

# Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuría\*

---

**Rodolfo Cardenal,  
Managua.**

La andadura de Ignacio Ellacuría de Portugalete, donde nació el 9 de noviembre de 1930, a San Salvador, a donde llegó por primera vez en 1949 y donde fue asesinado en 1989, puede recorrerse de diversas maneras. Una de ellas es relatar los acontecimientos que constituyen su biografía. Pero otra, quizás más apropiada para un intelectual de su talla, es hacerlo al hilo de seis encuentros con personalidades que, sin duda, marcaron su vida y su pensamiento de forma determinante.

Cuatro de estas seis personas son jesuitas, mientras que las otras dos son un laico y un obispo. Cada una de ellas es eximia en espiritualidad ignaciana, humanismo, poesía, teología, filosofía y fe cristiana. Estos maestros pusieron los fundamentos a partir de los cuales Ellacuría configuró su vida y su praxis. No obstante ser todos ellos determinantes, no repitió a ninguno.

## **1. Encuentro con la espiritualidad ignaciana: Miguel Elizondo**

Los jesuitas del Colegio de Tudela nunca pensaron que Ignacio Ellacuría tuviese madera para ser uno de ellos y, por lo tanto, no le prestaron atención como un posible candidato para ingresar al noviciado. Por eso, entró en el noviciado de Loyola, para sorpresa de todos, por decisión propia, el 14 de septiembre de 1947. Tampoco se ofreció para ir a Centroamérica, cuando el maestro de novicios solicitó voluntarios. “Entonces teníamos un sentido muy simple de la obediencia”, comentó Ellacuría, en 1982. “No fue un sacrificio ni tampoco heroísmo. Y nunca me he arrepentido de haber iniciado una vida americana”<sup>1</sup>.

---

\* Versión revisada y ampliada del texto publicado en J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”*, Sal Terrae, Santander, y UCA Editores, San Salvador, 1999.

1. T. Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, 1998, p. 50.

Ellacuría llega a El Salvador acompañado de otros cinco novicios y del maestro Miguel Elizondo. La misión del grupo era abrir el noviciado de la Viceprovincia Centroamericana, en la residencia que los jesuitas tenían junto a la iglesia de El Carmen, en la ciudad de Santa Tecla. En Elizondo, Ellacuría y sus compañeros, y las generaciones de novicios que les siguieron, encontraron un maestro con gran sentido común, avanzado para su tiempo, y con una espiritualidad profunda. Estas dos características marcaron la vida de aquellos a quienes Elizondo introdujo en la Compañía de Jesús.

Elizondo se esforzó por educar a sus novicios en la libertad de espíritu, el elemento esencial de la disponibilidad necesaria para cumplir con la misión encomendada por los superiores. En consecuencia, se empeñó por liberarlos de lo circunstancial —costumbres, devociones y reglas— para confrontarlos con lo fundamental: Jesucristo, los ejercicios espirituales de san Ignacio y las Constituciones de la Compañía de Jesús. De esta manera, los fue formando para la disponibilidad y la apertura a un futuro que no conocían, pero al cual no debían temer.

No obstante el enorme peso de la tradición de la vida religiosa, Elizondo puso a los novicios en contacto con la realidad centroamericana. Los impulsó a adaptarse al clima, a la comida y a la cultura local. Para aquellos jóvenes novicios, que les permitieran hacer deporte —frontón y fútbol sin sotana—, una actividad prohibida en España, era un indicio claro de lo que Elizondo intentaba inculcarles.

## **2. Encuentro con las humanidades clásicas: Aurelio Espinoza Pólit**

En la Universidad Católica de Quito, ciudad a la que se trasladó a finales de 1949 para estudiar humanidades y filosofía, después de pronunciar sus primeros votos de pobreza, castidad y obediencia, Ellacuría encontró a quien sería su segundo maestro: Aurelio Espinoza Pólit. Rector de la Universidad Católica, poeta ocasional y asesor del Gobierno ecuatoriano para asuntos culturales, Aurelio Espinoza era una reconocida autoridad mundial en Sófocles y Virgilio, pero, más importante aún, era un humanista, en el sentido amplio del término. Autor de estudios sobre pensadores ecuatorianos antiguos y contemporáneos, escribía también sobre temas religiosos, filosóficos y sobre teoría de la educación. “Fue todo lo contrario de un superficial que mariposea por cualquier tema”, escribió Ellacuría<sup>2</sup>.

Tiempo después, Ellacuría recuerda el método heterodoxo con el que Espinoza explicaba las grandes obras de la literatura universal: “Eran clases realmente creadoras, sin esquemas ya dados. En cada momento buscaba el ahondamiento nuevo, la recreación viva, el hallazgo imprevisto. Tenían mucho de aventura espiritual y, por ello, parecían todas distintas”<sup>3</sup>. Espinoza seleccionaba los textos

2. I. Ellacuría, “El P. Aurelio Espinoza Pólit, S.J.”, *ECA* 178, 1963, p. 21.

3. *Ibidem*.

que discutiría en el aula con gran dedicación y mucha pasión, y luego, a lo largo del debate, transmitía a los estudiantes sus valores humanos, religiosos y morales.

