

La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría

Martin Maier,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

I. Introducción

Karl Rahner e Ignacio Ellacuría se encontraron en los años de 1958 a 1962, en la ciudad austríaca de Innsbruck. En aquellos años, Rahner era profesor de teología dogmática en la facultad teológica de la Universidad de Innsbruck. Había alcanzado el punto culminante de su creatividad teológica y era reconocido internacionalmente. Por aquella época también participaba activamente en la preparación del Concilio Vaticano II, que el papa Juan XXIII había convocado el 25 de enero de 1959. En octubre de 1961, Rahner se convirtió en consejero conciliar privado del cardenal Franz König de Viena. A pesar de las sospechas en su contra por parte de círculos conservadores, Rahner fue nombrado oficialmente perito del concilio, en febrero de 1963, e incluso sus adversarios tuvieron que reconocer que Rahner era "el hombre más poderoso del concilio"¹.

En esos mismos años, Ignacio Ellacuría hacía sus estudios de teología, en Innsbruck. Víctor Codina, su compañero de estudios, lo recuerda con estas palabras: "Ellacuría descollaba por su fuerte complejidad atlética, por su figura típicamente vasca y sobre todo por su gran inteligencia. Su carácter de líder nato ya se manifestaba en aquellos lejanos años. Siempre algo distante, serio, a veces irónico, con su aguda reciedumbre y seguridad, en todos los sentidos. En torno a él se agrupaban compañeros y amigos. Alguno comenzó a llamarle, en broma, el rey sol, aludiendo a su brillantez y dominio. Para algunos no era una persona simpática, ni fácilmente accesible"².

1. Cfr. H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona, 1988, p. 144.
2. V. Codina, "Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir", *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990), p. 263.

Con Rahner, Ellacuría tuvo uno de los actores teológicos principales del concilio, y se puede suponer que en sus clases dejaba traslucir su pensamiento sobre la preparación del concilio. No cabe duda de que el joven Ellacuría siguió atentamente la preparación de la nueva apertura teológica y eclesial.

1.1. La semejanza fundamental: una biografía existencial teológica

La influencia de Karl Rahner sobre el pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría no se reduce solamente a los cuatro años de convivencia directa, entre 1958 y 1962, sino que el modo de hacer teología de Rahner influyó más permanentemente en Ellacuría. Dicho desde el principio, tanto en Rahner como en Ellacuría, el quehacer teológico presupone lo que, en palabras de Johann Baptist Metz, podemos calificar de "biografía existencial teológica"³. Así caracterizó Metz la obra teológica de su maestro y amigo Rahner, con lo cual afirma que en Rahner no se pueden separar su vida y su obra, y de esta forma su teología supera el modo de proceder de la época, pues "la teología católica de la época moderna parece estar caracterizada por un profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística"⁴. Desde esta perspectiva, Rahner representa un modelo de teología que acaba con este cisma, al constituirse aquélla en una "especie de biografía existencial teológica... Semejante teología debe llamarse biografía, porque inscribe en la doxografía de la fe la biografía mística de la experiencia religiosa, de la historia personal ante el rostro velado de Dios"⁵. El mismo Rahner, al final de su vida, respondió así cuando le preguntaron sobre qué le impulsó al quehacer teológico: "He cultivado siempre la teología al servicio de la proclamación, de la predicación y de la pastoral"⁶. El arte de Rahner consistió en confrontar la teología con las preguntas que plantea la vida misma.

Si analizamos ahora el quehacer teológico de Ignacio Ellacuría —y siguiendo la reflexión de Metz—, en él se da un caso especial de una "biografía existencial teológica", pues el teólogo llegó a ser asesinado por defender en su vida histórica aquello que inspiraba su teología. Eso lo han notado varios autores. Jon Sobrino, en un texto sobre el tema "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio", se pregunta programáticamente por el significado para la teología sistemática del hecho que los teólogos hayan dado el paso del compromiso con la liberación al martirio⁷. En la misma línea, Antonio

3. Cfr. J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, pp. 228-236.

4. *Ibid.*, p. 228.

5. *Ibid.*, p. 229.

6. P. Imhof y H. Biallowons, *Karl Rahner im Gespräch II*, München, 1983, p. 150.

7. Cfr. J. Sobrino, "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio", en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, pp. 109ss.

