículo. De hecho, la cita anterior está tomada del último párrafo

Socialmente [dice Ellacuría],
el sacerdocio representa cada vez
menos un lugar privilegiado, ya no para
la propia satisfacción, sino
para el servicio a los demás.

del artículo.

Pero prosigamos. Por carta a Zubiri del 15 de agosto de 1968 sabemos que Ellacuría dio, en julio de 1968, un curso sobre teología de la revolución en Medellín, junto con un curso de antropología zubiriana. Del curso sobre teología de la revolución se conservan sus esquemas (p. 34), y es impresionante la amplitud, la profundidad y la radicalidad, no sólo teológica, sino también sociológica con que desarrolló el curso: desde una análisis filosófico del origen del concepto "revolu-

ción” y del carácter moral de las revoluciones, pasando por un detallado análisis de la revolución soviética, cubana y negra de los años 60, en los Estados Unidos, hasta llegar al análisis de la situación de injusticia y miseria en América Latina. Y el asombro es mucho mayor si comparamos este curso con los de filosofía y teología que había dictado menos de un año atrás en la UCA. ¿Qué sucedió? ¿Cómo explicar esta “súbita” explosión de contenidos con el tratamiento más bien tangencial que había dado en sus cursos y artículos anteriores al tema de la opción por los oprimidos y el problema que planteaba a los cristianos de América Latina la revolución? No se puede decir que el tema haya surgido por generación espontánea. Definitivamente, tuvo que haber un período de gestación —del que, como ya he dicho, no han quedado muchas evidencias—, tuvo que venirse preparando al menos desde finales de 1966⁴⁰. De hecho si revisamos la bibliografía que sobre el tema nos ofrece José Comblin en su libro *Teología de la revolución*, la mayoría de los artículos y libros sobre teología de la revolución fueron escritos entre 1966 y 1969⁴¹.

Comblin ha dicho que la teología de la revolución fue “la primera contribución de las iglesias latinoamericanas al pensamiento cristiano”. La teología de la revolución sería, por tanto, el antecedente directo de la teología de la liberación. Y agrega Comblin, “No fue ansiada ni deseada. Por el contrario, tropezó con la oposición espontánea y casi instintiva de las teologías europeas, protestantes o católicas. Pero ha terminado por imponerse”⁴².

Pero qué se entendió por teología de la revolución en esa época. Ellacuría la definía un poco esquemáticamente como someter la revolución al *logos* teológico, con el fin de analizarla desde la perspectiva del Dios cristiano, era, entonces, un estudiar las revoluciones latinoamericanas desde el punto de vista del evangelio. En su largo artículo de 1969 “Violencia y cruz” Ellacuría nos decía que

la teología de la revolución... atiende a la actual estructura de pecado, y plantea el problema [de la revolución y la violencia] en términos... de redención cristiana⁴³.

En cualquier caso, el curso de 1968 nos revela que la preocupación, quizá un poco oculta, de Ellacuría desde finales de 1966 fue la cada vez

más actual teología de la revolución, que como reconoce en sus esquemas está todavía en formación. Sobre el tema de la teología de la revolución volverá en dos breves artículos publicados en 1970⁴⁴. Lamentablemente, no podemos seguir profundizando aquí sobre este tema de la teología de la revolución ni sobre la evolución teológica de Ellacuría a partir de esta aparente primera teología.

En definitiva, pues, a partir de julio de 1968, Ellacuría se encontraba ya instalado en su nuevo proyecto intelectual, que junto con su trabajo con Zubiri absorbían totalmente sus energías. Vistas desde aquí, sus preocupaciones sobre una filosofía cristiana nos parecerán bastante lejanas y quizá un poco desfasadas; no obstante, no debemos olvidar que durante diez años o más fue el centro de sus investigaciones y que en su tiempo constituían las posturas de avanzada dentro de la Iglesia, como lo constituía en ese entonces la teología de la revolución.