A Ellacuría, en particular, le llamó la atención que optara por la educación en contraposición a la erudición y por “las formas vitales”, es decir, que buscara provocar la experiencia de enfrentarse con el texto mismo, a los contenidos materiales<sup>4</sup>. Ellacuría se entusiasmó tanto con Espinoza que a los jesuitas recién llegados a Quito les insistía, en largas conversaciones, que no desaprovecharan la oportunidad para entrar en contacto con un gran humanista. Les recomendaba entregarse a él con confianza, ya que la formación les llegaría por ósmosis.

Tiempo después, en sus propias clases, usó la misma metodología heterodoxa y creadora. Al igual que su maestro, enfrentaba a sus estudiantes con los textos y se esforzaba para que éstos descubrieran la verdad y la vida que palpita en ellos. Con frecuencia solía superar el texto que le servía de punto de partida, pero nunca admitía haberse salido del tema porque, según él, todo estaba relacionado con la realidad. Nada quedaba fuera de ella y siempre hubo un más que nunca tuvo tiempo para explicar.

En este período, Ellacuría comenzó a destacarse por sus cualidades excepcionales como pensador crítico, creativo y teórico. Era conocido por ser un lector ávido, cuestionador agudo y discutidor incansable. Ya desde entonces se resiste a repetir los hallazgos de otros, tampoco le interesa defender sus puntos de vista, ni los ataca. La buena filosofía debía ser creadora y vital.

En 1955, al despedirse, Espinoza le recomendó que, al regresar a San Salvador, fundase una biblioteca para recoger el acervo bibliográfico del país, tal como él lo había hecho en la Biblioteca Ecuatoriana. Quizás sea mera coincidencia, pero durante su magisterio, en el Seminario San José de la Montaña, Ellacuría fundó una pequeña biblioteca de clásicos para los seminaristas. La falta de fondos para adquirir los libros no fue un escollo insalvable. Convenció a los futuros usuarios a ahorrar unos pocos centavos del dinero que les daban para comer los días de excursión, y así, pudo adquirir un pequeño fondo bibliográfico. Mucho más tarde, ya en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), Ellacuría deseaba que en la Biblioteca “Florentino Idoate” se pudiese encontrar el acervo bibliográfico de El Salvador.

En sus clases de ontología e historia de la filosofía se empeñó en hacer “brotar, primero en mí mismo y después en los [seminaristas], todo el fuego que estas tesis [...] en su apariencia tan remotas, tan apartadas de las vivencias cotidianas, encierran”<sup>5</sup>. La dificultad no era “descubrir y declarar nominalmente

---

4. *Ibidem*.

5. Carta a Ángel Martínez, 2 de agosto de 1955, en *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador, 1996.

las tesis en todas sus partes, no es cosa que me traiga mayor dificultad”, sino “desentrañar esas palabras y esos conceptos, de soplar sobre ellos el aliento de la verdadera verdad y de la *vera* vida. Y después en transmitir esa luz y esa vida. No quisiera ser mero repetidor mecánico de esquemas muertos”<sup>6</sup>. Una dificultad adicional para conseguir estos propósitos era la presión impuesta por el ritmo de las clases y la obligación de recorrer un temario.

### 3. Encuentro con la poesía esencial: Ángel Martínez

Durante su estancia en Quito, Ellacuría se encontró con otro jesuita de gran talla intelectual, Ángel Martínez, un poeta navarro muy importante para el desarrollo de la poesía nicaragüense del siglo XX.

Desde el primer momento, Ellacuría quedó muy impresionado de cómo se combinaban el genio y la vida poéticos en Ángel Martínez. Según confesión propia, “me di cuenta que ha sido él el único hombre, desde hace muchos años, prácticamente desde que el empuje de la subjetividad comenzó a tejer sin cesar el hilo de la propia vida como problema propio, casi como único problema” que lo descentró, que lo sacó fuera de sí mismo y le mostró el camino para encontrarse con la realidad<sup>7</sup>. En efecto, el poeta consigue que abandone “preocupaciones, tendencias y pasiones personales, y ha conseguido que todo mi ser atienda al objeto por él presentado, al tipo de vida en él encarnado”<sup>8</sup>.

Los cinco días que pasaron juntos en Quito, donde Ángel Martínez impartió clases de metafísica y estética y dio recitales, fueron suficientes para entablar una amistad entrañable, cultivada por una correspondencia esporádica, pero muy intensa. Ellacuría esperaba con gran interés las cartas del poeta y el material que las acompañaba, porque en ellas encontraba una vida palpitante: “¡Cuánto gocé y gozó con ellas Ud. puede mejor vivirlo que yo decirlo, por aquello de que es eco vivo de ecos vivos!”<sup>9</sup>.