González recalca que "lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación"⁸. Para Clodovis Boff, Ellacuría es "el proto-mártir de la teología de la liberación"⁹. También Gustavo Gutiérrez ha recalcado la importancia de la correlación entre martirio y teología en la persona de Ellacuría¹⁰, y Juan-José Tamayo dice casi en los mismos palabras de Metz que "Ellacuría constituye todo un ejemplo de coherencia entre pensar y vivir, teología y praxis, filosofía y biografía"¹¹.

Víctor Codina, en sus recuerdos personales de Ignacio Ellacuría, enfatiza el valor histórico de su martirio para la teología. Recuerda que desde los primeros siglos de la historia de la Iglesia no ha habido teólogos mártires, y concluye: "la muerte de Ellacuría es no sólo teológica, sino 'teológica', teólogo y mártir; mártir por su misma teología profética. Ellacuría ha devuelto a la teología el carácter testimonial de los primeros siglos, la ha purificado de todo carácter mundano y ha dado a esta profesión su *status* original: saber dar razón de la esperanza al pueblo con la palabra y la vida y con la palabra del Señor muerto y resucitado, anunciar el reino con todas sus consecuencias"¹².

Junto a la semejanza fundamental de que el quehacer teológico de Ellacuría y Rahner está transido de la dimensión biográfica y existencial, existen otras semejanzas formales. Una es el énfasis en el necesario rigor intelectual de la teología. En el prólogo de su *Curso fundamental sobre la fe* dice Rahner que escribió este libro para lectores con cierta formación que no retroceden ante "el esfuerzo del concepto"¹³, y es verdad. No hace falta insistir en el talante especulativo de Rahner, y baste recordar lo que, bromeando, solía decir su hermano Hugo, también profesor en Innsbruck: "cuando tenga tiempo, traduciré los escritos de Karl al alemán". También Ellacuría insistía en la especificidad intelectual del quehacer teológico, "que no debe confundirse con la mera predicación, con el profetismo o con un moralismo voluntarista y apasionado que rechazara la debida elaboración intelectual de la fe cristiana"¹⁴. Y sobre el papel

8. A. González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en *ECA* 505-506 (1990), p. 980.

9. I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis I*, Madrid, 1990, p. 98.

10. Cfr. B. Forcano, *El sueño de los pobres. Semblanzas y entrevistas*, Madrid, 1992, p. 108.

11. *I. Ellacuría. Teólogo mártir por la liberación del pueblo*, Madrid, 1990, p. 11.

12. *Op. cit.*, p. 269.

13. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1984, p. 17.

14. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander, 1984, p. 16.

irrenunciable de los intelectuales dice que “los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por ello dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia”¹⁵. Para Ellacuría, “la negación de un determinado intelectualismo no puede llevar a la renuncia de la inteligencia como principio de liberación; sería una equivocación radical entregar el ejercicio pleno de la inteligencia... a quienes en definitiva han fundamentado su poder de dominación en la inteligencia”¹⁶.

Por último, digamos que tanto Rahner como Ellacuría escribieron pocos libros sistemáticos. Dejaron dictarse sus temas por la realidad o por personas que les pedían ponencias y artículos sobre temas de actualidad. Así, los dieciséis volúmenes de los *Escritos de teología* de Rahner son en su gran mayoría una recopilación de conferencias o de artículos circunstanciales. De la misma manera, la obra teológica de Ellacuría responde mayoritariamente —y quizás con mayor urgencia— a las exigencias y desafíos de la realidad histórica.

La conclusión de estas reflexiones es que tanto Rahner como Ellacuría ofrecen importantes semejanzas en su quehacer teológico: en ambos la teología es una teología creyente, una teología comprometida que tiene como base la honradez con lo real, y una teología cuya finalidad no está en sí misma, sino que sirve a la fe y a la justicia, una teología que, en definitiva, tiene sabor a buena noticia, que genera y transmite esperanza.

1.2. Diferencias formales: dos contextos distintos

A pesar de las semejanzas mencionadas, es claro que Rahner y Ellacuría representan dos paradigmas teológicos distintos. Ambos superan la teología neoescolástica de la época, pero de distinta manera. En terminología de Metz, la teología de Rahner ofrece un modelo idealista transcendental¹⁷. La preocupación fundamental de Rahner es, en efecto, la de fundamentar un nuevo discurso teológico frente a los desafíos de la modernidad con su negación del conocimiento o aún de la existencia de Dios. Su interlocutor principal es el europeo marcado por la ilustración y las ciencias modernas.