Ahora bien, a mi juicio sería un error plantear una ruptura radical entre el intento por crear una nueva filosofía cristiana y dedicarse a la teología de la revolución. Quizá más bien deberíamos plantear esta transformación en términos de continuidad, si antes de considerar a Ellacuría como filósofo o como teólogo, simplemente lo consideramos como un cristiano, o quizá mejor, como un intelectual católico, como un intelectual que, al igual que santo Tomás, deseaba servir intelectualmente a su Iglesia⁴⁵. En ese sentido, durante los años 50 y 60, Ellacuría consideraba que la mejor manera de servir a su Iglesia era poner todas sus energías en la búsqueda de una nueva filosofía cristiana; y de igual manera, hacia el final de los años 60, Ellacuría piensa que la mejor manera de servir a su Iglesia —no a la jerarquía, por supuesto, pero sí a la Iglesia de Cristo— era analizando teológicamente el hecho de las revoluciones sociales de América Latina. Por eso decíamos al principio de esta sección que el cambio no debemos concebirlo como una simple ruptura entre un tipo de filosofía y otra, o entre un tipo de saber intelectual fundamentalmente filosófico y por otro más teológico, sino más bien como un cambio desde un modo de servir intelectualmente a la Iglesia (más filosófico) a otro (más teológico).

En todo caso, es claro que Ellacuría llegó a la conclusión de que la mejor manera de servir a su Iglesia ya no era desde la filosofía, sino más bien

desde su teología. Comenzarán entonces a aparecer textos teológicos, o temas relacionados con lo eclesial, más en consonancia con la realidad social de América Latina⁴⁶.

En cambio, su filosofía, sobre todo a partir de 1969, comenzará centrarse en aspectos cada vez más, si se nos permite la expresión, “profanos” (los llamo “profanos”, al compararlos con los anteriores en los que buscaba una nueva filosofía cristiana y con los que buscaba explícitamente servir a la Iglesia). Así, probablemente a mediados de 1969, Ellacuría dictó una charla en Madrid sobre “Seguridad social y solidaridad humana”, que luego aparecerá como artículo con ese mismo nombre en *ECA*⁴⁷, y en ese mismo año escribe un artículo importante en el que analiza el tema de los derechos humanos y su limitación a la luz de la guerra entre El Salvador y Honduras⁴⁸. Sería un error pensar, a mi parecer, que estas reflexiones no tenían un objetivo filosófico concreto. Sería también un error pensar que en la definición de ese nuevo objetivo no haya jugado un rol muy importante todo el trabajo teológico y sobre todo las investigaciones económicas, políticas y sociales que implicaban reflexionar teológicamente sobre el hecho de las revoluciones sociales en América Latina. Es muy probable también que en esta búsqueda, el curso de Zubiri, “Estructura dinámica de la realidad, haya jugado un rol muy determinante. Pero, la pregunta se impone, ¿qué tipo de filosofía es la que estaba haciendo o buscando Ellacuría en ese entonces con esos artículos? Para comenzar, digamos que efectivamente eran los primeros pasos en la redefinición de un nuevo tipo de investigaciones filosóficas -que se prolongarán en los próximos años con otros tantos artículos⁴⁹- en los que analizaba realidades sociales y políticas muy concretas desde categorías filosóficas. Pero, de nuevo ¿qué buscaba Ellacuría? Se trataba, sin duda, de un nuevo tipo de filosofía. Pero ¿cuál?

Al parecer, Ellacuría aprovecha la oportunidad para responderse a sí mismo esta pregunta cuando se le pide dictar una conferencia durante un ciclo de charlas tenidas en Madrid —posiblemente a finales de 1971 o principios de 1972— sobre el

tema “filosofía y política”. La charla se reprodujo luego en *ECA* bajo el mismo nombre⁵⁰. No podemos profundizar demasiado en este artículo⁵¹, pero, entre otras cosas, en él Ellacuría plantea la clara necesidad de pasar “de la filosofía de lo político a la filosofía política”, es decir pasar de una filosofía en la que se discutan fundamentalmente y de manera bastante abstracta problemas “como los del Estado, la ley, la autoridad, la guerra, el derecho a la rebelión”⁵², a una filosofía, o más propiamente a un filosofar debidamente politizado, es decir, “un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta”⁵³. Y unas líneas más abajo afirma: “esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta”⁵⁴. Partiendo de lo dicho hasta aquí, podemos decir que esos

En todo caso, es claro que Ellacuría llegó a la conclusión de que la mejor manera de servir a su Iglesia ya no era desde la filosofía, sino más bien desde su teología.

análisis sobre realidades sociales y políticas que Ellacuría venía realizando desde 1969 eran ya una forma de hacer eso que en 1972 denominará filosofía política, pues en efecto, estaba pensando desde situaciones muy

reales y concretas (el fenómeno de la seguridad social, el problema de los derechos humanos en el conflicto entre El Salvador y Honduras, el conflicto de los maestros de ANDES, el fenómeno de la reforma agraria, etc.).