En la poesía de Ángel Martínez encuentra reflejadas con tal nitidez sus propias experiencias vitales, que ella le proporciona elementos para sus meditaciones: “Si Ud. viera cuántas veces en los puntos de mis meditaciones y en ellas mismas aparecen partes de su poesía, que son también expresión más expresivamente viva de lo que yo también vivo inefablemente, pero que no acierto a expresarlo, ‘sabría’ bien lo que le digo”<sup>10</sup>.

Desde el primer momento, Ellacuría se percata de la seriedad y hondura con las que el poeta ha elaborado su síntesis de palabra eficaz y praxis. “En realidad,

6. *Ibidem*.

7. Carta a Ángel Martínez, 11 de febrero de 1956, *óp. cit.*

8. *Ibidem*.

9. Carta a Ángel Martínez, julio de 1954, *óp. cit.*

10. *Ibidem*.

esto de la unidad de su comportamiento y de sus palabras”, le confesó, “es lo que más me llamó la atención en Quito, pues esa unidad que ontológicamente tienen las cosas entre sí no se halla en la primera superficie, sino allá en lo hondo [...] Para conocerla ya se requiere mucho, pero para vivirla y para hacerla vivir...”<sup>11</sup>. Ellacuría supo ver esta unidad esencial de poesía y vida, donde todas las dimensiones de la existencia se unifican, “en este empeño de palabra eficaz, buscada con toda sinceridad y en toda su vida”. Y no podía ser de otra manera, porque la vida de Ángel Martínez era la poesía y su poesía era su propia vida.

En un nivel más personal, Ellacuría revela que la vida del poeta “resuena en la mía, en lo más hondo y espiritual de ella”<sup>12</sup>. El eco es tan profundo y vital que “estoy deseando más y más cartas tuyas que me dicen muchas cosas que también son mías, pero que yo no sé decirlas si Ud. no me las despierta dentro”<sup>13</sup>. Explica el impacto causado en referencia al ímpetu de su propia personalidad: “Quien conozca algo o sospeche de la forma violenta con que me suelo agarrar a mí mismo, también podrá percatarse de lo que este fenómeno personal implica de potencia en quien logró producirlo”<sup>14</sup>.

Al parecer, Ángel Martínez responde, sin pretenderlo, a algunas de las inquietudes más sentidas de Ellacuría. Descubre en él a “un poeta y una poesía que buscan la verdad esencial” que, por lo tanto, “no pueden mantenerse definitivamente en planos penúltimos”, pues “esa misma verdad esencial exige llegar hasta el fin por el doble capítulo de ser verdad y de ser esencial”<sup>15</sup>. Para entonces, Ellacuría se ha propuesto elaborar su propia síntesis personal y también buscar la verdad esencial de la vida y del mundo, “ahondando en la realidad de las cosas”. Pero no de manera superficial o parcial, sino desde “profundas emociones que agarren todo nuestro ser y le capaciten para manifestar el impacto que las cosas le dejaron en la propia alma”<sup>16</sup>.

Asimismo, tiene claridad sobre el tipo de filosofía que quiere hacer: “La metafísica, que me parece la poesía más honda y verdadera, es en la que ya no se deja ver la reacción psicológica del poeta, sino aquella por la que el poeta descubre el ser, la realidad viva en sí”<sup>17</sup>. Pero aún no sabe con certeza cómo alcanzar esa meta, porque “dentro de mí llevo un mundo de voces que aún no se pronuncian nítidas, que no sé de dónde nacieron y que todavía no aciertan con su realización ni su expresión”<sup>18</sup>. Por lo tanto, “todavía no entiendo esto muy bien, pero pienso que

11. Carta a Ángel Martínez, 2 de agosto de 1955, *óp. cit.*

12. Carta a Ángel Martínez, julio de 1954, *óp. cit.*

13. *Ibídem.*

14. Carta a Ángel Martínez, 11 de febrero de 1956, *óp. cit.*

15. Carta a Ángel Martínez, 2 de agosto de 1955, *óp. cit.*

16. Carta a Ángel Martínez, julio de 1954, *óp. cit.*

17. *Ibídem.*

18. *Ibídem.*

cuando lo comprenda, una vez que esté todo realizado y lo pueda leer, sentir y vivir, me encontraré con una síntesis en que resonará mi vida"<sup>19</sup>. Mientras llega ese momento, confiesa al poeta, "mi vida también es querer llegar, querer llegar, pero sin convencerme todavía, por lo menos no en lo más íntimo debido a mis años jóvenes que apenas no son sino una esperanza de que no llegaré nunca".

Desde mediados de 1955, Ellacuría reconoce "cuán viva y hondamente han calado en el alma de mi alma muchas de sus orientaciones y de sus ideas, mucho también de su modo de expresarse. No es que nunca haya pretendido reflejamente hacerlo, sino que así me sale de dentro. Y es que si sus cosas me han gustado tanto, ha debido de ser en el fondo porque mi ser más íntimo tenía también algo de sus cosas"<sup>20</sup>.