Ellacuría, por su parte, representa una teología postidealista que responde a los desafíos de la opresión y la injusticia del contexto latinoamericano. Si, según Bonhoeffer, la pregunta principal que se plantea a la teología europea es “cómo hacer creíble a Dios en un mundo de increencia”, a la teología latinoamericana

15. *Ibid.*, p. 168.

16. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, en *ECA* 30 (1975), p. 410.

17. *Cfr.* “Teología europea y teología de la liberación”, en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, p. 263.

se le plantea como central, según Gutiérrez, la pregunta de "cómo hablar de Dios en un mundo de sufrimiento y de injusticia".

Las perspectivas son, pues, distintas, pero hay que comprender bien lo que esto significa. Cuando afirmamos en este artículo que, en ciertos aspectos, Ellacuría supera a Rahner, hay que reconocer, por una parte, que de Rahner no se pueden esperar respuestas a las preguntas que surgen en otro contexto. Pero al mismo tiempo hay que mantener la importancia decisiva del contexto latinoamericano también para la teología europea. Dicho en palabras de Metz, "en el cristianismo de nuestros días hay un nuevo impulso hacia las reformas, signo de una 'segunda reforma'. No emana de Roma o de Wittenberg, sino de las iglesias pobres de esta tierra. Es el empuje de las comunidades eclesiales de base místico-políticas y, dentro de ellas, de una nueva forma de actividad teológica. En mi opinión este impulso tiene significado universal para nuestro cristianismo europeo y al mismo tiempo para la crisis de nuestro quehacer teológico"¹⁸.

1.3. Nuestro modo de proceder

Vistas las semejanzas y diferencias, queremos analizar a continuación cómo la teología de Rahner es la fuente de inspiración *teológica* más importante para la teología de Ellacuría. El análisis ofrece una seria dificultad, pues en los escritos de Ellacuría hay relativamente pocas referencias explícitas a Rahner. Sin embargo, creemos que vale para toda su teología lo que dice al comienzo de sus *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, publicadas en homenaje a Rahner, en sus 70 años: "aunque el ensayo no haga referencia explícita al pensamiento teológico de Rahner, es claro que está muy presente en más de un sentido"¹⁹.

Este es el objetivo de este artículo: sacar a la luz la presencia del pensamiento teológico de Rahner en Ellacuría. Nuestro método será comparativo en este sentido: presentaremos, primero, resumidamente temas centrales de la teología de Rahner, después analizaremos su influjo en la teología de Ellacuría y, finalmente, analizaremos en qué medida Ellacuría cambia y supera a Rahner.

Por lo que toca a la selección de textos, en el caso de Rahner, nos centraremos en textos escritos y publicados antes del año 1962. Así podremos tener una cierta seguridad de que se trata de textos y temas que Ellacuría pudo conocer y analizar durante sus estudios de teología en Innsbruck. Eso no excluye, por

18. "Un nuevo modo de hacer teología: tres breves tesis", en *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, Lima, 1983, p. 50.

19. "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Madrid, 1975, p. 325.

supuesto, que Rahner tratara en sus clases temas que publicó después en forma escrita, ni que Ellacuría haya leído escritos de Rahner, que fueron publicados después del año 1962. En el caso de Ellacuría, tenemos en cuenta el conjunto de sus escritos teológicos y también algunos filosóficos.

Nuestro enfoque será de teología fundamental, teniendo siempre en cuenta el entrelazamiento que hay, tanto en Rahner como en Ellacuría, entre ella y la teología dogmática. Queremos ir a las raíces de sus teologías. Por eso, en este artículo, analizaremos primero el enraizamiento de la teología de Rahner y de Ellacuría en la espiritualidad y especialmente en la *espiritualidad ignaciana*, y después, los fundamentos filosóficos de su teología. En artículos posteriores, analizaremos la teología de la revelación de Rahner, con su teoría de la evolución del dogma, que influyó grandemente en un aspecto clave de la teología de la revelación del Concilio Vaticano II. Esta teoría abre el camino para ver en los signos de los tiempos manifestaciones de la presencia y la acción de Dios en la historia y en el mundo, y en ese sentido Ellacuría puede hablar de una "historia de la revelación". Otro tema central que analizaremos es la nueva concepción de Rahner sobre la relación entre naturaleza y gracia, en su doctrina sobre el existencial sobrenatural, y mostraremos cómo Ellacuría asume esta concepción y la supera al historizarla. Haremos también una comparación de los conceptos de historia del mundo e historia de la salvación en Rahner y Ellacuría. Para terminar, haremos un comentario sobre la percepción que tuvo Rahner de la teología de la liberación, y, resumidamente, mostraremos en qué puntos Ellacuría supone una superación de Rahner.