Pero este pensar sobre situaciones concretas no era más que el primer paso del proceso filosófico, pues a juicio de Ellacuría lo que en última instancia este pensar posibilitaba era acceder a lo más real de la realidad:

pero para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad. Que esta totalidad de lo real no esté dada sino que haya que hacerla, que sólo en este hacer podamos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad..., es cierto, pero no excluye antes exige una profunda dedicación y una técnica de captación para que la contribución a esa efección de la realidad y a esa iluminación sea estrictamente filosófica⁵⁵.

Y esto que es lo más real de lo real, no es otra cosa que lo que en su famoso texto de 1980, “El

objeto de la filosofía”, llamará la “realidad histórica”, una realidad que en 1972, el mismo Ellacuría reconoce no está dada inmediatamente, sino que hay que hacerla, o quizá mejor, descubrirla a través de análisis concretos de realidades sociales y políticas.

Claro que es difícil encontrar unanimidad en la determinación de lo que pudiera llamarse objeto de la filosofía.... podríamos convenir en que la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Pues bien, esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y a su vez cobra su última realización en la historia y por la historia⁵⁶.

Los análisis filosóficos de realidades concretas eran, pues, el instrumento que permitía acceder al objeto último de la filosofía, la realidad histórica. De ahí, la íntima conexión entre las investigaciones filosóficas que inicia desde 1969 y la reflexión teórica sobre lo que es filosofía, que realiza en “Filosofía y política”. Tales investigaciones eran, en sentido estricto, el acceso esencial a la realidad histórica. De ahí que a juicio de Ellacuría, lo que él hacía no era simplemente una filosofía de lo político, sino estricta metafísica:

La historia es forzosamente política. No significa esto que sólo lo político sea histórico puesto que esa historicidad compete al grado más intenso de realidad; sólo significa que en su última concreción la historia es política... Efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y consiguientemente de una reflexión última, total y concreta sobre esa realidad⁵⁷

Notas

1. Véase, A. González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *ECA* 505-506 (1990) 979-989; M. Domínguez Miranda, “Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana”, *ECA* 529-530 (1992) 983-998; M.L. Pintos Piñaranda, “La realidad histórica en Ignacio Ellacuría. Fundamentación material para una filosofía de la historia comprometida”, *Estudios Eclesiásticos*, 262-263 (1992) 331-360; A. González, “Filosofía de la historia y liberación”, en *Voluntad de Vida, ensayos filosóficos*, Managua, 1993, pp. 109-115; C. Acevedo, “El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría”, *ECA* 541-542 (1993) 1089-1107; H. Samour, “Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, *ECA* 541-542 (1993) 1110-1127; R. Alvarado, “Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación”, *ECA* 541-542 (1993) 1129-1142; S. Herrera, “Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría” en *Para una filosofía liberadora*, San Salvador, 1995, pp. 31-39; O. Serrano, “Sobre el método de la historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría”, en *Para una filosofía liberadora*, *op. cit.*, pp. 41-50.

2. *Cfr.* R. Cardenal, “Ser jesuita hoy en El Salvador” *ECA* 493-494 (1989) 1013-1039, especialmente pp. 1013-1015; A. González “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *op. cit.*, especialmente pp. 981-982. También se puede consultar la biografía de Ellacuría que apareció en el número 159 de *Noticias S.J.: Provincia Centroamericana*, correspondiente a diciembre de 1989, pp. 6-13.
3. M. Domínguez Miranda y C. Acevedo han calificado, en sus artículos ya citados, la filosofía madura de Ellacuría, además de liberadora, como una filosofía cristiana o de inspiración cristiana (véanse las pp. 988-989 del artículo de Domínguez Miranda, y las pp. 1093-1094 del artículo de Acevedo). Sin embargo, el sentido que ellos le atribuyen al término filosofía cristiana no será el que aquí tendrá; y en todo caso no parece un sentido adecuado para calificar la producción filosófica de Ellacuría que va desde 1956 a 1966.
4. “La problemática de una filosofía cristiana”, p. 1. (Inédito)
5. *Ibid.*
6. E. Gilson y P. Böehner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937, citado por J. Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía* 5ª ed. en 2 volúmenes, Buenos Aires, 1965, vol. 1, p. 378.
7. “Tomás de Aquino, intelectual católico”, *ECA* 146 (1960) 79-84, p. 80.
8. Aparte de este artículo sobre santo Tomás, Ellacuría publicó por las mismas fechas dos artículos más sobre la obra y persona del santo. Estos son: “Santo Tomás, hombre de su siglo”, *ECA* 123 (1958) 84-89; y “El tomismo, ¿es un humanismo?”, *ECA* 156 (1961) 70-75. La lectura de los tres artículos ofrece una idea bastante clara tanto de la profunda admiración que Ellacuría tenía en ese tiempo por santo Tomás, así como de cuáles eran los aspectos que consideraba aún rescatables de su pensamiento y actitud filosófica.
9. “Tomás de Aquino, intelectual católico”, *op. cit.* p. 84.

10. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, 1983, p. 390.
11. "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna", 1958, p. 6 (Inédito). El énfasis es mío.
12. "Filosofía en Centroamérica: a propósito de un libro reciente", *Humanidades* (Revista de la facultad de Humanidades de la Universidad de El Salvador) 2-3 (1961) 157-168, p. 167.
13. *Ibid.*, p. 164. Entre los "tomistas contemporáneos", los que Ellacuría denominaba entonces "auténticamente tomistas, auténticamente pensadores" estaban, entre otros, Maréchal, Lonnergan, Marc, Lotz, Coreth y el mismo Karl Rahner. Es importante destacar esto aquí, pues, como veremos en un momento, su optimismo respecto del neotomismo se modificará en gran medida.
14. Los énfasis son míos, p. 13.
15. Estos artículos son: "Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer", *ECA*, 104 (1956) 198-203; "Ortega y Gasset: desde dentro", *ECA* 105 (1956) 278-283; "¿Quién es Ortega y Gasset", *ECA* 110 (1956) 595-601. Aparte de éstos, Ellacuría redactó, en diciembre de 1958 —muy posiblemente ya en Innsbruck— otro breve texto, al parecer inédito, sobre Ortega: "Ortega, existencia desligada" (3 pp.).
16. El título completo del trabajo es "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de 'Meditación de la técnica'".
17. El libro de Ramírez generó un gran revuelo entre los intelectuales españoles cercanos a Ortega que lo consideraron más que crítico detractor del pensamiento de Ortega. Julián Marías, por ejemplo, publicó "El lugar del peligro", Madrid, 1958 (reproducido en sus *Obras*, vol. 9, pp. 143-166), en el que polemiza con Ramírez. Por su parte, Ellacuría afirmaba en su escrito sobre Ramírez: "estoy cierto, aun sin haber visto las primeras críticas serias sobre su obra [la de Ramírez], que la impugnación más sólida de los conocedores de Ortega va a ser la de que apenas si ha entendido el sentido de la filosofía orteguiana y la de que, en la mayoría de los casos, la ha positivamente malentendido. Consecuentemente se va a repudiar su crítica como algo que no viene a cuento, como una *ignoratio elenchi*" (p. 2).
18. En este punto, Ellacuría remite al libro de M. Müller, *Angustia y esperanza*, Barcelona, 1956.
19. I. Ellacuría, "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna", p. 7.
20. En la práctica sólo se disponía de *Naturaleza, Historia, Dios*, un libro al que Ellacuría recurre en muchos de sus textos escritos entre 1956 y 1961.
21. En concreto me refiero al trabajo de Zubiri "En torno al problema de Dios".
22. El énfasis es mío.
23. Los énfasis son míos.
24. "Fundamentación de la metafísica", *Razón y Fe*, 806 (1965) 313-315, p. 315.
25. Me refiero en concreto al "Decreto sobre la formación sacerdotal", promulgado por el Concilio Vaticano II el 28 de octubre de 1965, y al decreto número 9 de la Congregación General XXXI, *De scholasticorum institutione praesertim in studiis*.
26. Pp. 1-2.
27. Cfr. P. Dezza, "Il Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale", *La Civiltà Cattolica*, 2773 (1966) 13-28.
28. I. Ellacuría, "Introducción a la filosofía", p. 11, (Inédito).
29. *Ibid.*
30. Hablamos de "teología de la revolución" y no de "teología de la liberación", por la sencilla razón de que en los trabajos que analizaremos aquí de Ellacuría no utiliza esa última denominación.
31. Esos artículos son, "Antropología de Xavier Zubiri", *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, 6 (1964) 405-417 y 7 (1964) 483-508; "Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri", *Crisis* 45 (1965) 109-125; "La religación, actitud radical del hombre", *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina* 16 (1966) 97-155; "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", *Estudios de Deusto* 14 (1966) 245-285 y 28 (1966) 523-447. A éstos se debe añadir el inédito "El esquema general de la antropología zubiriana", 67 pp., redactado en 1967.
32. De hecho, Ellacuría redactó el artículo sobre el curso de Zubiri que se menciona aquí, pero nunca se publicó. Se trata del texto inédito sobre antropología zubiriana, ya mencionado al final de la nota anterior.
33. Esta cita está tomada del folleto en el que se anuncia el curso.
34. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *ECA* 435 (1985) 45-64, p. 60.
35. *Ibid.*, pp. 60-61.
36. Esta carta de Arrupe se reprodujo en la revista *Hechos y Dichos*, 373 (1967) 201-208.
37. Cfr. "La juventud religiosa actual", *Hechos y Dichos* 372 (1967) 124-134.
38. "Carta a un ordenando vacilante", *Hechos y Dichos*, 385 (1968) 355-362, p. 357.
39. *Ibid.*, p. 362.
40. A este respecto se debe destacar también que en la carta de Zubiri a Ellacuría, fechada el 7 de septiembre de 1967, aquél acusa de recibido un grupo de textos teológicos de Ellacuría. ¿De qué textos se trataban? ¿Otros escritos sobre teología de la revolución? Si lo fueran, serían el eslabón perdido que aquí buscamos. Lamentablemente no ha quedado copia de esos textos en el archivo personal de Ellacuría.
41. Cfr. J. Comblin, *Teología de la revolución*, Bilbao, 1973, pp. 129-142. Y entre los libros que sobre teología de la revolución sabemos que pertenecieron a la biblioteca personal de Ellacuría tenemos: *La Vio-*