#### 4. El encuentro con la teología existencial: Karl Rahner

En 1958, Ellacuría volvió a las aulas como estudiante de la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck (Austria). Nunca apreció mucho esta etapa de su formación, que termina en 1962. Solo las clases de teología dogmática de Karl Rahner, su cuarto maestro, le interesaron y, de hecho, marcaron su forma de hacer teología.

En octubre de 1959, desanimado con la experiencia, Espinoza lo anima a seguir adelante, al mismo tiempo que le advierte sobre el peligro de absolutizar el rigor centroeuropeo: "Considero que es una ventaja grandísima para Ud. [...] aprovechar toda la aportación alemana a la ciencia y a la crítica, pero consideraría como una fatalidad si Ud. quedase tan subordinado a ella, que perdiese la libertad de espíritu y la serena confianza en su propio criterio y en la perspicacia estética de lo cual no creo que carezcamos los latinos"<sup>21</sup>.

Descontentos por el bajo nivel académico de la facultad y por las restricciones que les imponían en la vida cotidiana, los estudiantes de habla hispana se aglutinaron alrededor de Ellacuría y del fútbol. En efecto, junto con algunos austriacos y un alemán, integraron un equipo de fútbol, en el cual Ellacuría ocupaba la posición de delantero centro. Ganaron con facilidad la liga de la universidad y disputaron el campeonato nacional de universidades austriacas con gran alarma de los superiores. Antes de que la cosa pasara a más, éstos pusieron fin prematuro a algunas carreras futbolísticas prometedoras con el argumento de que el juego en público no era propio de religiosos.

En esos años, Rahner había alcanzado su madurez teológica, tal como queda demostrado en sus intervenciones en el Concilio Vaticano II. Dado que alterna

19. *Ibidem*.

20. Carta a Ángel Martínez, 2 de agosto de 1955, *óp. cit*.

21. Carta de Aurelio Espinoza Pólit, 2 de octubre de 1959, *óp. cit*.

Roma con Innsbruck, sus estudiantes pueden seguir el desarrollo de las discusiones conciliares a través de sus clases. En efecto, Rahner participó en el concilio como consultor del arzobispo de Viena (cardenal König, 1961) y luego como perito (1963). Incluso sus adversarios reconocieron que era “el hombre más poderoso del concilio”<sup>22</sup>.

Aun cuando no sabemos mucho acerca de la relación de Ellacuría con Rahner, pues en sus escritos hay pocas referencias explícitas a él, es indudable que influyó en su pensamiento teológico y en su vida personal. Años más tarde, confió a Jon Sobrino que admiraba la elegancia con la que Rahner llevaba sus dudas, con lo cual vino a decir que para él mismo la fe no era algo obvio, sino una victoria.

En Rahner, Ellacuría encuentra un quehacer teológico vinculado con la vida. En efecto, la teología de Rahner confronta las preguntas planteadas por el europeo ilustrado e influido por los avances de las ciencias. El rigor intelectual con el que Rahner responde a estas cuestiones no pasa desapercibido para Ellacuría<sup>23</sup>. Ante los desafíos de la modernidad y su negación del conocimiento, e incluso de la existencia de Dios, Rahner se empeña en fundamentar un nuevo discurso teológico. Apoyado en el llamado método trascendental, afirma que el ser humano está abierto, desde lo más íntimo de su existencia, al misterio insondable y absoluto de Dios y que la condición de posibilidad de esa apertura es la experiencia de Dios. Desde la realidad latinoamericana, Ellacuría define la teología de la liberación como el momento ideológico de la praxis eclesial e histórica, es decir, como una reflexión sobre la realidad vivida. Por lo tanto, también en él prima la experiencia sobre la reflexión, pero desde otra perspectiva.

Rahner es quizás el teólogo más importante del llamado giro antropocéntrico, que plantea una nueva concepción de la relación entre naturaleza y gracia, una relación determinante para comprender la relación del mundo con la salvación. La síntesis de revelación e historia y de natural y sobrenatural de Rahner supera el dualismo y el extrínsecismo. La doctrina del existencial sobrenatural afirma que el ser humano, en lo más profundo de su existencia, está ordenado a la autocomunicación de Dios como puro don de su gracia. Por lo tanto, la gracia es la radicalización de la esencia humana y no constituye un nivel adicional, superpuesto a la naturaleza humana.

La doctrina del existencial sobrenatural se encuentra en los escritos teológicos más importantes de Ellacuría, pero desde la perspectiva de la teología de la liberación. En las “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, dedicadas a Rahner, afirma como hipótesis teológica

---

22. M. Maier, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, *Revista Latinoamericana de Teología* 43 y 44, 1996.

23. *Ibidem*.

básica que “la plenitud del hombre concreto requiere históricamente la comunicación de Dios” y que “la plenitud de la comunicación de Dios lleva a la plenitud del hombre histórico”.