2. Las raíces de la teología de Rahner y Ellacuría en la espiritualidad ignaciana

En una entrevista que tuve la oportunidad de hacer a Rahner, en el año 1981, le pregunté qué camino me sugeriría para introducirme en su teología. Rahner comenzó relativizando lo que yo había llamado "su teología", y empezó a hablarme no de sus libros propiamente teológicos, sino de sus escritos espirituales. Dijo que, normalmente, no se les había dado la atención adecuada a sus "libros piadosos". Aunque en forma distinta, en esos libros había hecho tanta teología como en sus obras más explícitamente teológicas. En concreto, me aconsejó leer su librito *Von der Not und dem Segen des Gebets*²⁰.

2.1. Rahner: la experiencia de Dios como fundamento teológico

Basta echar un vistazo a la bibliografía de Rahner para darse cuenta de la

20. En castellano, *Angustia y salvación*, Madrid, 1953.

importancia de los escritos espirituales en el conjunto de su inmensa obra. Sus primeras publicaciones, de los años 1932 hasta 1938, tratan mayoritariamente cuestiones de la historia de la espiritualidad. El tema de sus primeros textos importantes, publicados primero en francés en la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, es llamativo. Rahner analiza la doctrina de los sentidos espirituales en Orígenes y san Buenaventura para explicar la experiencia mística de Dios. Pero también el Rahner profesor de teología dogmática dedica una parte importante de su trabajo a temas de espiritualidad.

En Rahner hay, pues, continuidad entre la teología y la espiritualidad: el objetivo último de su esfuerzo teológico es hacernos conscientes de la apertura de todo ser humano al misterio insondable y absoluto de Dios. En su teología trascendental, Rahner quiere sondear y analizar a un nivel ontológico y antropológico las condiciones de posibilidad para experimentar en lo más íntimo de la existencia humana la apertura dinámica al Dios-misterio. Por otra parte, al nivel lógico, el presupuesto fundamental de su método trascendental es la experiencia realizada de Dios. Así lo explica Rahner: "En mi teología es fundamental el hecho de una verdadera y originaria experiencia de Dios y de su espíritu. Esta precede lógicamente (no necesariamente cronológicamente) a la reflexión y verbalización teológica y nunca puede ser alcanzada adecuadamente por la reflexión"²¹. Y preguntado, en concreto, sobre los raíces más profundas de su pensamiento, Rahner responde: "la espiritualidad de Ignacio, que recibimos a través de la práctica de la oración y de la formación religiosa, ha sido para mí indudablemente más importante que toda la filosofía y la teología especializada de dentro y de fuera de la Compañía"²².

Karl Rahner fue jesuita durante más de 60 años y recibió la mayor parte de su formación intelectual y espiritual al interior de la Compañía de Jesús. Es evidente que quedó muy marcado por la espiritualidad ignaciana y, según Herbert Vorgrimler, el joven Rahner pensaba dedicar toda su vida de jesuita al acompañamiento espiritual y a dar los ejercicios espirituales²³, lo que hizo en la medida de lo posible durante toda su vida. Todo ello, de alguna manera, tuvo que reflejarse en su teología.

Esto no era especialmente sorprendente en aquella época, pues entre los jesuitas europeos el movimiento de renovación de la primera mitad de este siglo estuvo marcado por un renovado interés teológico en Ignacio y sus ejercicios espirituales. De hecho, Rahner escribió un texto de importancia fundamental, publicado en una obra colectiva con ocasión del cuarto centenario de la muerte

21. P. Imhof y H. Biallowons, *op. cit.*, p. 257.

22. *Ibid.*, p. 51.