- lence: *Semaine des intellectuels catholiques*, 1967, Recherches et Débats, París 1967; E. Bloch, *Tomás Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968; T. Rendtorff y H.E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt am Main, 1968; E. Feil y R. Weth, *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz, 1969.
42. *Teología de la revolución*, *op. cit.*, p. 17.
 43. "Violencia y cruz", en *¿Qué aporta el Cristianismo al hombre de hoy? IV Semana de Teología*, Bilbao, 1969, pp. 259-308. Aquí citamos el artículo según la reproducción aparecida en el libro de Ellacuría *Teología política*, San Salvador, 1973, p. 113.
 44. El primero de ellos, "Progreso y revolución", *ECA* 258 (1970) 152-154, es en realidad una recensión bastante crítica del libro de Juan Alfaro *Hacia una teología del progreso humano*, publicado en Barcelona en 1969; el otro artículo es "Teología de la revolución y evangelio", *ECA*, 265-266 (1970) 581-584. Se trata de un breve análisis de las declaraciones vertidas el 21 de octubre de 1970 por el Papa Paulo VI sobre el tema de la violencia y la revolución.
 45. Cfr. I. Ellacuría, "Tomás de Aquino, intelectual católico", *op. cit.*, p. 84.
 46. Entre tales trabajos más volcados a la realidad eclesial de Latinoamérica tenemos, a parte de los ya citados sobre teología de la revolución, los siguientes: "Los laicos interpelan a su Iglesia", *ECA* 256 (1970) 46-50; "Persecución", *ECA* 259 (1970) 189-190; "Los obispos centroamericanos aceleran el paso", *ECA* 262 (1970) 381-387; "Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana", *ECA* 266 (1970) 581-584; "¿Teología política hace 400 años?", *ECA* 268 (1971) 747-749.
 47. *ECA*, 253 (1969) 357-365.
 48. "Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política", *ECA*, 254-255 (1969) 435-449.
 49. Entre esos artículos cabe destacar los siguientes: "Estudio ético-político del proceso conflictivo ANDES", en *Análisis de una experiencia nacional*, San Salvador, 1971, pp. 123-154; "Un marco teórico valorativo de la reforma agraria", *ECA*, 297-298 (1973) 443-457; "Imagen ideológica de los partidos políticos en las elecciones de 1972", en *El Salvador: año político 1971-72*, San Salvador, 1973, pp. 321-362; "Aspectos éticos del problema poblacional", *ECA*, 310-311 (1974) 565-592.
 50. *ECA* 284 (1972) 373-395.
 51. Véase a este respecto el trabajo ya citado de R. Alvarado "Ignacio Ellacuría: de la liberación a la filosofía de la liberación".
 52. "Filosofía y política", *op. cit.*, p. 376.
 53. *Ibid.*, p. 380.
 54. *Ibid.*
 55. *Ibid.*