Pero Ellacuría va más allá cuando afirma que la plenitud no es abstracta, ni ahistórica, pues sólo en la experiencia histórica se sabe cuál es la plenitud del ser humano y de Dios. Así como el espíritu humano está abierto a la revelación gratuita de Dios, también lo está la historia, que, “de suyo”, está trascendentalmente abierta y “en esa trascendentalidad está ya la presencia, al menos incoada, de Dios”<sup>24</sup>. Ellacuría, por lo tanto, sitúa la discusión de naturaleza y gracia, y de natural y sobrenatural, en el campo de la historia y la historización, concepto clave de su pensamiento. De esta forma, supera tanto la concepción naturalista como la individualista de la realidad.

Ellacuría retoma la “lógica del conocimiento existencial” de Rahner desde la perspectiva histórica. Esta lógica es indispensable para conocer la voluntad específica de Dios. El presupuesto, según Ellacuría, es la existencia de “algo esencial para la vida, que todavía no ha sido dicho por Dios y que surge como algo nuevo y futuro”. En el ámbito personal, los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, “en cuanto son un método para encontrar una voluntad de Dios no deducible de principios universales”, constituyen una historización de la palabra de Dios. De esta manera, todo encuentro con Dios pasa, necesariamente, por la historia y la praxis histórica. Pero no se trata de cualquier praxis, sino de la praxis de la justicia.

De la misma forma que en el ámbito personal, historizar es discernir los espíritus, en el ámbito histórico, es discernir los signos de los tiempos. Escrutando los signos de los tiempos implica relacionar la revelación de Dios con la historia. Esta intuición es fundamental para integrar los signos de los tiempos en la teología sistemática. Uno de los aportes más importantes de Ellacuría a la teología consiste en señalar la relación de la autocomunicación de Dios con la opción preferencial por los pobres. Dios no se comunica de igual forma en todas las situaciones, sino de manera preferencial con los pobres y en los pobres.

Otro concepto fundamental de la teología de Rahner que aparece en los escritos de Ellacuría es el de misterio. Rahner concibe el misterio no como provisional y aún no penetrado por la razón, sino como lo “original y permanente”. El ser humano, por lo tanto, está “orientado al misterio en cuanto tal y de tal modo que dicha orientación pertenece a sus elementos constitutivos”, tanto naturales como sobrenaturales. Ellacuría historiza el concepto como presencia de Dios en la realidad histórica de los pobres.

---

24. I. Ellacuría, “Historia de la salvación y salvación en la historia”, en *Escritos teológicos I*, UCA Editores, San Salvador, 2000.

Rahner y Ellacuría, por otro lado, insisten en la fundamentación filosófica de la teología. Ambos consideran a la filosofía como un momento insustituible de la teología. Rahner se esfuerza por reconciliar el subjetivismo de la modernidad con la experiencia de la fe. Ellacuría, en cambio, parte de la realidad latinoamericana para intentar transformarla de forma eficaz, pues “los conceptos filosóficos deben ser históricos y totales, deben ser efectivos y reales”, es decir, la filosofía tiene una función liberadora (1985). En Rahner, la unidad de ambas disciplinas radica en el análisis trascendental de las estructuras apriorísticas del conocimiento y la acción humana. En Ellacuría, se da en el compromiso activo con la realización del reino de Dios en la historia.

La teología de ambos es creyente y comprometida, se funda en la honradez con lo real y su finalidad no está en sí misma, sino en el servicio a la fe y la justicia. En definitiva, es una teología con talante de buena noticia y, por lo tanto, que crea y transmite esperanza. Ahora bien, Ellacuría pasa de la ontología de Rahner a la realidad histórica y de la perspectiva individual a la socio-histórica. En este sentido, Rahner prepara, en cierto modo, el camino para la teología de la liberación. Más tarde, afirma que esa teología es positiva y prometedora.

Ellacuría aprovecha la visita que hace a Bilbao con motivo de su ordenación sacerdotal (26 de julio de 1961) para encontrarse con Xavier Zubiri, cuya primera obra *Naturaleza, historia y Dios* llama poderosamente su atención. No fue fácil concertar la cita. La carta que escribió para solicitarla no tuvo respuesta. Entonces, probablemente a comienzos de septiembre de 1961, se presentó sin más en la residencia de verano del filósofo en Fuenterrabía.

En el otoño de ese año, volvió a Innsbruck para concluir los estudios de teología (1962). En enero de 1963, lo encontramos en Dublín, donde hizo tercera probación. Volvió a Portugaleta para pronunciar sus votos solemnes, el 2 de febrero de 1965.

## 5. El encuentro con la filosofía de la realidad: Xavier Zubiri

En Zubiri culmina la búsqueda que ha ocupado a Ellacuría durante más de una década. Según su testimonio, Zubiri lo recibió con “una enorme sencillez y espontaneidad”<sup>25</sup>. Ahí mismo, Ellacuría le pide que le dirija la tesis doctoral, pues su filosofía responde a las cuestiones últimas que le preocupan y porque, al mismo tiempo, da cuenta de los problemas cotidianos de la humanidad.

En efecto, en la filosofía de Zubiri encuentra la síntesis entre el pensamiento clásico y el moderno: “Le dije sucintamente que veía en él un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial”<sup>26</sup>. Zubiri “sonrió

25. Carta de I. Ellacuría a L. Achaerandio, 8 de septiembre de 1961, en *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador, 1999, p. 20.