23. Cfr. H. Vorgrimler, "Was hat er gegeben – was haben wir genommen. Der Christ Karl Rahner", en *Orientierung* 48 (1984), pp. 31–35.

de san Ignacio, en el año 1956²⁴. Después lo publicó en la colección *Quaestiones Disputatae* bajo el título "Lo dinámico en la Iglesia"²⁵. En este texto Rahner designa con el término "conocimiento existencial" el conocimiento específico de la voluntad de Dios en el proceso de la elección. La idea fundamental es que la experiencia inmediata de Dios en la unidad del conocimiento, la libertad y el amor es idéntica a la consolación sin causa de los ejercicios. En otro lugar he intentado mostrar que este texto puede ser considerado como una célula germinal de toda la teología de Rahner²⁶.

Un texto más accesible y menos especulativo sobre las raíces ignacianas de la teología de Rahner es el escrito "Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy"²⁷. El mismo Rahner consideraba este texto como una especie de testamento espiritual y un resumen de su vida²⁸, y no hay nada de artificial en el hecho de que Rahner use la forma del "yo" de San Ignacio de Loyola. En el centro de este discurso está el tema de la experiencia de Dios en los ejercicios y los primeros párrafos no son nada más que variaciones sobre este tema eterno: "Lo único que digo es que experimenté a Dios, al innumerable e insondable, al silencioso y, sin embargo, cercano en la tridimensionalidad de su donación a mí. Experimenté a Dios, también y sobre todo, más allá de toda imaginación plástica. A El, que, cuando por su propia iniciativa se aproxima por la gracia, no puede ser confundido con ninguna otra cosa"²⁹.

El presupuesto fundamental, pues, tanto a nivel existencial como a nivel metodológico, de la teología es para Rahner una experiencia personal de Dios, del Dios-misterio que se comunica libremente. Lo que precede a la reflexión teológica es, pues, la experiencia, y la experiencia de Dios es la base y el punto de partida de la reflexión teológica. Hay aquí un claro paralelo al método de la teología de la liberación que, según Gustavo Gutiérrez, se entiende a sí misma como acto segundo al que precede la experiencia espiritual y la praxis. "A Dios, en primer lugar, se le contempla, al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su reino; sólo después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos acto primero; hacer teología es acto segundo"³⁰.

24. F. Wulf (ed.), *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Würzburg, 1956.

25. *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1968.

26. M. Maier, "La théologie des Exercices de Karl Rahner", en *Recherches de Science Religieuse* 79 (1991), pp. 535-560.

27. *Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy*, Santander, 1980.

28. Cfr. P. Imhof y H. Biallowons, *La fe en tiempo de invierno*, Bilbao, 1989, p. 124.

29. *Op. cit.*, p. 7.

30. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, 1986, p. 17. Cfr. también J. Sobrino, "Lo fundamental de la teología de la liberación", en *Proyección* 138 (1985), p. 176.

2.2. Ellacuría: una espiritualidad historizada

En el mismo sentido se expresa Ignacio Ellacuría sobre el método de la teología de la liberación. "Lo que va a decirse a continuación no es sino la reflexión creyente sobre una realidad vivida"³¹. Y expresa también el primado de la experiencia sobre la reflexión en su conocida definición de la teología como momento ideológico de la praxis eclesial e histórica³².

Por lo que toca a sus propias experiencias espirituales o de su vida de oración tenemos pocos testimonios explícitos, pero indirectamente podemos concluir que también para Ellacuría la praxis espiritual era un presupuesto fundamental para su reflexión y su compromiso. Así, sobre Monseñor Romero afirma programáticamente: "Monseñor Romero partía en sus juicios históricos de una profunda experiencia personal de Dios, tal como se nos ha revelado en Jesucristo y tal como se nos hace presente en su Espíritu"³³.

Un texto suyo importante, "Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo"³⁴, nos introduce también en lo que la espiritualidad significaba para Ellacuría. En ese texto dice de Monseñor Romero que en la etapa anterior a su conversión fue un hombre piadoso de oración, un celoso pastor. Pero bajo el impacto del asesinato de Rutilio Grande, Monseñor Romero hizo de la opción por los pobres el centro orientador de su pastoral. Con eso "cambió de lugar, cambió de situación y lo que era una palabra opaca, amorfa e ineficaz se convirtió en un torrente de vida al que el pueblo se acercaba para apagar su sed"³⁵.

También por lo que toca a la espiritualidad, Ellacuría insistía mucho en la historia y en la historización. Espiritualidad significa para Ellacuría la historización adecuada de lo más verdadero y vital del evangelio. Todo encuentro con Dios tiene que pasar por la historia: "el encontrar a Dios en la realización histórica es problema esencial de la teología, de la pastoral y de la espiritualidad que se requieren hoy en América Latina"³⁶. Ese encuentro se da "en la acción histórica de los hombres"³⁷, con lo cual aparece también la relación entre espiritualidad y praxis. Ellacuría justifica la subordinación de la orto-

31. *Conversión de la Iglesia...*, p. 153.

32. *Cfr. ibid.*, p. 168; también "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), pp. 457-476.

33. *Conversión de la Iglesia...*, p. 101.

34. Publicado, años más tarde, en *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1991), pp. 5-10.

35. *Ibid.*, p. 8.

36. "Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio", en *Revista Latinoamericana de Teología*, 23 (1991), p. 113.

37. *Ibid.*, p. 120.

doxia a la ortopraxis con el principio ignaciano, y al fin y al cabo evangélico, de que el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras³⁸, y ha quedado plasmado en la conocida fórmula de la espiritualidad ignaciana *contemplativus in actione*. En sus propias palabras Ellacuría afirma que la contemplación y el encuentro con Dios se dan en la acción personal e histórica³⁹, pero deja muy en claro que no se trata de cualquier acción, sino de la acción por la justicia. Teniendo en cuenta la opción fundamental de la Compañía de Jesús por la fe y la justicia, el verdadero contemplativo ignaciano hoy es para Ellacuría el "*contemplativus in actione iustitiae*"⁴⁰. Así, "una contemplación ... en la acción de la justicia sería el modo cristiano de acceder a Dios y de traer a Dios a los hombres"⁴¹.

Otro aporte creativo de algo muy central en la espiritualidad ignaciana es la interpretación que hace Ellacuría del coloquio ante Cristo crucificado, al invitar a hacerlo ante los pueblos crucificados. "Lo único que quisiera —porque eso de interpelación suena muy fuerte— son dos cosas: que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto —unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión— y después (ya que soy jesuita), que ante ese pueblo crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los Ejercicios, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago yo para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?"⁴².

De esta forma de historizar la espiritualidad resulta que lo que al nivel personal es el discernimiento de espíritus, a nivel histórico se convierte en el discernimiento de los signos de los tiempos, y en ese contexto, Ellacuría se refiere explícitamente a la "lógica existencial"⁴³. Un tratamiento más explícito de esta idea, obviamente importante para Ellacuría, se encuentra en su "Lectura latinoamericana de los ejercicios". Ahí afirma que los ejercicios historizan la palabra de Dios "en cuanto son un método para encontrar una voluntad de Dios no deducible de principios universales" con lo que retoma una idea clave de Rahner. Además, eso presupone que "hay algo esencial para la vida, que todavía no ha sido dicho por Dios y que surge como algo nuevo y futuro"⁴⁴.

38. Cfr. *ibid.*, p. 144.

39. Cfr. *Conversión de la Iglesia...*, p. 232.

40. Cfr. "Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa", en *Revista Latinoamericana de Teología* 22 (1991), p. 9.

41. "Fe y justicia", en Varios, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, 1980, p. 71.

42. "Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España", en *Sal Terrae* 3 (1982), p. 230.

43. "Pedro Arrupe...", p. 19.

44. "Lectura latinoamericana de los Ejercicios...", p. 114.

Otro aporte importante es la relación que establece Ellacuría entre la autocomunicación de Dios y la opción preferencial por los pobres. Dios no se comunica de igual forma en todas las situaciones, sino de manera preferencial a y en los pobres. Así también, la autocomunicación de Dios acaece de manera preferencial para los pobres. Los pobres son, entonces, el lugar más apto para encontrar a Dios en la historia. Son la continuación del Cristo crucificado en la historia. Son el signo de los tiempos más importante.

Para terminar este apartado, citemos dos testimonios personales, de Víctor Codina y Jon Sobrino, sobre la espiritualidad de Ellacuría. Cuenta Codina que en 1985 hizo un retiro ignaciano bajo la dirección de Ellacuría, en Cochabamba, Bolivia, y que allí descubrió otra dimensión de él. "El brillante profesor y rector de la UCA se convertía en un fiel expositor de la espiritualidad ignaciana, en un testigo del evangelio. Sus meditaciones y pláticas unían la profundidad y el rigor intelectual con la sencillez de lo esencial. Insistía en la dimensión histórica del pecado, del reino y del seguimiento de Jesús, en la conflictividad de la opción por el reino y en la cruz"⁴⁵.