26. *Ibidem*.

y dijo que efectivamente ése había sido el intento de su obra. Y entonces aseguró que se pondría enteramente a mi disposición para todo lo que necesitase<sup>27</sup>. Aunque al abandonar la universidad, había renunciado a dirigir tesis, la propuesta de Ellacuría le halagó. De inmediato comunicó a su esposa sus primeras impresiones, “he conocido a un brillante joven jesuita”. Así comenzó una enriquecedora relación entre el maestro y el discípulo. Una relación que luego evoluciona para convertirse en colaboración entre colegas. A lo largo del proceso surgió una profunda amistad, que se proyectó más allá de la muerte de Zubiri, ocurrida en 1983.

A esta primera entrevista siguieron otras —en agosto de 1962 y marzo, octubre y diciembre de 1963—, cuyo contenido conocemos por el relato pormenorizado que Ellacuría hizo por escrito al Viceprovincial, su superior religioso. En esas conversaciones “hablamos muy amigablemente porque él, al menos conmigo, habla con extraordinaria llaneza, naturalidad y sinceridad, con espontaneidad y simpatía. Es claro [...] que yo puedo contar absolutamente con él y que él está totalmente a mi disposición sin restricción alguna”<sup>28</sup>.

El motivo aparente de estos relatos era mostrar al superior religioso tanto la relevancia del pensamiento de Zubiri como su ortodoxia. Así, por ejemplo, el relato de la primera entrevista habla de su relación con la Compañía de Jesús, de sus influencias, de sus proyectos y de la tesis doctoral. Además, consigna que hablaron largo de Rahner. Ellacuría debe convencer a su superior de que se encuentra ante una oportunidad extraordinaria “para sacar el provecho que se puede sacar de esta situación excepcional”, pues necesita permiso para dedicar dos años a la elaboración de la tesis (1963-1964). Según él, trabajar bajo la dirección de Zubiri implica “una familiaridad absoluta con sus escritos y una discusión y contacto constante con persona de tal calibre filosófico. Hay, además, otras muchas posibilidades y valores en juego, como Ud. comprende, que justifican esta pretensión de los dos años”<sup>29</sup>.

El primer proyecto de tesis doctoral respondía a una antigua inquietud filosófica: encontrar “una base filosófica de mi posición ante la vida en el sentido de exigir una actitud vital de todo el hombre y además ‘recreadora’, para uno mismo y para los otros, de las comunicaciones vivas de cualquier ser sobre la propia alma”<sup>30</sup>. En concreto, le interesaba una filosofía cristiana que plantease una visión unitaria del ser humano. Por lo tanto, que conciliase la esencia con la existencia, la naturaleza con la historia y la historia con la trascendencia. Una problemática que luego desarrollaría en sus escritos teológicos sobre salvación e historia, natural y sobrenatural, naturaleza y gracia, sagrado y profano, y fe y política.

---

27. *Ibidem.*

28. *Ibid.*, 21 de octubre de 1963, *óp. cit.*, p. 43.

29. *Ibidem.*

30. *Ibidem.*

En correspondencia con estas inquietudes, el primer proyecto de tesis planteaba estudiar la principalidad de la existencia, desde la perspectiva de un existencialista serio y de algún filósofo del ser. Un enfoque que lo obligaría a introducirse de lleno en el tomismo alemán de la década de 1960. Esta problemática se remonta a Quito, donde entró en contacto con el neotomismo alemán y el vitalismo de Ortega y Gasset. La tradición lo remite al pensamiento tomista, pero la modernidad lo lleva a Ortega y Gasset, cuyo vitalismo y visión dinámica de la realidad llamaron su atención. En esos años, intentar una síntesis entre el neotomismo y Ortega era, en sí mismo, una audacia intelectual. El neotomismo era una corriente sospechosa para una Iglesia española muy conservadora y Ortega era un pensador muy temido<sup>31</sup>.

*Sobre la esencia* (1962) le abrió otro horizonte filosófico. En esta obra de Zubiri encontró la convergencia que buscaba desde la década de 1950, entre lo clásico y lo moderno, y entre lo esencial y lo existencial. Así se lo hace saber a Zubiri cuando le agradece el libro: “Le quería agradecer su libro por lo que tiene de servicio 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”<sup>32</sup>. En consecuencia, abandonó el proyecto anterior. En *Sobre la esencia* descubre también la superación del escolasticismo y del existencialismo, argumentos de peso contra el neotomismo y la neoescolástica, y posibilidades para explorar una nueva filosofía cristiana al margen del tomismo.

El nuevo proyecto de tesis, que debió presentar a la consideración de Zubiri en septiembre u octubre de 1963, enfatiza los aportes más novedosos de *Sobre la esencia* —sustancia y sustantividad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y la metafísica clásica; ser y realidad: la filosofía de Zubiri frente al neotomismo alemán; existencia y esencia: la filosofía de Zubiri frente al existencialismo; y la cuestión de la principalidad de la esencia—. Zubiri puso a su disposición los cursos inéditos, pues lo publicado hasta entonces era poco, y le prometió respetar “toda mi libertad en el enjuiciamiento del tema”.