Codina recuerda que "a veces su mirada brillaba instantáneamente y su voz se quebraba, para retornar en seguida a su tono habitual"⁴⁶, lo cual concuerda con lo que dice Sobrino: "y recuerdo su emoción —sosegada— cuando, siguiendo a su admirado maestro Rahner, hablaba de Jesús como sacramento de Dios"⁴⁷. Codina resume la experiencia de este retiro de la manera siguiente: "En aquellos días encontré en mi antiguo compañero de Innsbruck a un místico ignaciano, sobrio en la expresión, como Ignacio de Loyola, pero ardiente en sus raíces. Cuando hablaba de El Salvador o de Monseñor Romero, la abstracción cedía a un realismo crudo. Cuando hablaba de Jesús y del seguimiento, estaba revelando el misterio más profundo que daba sentido a su vida"⁴⁸.

Jon Sobrino, en su carta a Ignacio Ellacuría, en el primer aniversario de su martirio, habla de lo que significa para él la fe de Ellacuría. Ofrecemos una larga cita de esta carta por su carácter testimonial:

Recuerdo un día, en 1969, en que me dijiste algo que no he olvidado: que tu gran maestro Karl Rahner llevaba con mucha elegancia sus propias dudas, con lo cual venías a decir que tampoco para ti la fe era algo obvio, sino una victoria. Y, sin embargo, estoy convencido de que eras un gran creyente, y a mí, ciertamente, me comunicaste fe. Lo hiciste un día de 1983, cuando, al regreso de tu segundo exilio en España, nos hablaste en una misa del "Padre

45. *Op. cit.*, p. 265.

46. *Ibid.*, p. 265.

47. "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano," en I. Ellacuría, J. Sobrino, R. Cardenal, *Ignacio Ellacuría. El hombre, el pensador, el cristiano*. Bilbao, 1994, p. 55.

48. *Op. cit.*, p. 265.

Celestial", y yo pensé para mis adentros que si Ellacu, el cerebral, el crítico, el intelectualmente honrado, usaba esas palabras, no era por puro sentimentalismo. Si hablabas del Padre Celestial, era porque creías en él. Me comunicaste fe, muchas otras veces, al hablar y escribir sobre Monseñor Romero y su Dios, al hablar con sencillez de la religiosidad de los pobres. Y me la comunicaste con tu modo de hablar y de escribir sobre Jesús de Nazaret. En tus escritos expresas tu fe de que en Jesús se ha revelado lo que verdaderamente somos los seres humanos. Pero en ellos expresas también, agradecidamente, tu fe de que en Jesús se mostró ese "más" que nos rodea a todos, ese misterio último y esa utopía que todo lo atrae hacia sí. No sé cuánto luchaste con Dios, como Jacob, como Job y como Jesús, pero creo que Dios te venció y que el Padre de Jesús orientó lo más profundo de tu vida⁴⁹.

2.3. Dios como misterio

Con el concepto de misterio tocamos otro tema fundamental de la teología de Karl Rahner, que penetró en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. En su texto ya clásico "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", Rahner toma como punto de partida el concepto de misterio de la teología escolar, que es determinado —de manera negativa— como "un enunciado que, por ahora, no puede ser elevado a la altura de la intelección penetrante en la que, en sí, se encuentra la *ratio*"⁵⁰. Rahner, por el contrario, concibe el misterio no como lo meramente provisional, "sino como lo original y permanente"⁵¹. Aun en la *visio beatifica* Dios sigue siendo el incomprendible. El hombre aparece como el "ser orientado al misterio en cuanto tal, y de tal modo que dicha orientación pertenece a sus elementos constitutivos, tanto en su condición natural como en su elevación sobrenatural"⁵². El hombre, en lo más profundo de su existencia, es ser del misterio.

En una metáfora muy bella, que recuerda a san Agustín, Rahner habla de la pequeña isla del saber humano y del mar del misterio infinito⁵³. A partir de esta idea de Dios como el misterio absoluto y sagrado, Rahner explica también su famoso axioma trinitario de la identidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica: "Dios se ha comunicado de tal manera, en la absoluta autocomunicación a la criatura, que la Trinidad 'inmanente' se hace 'económica-salvadora'

49. *El principio misericordia*, San Salvador, 1992, pp. 266s.

50. "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", en *Escritos de Teología IV*. Madrid, 1961, p. 59.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 70.