La tesis fue aceptada con mucha dificultad por la Universidad Complutense, porque estudiaba el pensamiento de un filósofo vivo y porque Zubiri estaba desconectado de la universidad. Al final, un catedrático benevolente aceptó asumir la dirección formal de la tesis. Pero el jurado le otorgó un sobresaliente, en lugar de la calificación máxima *summa cum laude*.

Entre 1964 y 1967, temeroso de que Zubiri no tuviera tiempo para desarrollar y publicar su pensamiento maduro, debido a su avanzada edad, Ellacuría escribe una serie de artículos de difusión. La vieja idea de una filosofía cristiana desaparece de su horizonte intelectual casi sin dejar rastro. En 1965 hizo una

31. R. Valdés Valle, “La búsqueda filosófica inicial”, en J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”, óp. cit.*

32. Carta de I. Ellacuría a L. Achaerandio, 21 de octubre de 1963, *óp. cit.*, p. 43.

recensión del libro de Coreth que levantó alguna polvareda. Luego impartió dos cursos sobre esta temática, uno en Bilbao (1966) y otro en San Salvador (1967).

En “Función liberadora de la filosofía” (1985) plantea la cuestión, pero desde otras categorías. Ahí define 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 liberación”. A comienzos de la década de 1970, delimita su nuevo horizonte filosófico. Ellacuría pasa de “la filosofía de lo político a la filosofía política”, porque ella proporciona “el acceso a la totalidad de la realidad” y permite reflexionar sobre “la realidad más total y concreta”. La reflexión sobre “la realidad más total y concreta” implica pensar “desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta”. Desde entonces, por lo tanto, Ellacuría analiza las realidades políticas y sociales con categorías filosóficas.

En “El objeto de la filosofía” (1980) denomina esta realidad como “realidad histórica”. Y advierte que “no está dada sino que [hay] que hacerla [pues] sólo en este hacer [podemos] descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad”. Esta contribución, para ser “estrictamente filosófica”, “exige una profunda dedicación y una técnica” para hacer análisis concretos de las realidades sociales y políticas.

Poco a poco, Ellacuría se convierte en un interlocutor indispensable para Zubiri. Hasta su muerte, ambos analizaron y discutieron el contenido de las conferencias, los cursos y los libros. Zubiri no impartía ningún curso, ni publicaba sin antes haber discutido su contenido con Ellacuría. En su archivo se conservan algunos apuntes de estas conversaciones. Las discusiones no solo eran filosóficas, sino también teológicas. Ya en la primera conversación que sostuvieron, al hablar de Rahner, Zubiri le confesó su aprecio por la teología e incluso llegó a decirle que esta lo llenaba más que la filosofía.

En 1968, Ellacuría considera que el pensamiento teológico de Zubiri ha alcanzado su madurez, tanto como para escribir una tesis doctoral en teología sobre el hombre y el problema de Dios: “Ya están, pues, listos todos los materiales para que Ud. se lance a la publicación y para que yo pueda presentar la tesis de teología”<sup>33</sup>. De hecho, hizo los cursos de doctorado en la Universidad de Comillas (1965), pero nunca elaboró la tesis. Siempre la pospuso por tener entre manos tareas más urgentes.

Zubiri aguardaba con impaciencia la visita de Ellacuría: “Nada será para mí más satisfactorio que ese diálogo, o esos diálogos”<sup>34</sup>. El entendimiento y la confianza son tan profundos que, cuatro años más tarde, Zubiri declara que la colaboración con Ellacuría “me resulta imprescindible e insustituible. Nadie como

33. *Ibíd.*, 15 de agosto de 1968, *óp. cit.*, p. 64.

34. *Ibíd.*, 27 de enero de 1963, *óp. cit.*, p. 54.

Ud. está tan compenetrado conmigo y sólo en Ud. tengo depositada mi plena confianza”<sup>35</sup>. Y al año siguiente, al aproximarse la fecha de la visita de Ellacuría a Madrid, “qué ansia de verle, y qué necesidad de hablarle y recibir su imprescindible ayuda”<sup>36</sup>.

Ellacuría, por su lado, admiraba a Zubiri por “la obligación de su vida, la costosa y dulce obligación [...] indagando la verdad de lo que le parecían ser los fundamentos de la vida humana”<sup>37</sup>. La filosofía de Zubiri era, en su opinión, “filosofía pura, pero no es pura filosofía”. El rigor filosófico, en lugar de sacarlo de la realidad histórica, lo metió de lleno en ella.

En 1967, Ellacuría ingresó a la Sociedad de Estudios y Publicaciones, institución que hizo posible sus estancias anuales de entre dos y cuatro meses en Madrid, así como los cursos y la publicación de la obra de Zubiri. Este designó heredero intelectual de su obra a Ellacuría. Después de su muerte, por lo tanto, Ellacuría asumió la dirección de la publicación de los textos inéditos y la del Seminario Xavier Zubiri<sup>38</sup>.

## 6. El Salvador: destino final

Zubiri, aunque agradecido por “la gracia singular que me hacen, facilitándole el trabajar conmigo”<sup>39</sup>, deseaba que Ellacuría permaneciera a su lado de forma permanente y, al parecer, el mismo Ellacuría, en algún momento, habría estado de acuerdo con esta idea. Su colaboración le parecía imprescindible para el desarrollo y la difusión de su pensamiento: “Sin usted al lado, dudo que me sea factible. No tengo ninguna idea ‘sublime’ de mi labor; pero sea ello lo que fuera, sin usted, sin su colaboración, crítica, sugerencias y ánimos [...] esa masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología. Por eso le necesito”<sup>40</sup>. Su destino, sin embargo, era la recién fundada Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador, a la cual entregó el resto de su vida y en cuyo recinto murió asesinado.

De todas maneras, Zubiri casi consigue su propósito. Pedro Arrupe, en ese entonces superior general de la Compañía de Jesús, “quedó muy impresionado” con la petición de Zubiri: “Me resisto a creer que la Compañía de Jesús no me tienda una mano, aunque sea tan indigno de ella”<sup>41</sup>. En efecto, Arrupe opinaba, según palabras de Ellacuría, que esa labor era de “extraordinaria importancia y

35. *Ibíd.*, 29 de enero de 1967, *óp. cit.*, p. 58.

36. *Ibíd.*

37. I. Ellacuría, “Zubiri sigue vivo”, *ECA* 420, 1983, p. 896.

38. T. Whitfield, *Pagando el precio*, *óp. cit.*, p. 72.

39. Carta de I. Ellacuría a Luis Achaerandio, 7 de septiembre de 1967, *óp. cit.*, p. 60.

40. *Ibíd.*

41. *Ibíd.*, 29 de enero de 1967, *óp. cit.*, p. 58.

que, por lo tanto [...] yo debía quedarme trabajando con Ud., aun a sabiendas de que aquí [El Salvador] hay gran necesidad”<sup>42</sup>. El Rector de la Universidad también pensaba que el trabajo de Ellacuría en Madrid era más importante que el que pudiera llevar a cabo en San Salvador. Pero el Viceprovincial no estaba dispuesto a ceder a Ellacuría de forma definitiva, pero sí a que alternase estancias prolongadas entre San Salvador y Madrid. Ellacuría pensaba, sin embargo, que “los razonamientos de los que se oponen a mi ida son más emocionales que objetivos, y porque yo soy el que mejor sabe lo que hago aquí y lo que hago con Ud., le escribiré directamente al P. Arrupe”<sup>43</sup>.

Al final, se decidió que pasaría tres o cuatro meses en Madrid y nueve u ocho en San Salvador, lo cual lo obligaba a “concentrar lo más posible las clases, de modo que pueda sacar cinco meses de trabajo con Ud.”<sup>44</sup>. Este ritmo de vida supuso un desgaste considerable para Ellacuría. Cansado y molesto, se desahogó con Zubiri, a finales de 1969: “Yo no he podido hacer gran cosa fuera de dar clases como si fuera una máquina, a un promedio de veinte clases semanales, con las que, a la vez, muere el cuerpo y muere el intelecto”<sup>45</sup>. No obstante, en los siguientes veinte años, nunca cuestionó este destino.

En El Salvador, encontró a su último maestro, esta vez, un maestro en la fe: Mons. Romero. Más que un encuentro, fue una “aparición”, según lo expresa Jon Sobrino. Una “aparición” porque el encuentro con la fe de Mons. Romero fue un acontecimiento inesperado, que lo cuestionó y lo abrió a la aventura de la fe. Mons. Romero remitió a Ellacuría a Dios mismo. Le habló de un Dios de pobres y mártires, de un Dios liberador y exigente, y de un Dios trascendente y encarnado.

Ellacuría vio en Mons. Romero a un hombre de Dios y vio a Dios en él. Vio que en Mons. Romero se hacía realidad el profundo deseo de la humanidad de que Dios sea bueno y de que es bueno que haya Dios. Así lo declaró públicamente, cuando la UCA confirió a Mons. Romero el *doctorado honoris causa post mortem*: “No hay duda de quién era el maestro y de quién era el auxiliar, de quién era el pastor que marca las directrices y de quién era el ejecutor, de quién era el profeta que desentrañaba el misterio y de quién era el seguidor, de quién era el animador y de quién era el animado, de quién era la voz y de quién era el eco”.

42. *Ibíd.*, 30 de abril de 1968, *óp. cit.*, p. 62.

43. *Ibídem*.

44. *Ibíd.*, 15 de agosto de 1968, *óp. cit.*, p. 64.

45. *Ibíd.*, 29 de noviembre de 1969, *óp. cit.*, p. 68.