53. *Ibid.*, p. 81.

y por eso también, recíprocamente, la Trinidad 'económica' de Dios, experimentada por nosotros es ya la inmanente"⁵⁴.

De este énfasis de Rahner en el Dios-misterio proviene su concepción de la teología como mistagogía —introducción en el misterio de Dios, invitación a un caminar espiritual hacia una experiencia de Dios. Eso lo dice muy bellamente en un texto muchas veces citado: "El cristiano del futuro o será un 'místico', es decir, una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano... La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera 'idea de Dios' partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el Incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en la medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo... Previamente a toda dialéctica estamos esencialmente y desde un principio referidos a El"⁵⁵.

Ellacuría, por su parte, hace suya la comprensión de Dios como un Dios-misterio, pero —de nuevo— historizándolo. Así, en su escrito sobre Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa, caracteriza al Dios que buscaba el padre Arrupe como "un Dios más grande que los hombres; un Dios más grande que las Constituciones y la estructura histórica de la Compañía de Jesús; un Dios más grande que la Iglesia y todas sus jerarquías; un *Deus semper maior et semper novus*, que sigue siendo el mismo, pero que nunca se repite; que necesita ser expresado en fórmulas dogmáticas, pero que nunca es agotado en ellas. Un Dios, en definitiva, imprevisible por un lado, pero inmanipulable por otro"⁵⁶.

En otro lugar, Ellacuría insiste en el carácter escandaloso del Dios cristiano: "Y el Dios de Jesús, no lo olvidemos, es un Dios absolutamente escandaloso, inaceptable tanto para los judíos como para los griegos, tanto para los religiosos como para los intelectuales"⁵⁷. De esta forma, Ellacuría supera el carácter un tanto abstracto del concepto de misterio de Rahner, concretizándolo e historizándolo como el misterio de Dios presente en la realidad histórica de los pobres. Es "una presencia escondida y desconcertante", pero "sin conversión a los pobres, como lugar donde Dios se revela y llama, no se acerca uno adecuadamente a la realidad viva de Dios y a su luz clarificadora"⁵⁸. Mistagogía significa, entonces, para Ellacuría, la introducción en el misterio de Dios que se hace presente de manera preferencial en los pobres.

54. *Ibid.*, p. 97.

55. "Espiritualidad antigua y actual" en *Escritos de teología* VI, Madrid, 1967, p. 25.

56. "Pedro Arrupe...", p. 12.

57. *Conversión de la Iglesia...*, p. 164.

58. *Ibid.*, p. 165.

3. Fundamentación filosófica de la teología

Tanto Karl Rahner como Ignacio Ellacuría en todo su trabajo teológico dieron mucha importancia a la fundamentación filosófica de la teología. Ambos insisten, por un lado, en la autonomía de la filosofía frente a la teología, pero, por otro lado, consideran a la filosofía como un momento insustituible de la teología. Resumiremos en este apartado algunos aspectos de su pensamiento filosófico, pero sólo en cuanto tienen relevancia para su teología. En una breve comparación vamos a recalcar algunas semejanzas y diferencias.

3.1. Rahner: fundamentación de la fe ante la filosofía de la ilustración

Rahner estuvo destinado, originalmente, a enseñar historia de la filosofía en la *Hochschule für Philosophie* de los jesuitas alemanes en Pullach, cerca de München. Por esa razón, en 1934, sus superiores lo enviaron a su ciudad natal, Friburgo, para que se doctorara en filosofía. En la universidad de Friburgo enseñaba en ese tiempo Martin Heidegger y Rahner tuvo la oportunidad de participar en los seminarios del ya entonces famoso filósofo. Posteriormente, en algunas interpretaciones de la teología de Rahner se ha dado mucha importancia a la influencia de Heidegger, pero en una de sus últimas entrevistas Rahner lo relativizó: "Muchos que hablan de mi teología exageran la influencia de Heidegger. Exageran, porque Heidegger nunca me enseñó teología y yo soy propiamente teólogo, no filósofo ... Pero sí es una influencia sobre una cierta manera de pensar"⁵⁹. En otra entrevista, Rahner dice que aprendió de Heidegger especialmente a interpretar los textos, a sondear los contextos y a relacionar los problemas modernos con los tradicionales⁶⁰.

En Friburgo, Rahner escribió una tesis filosófica sobre la metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino. Curiosamente, el director de la tesis, Martin Honecker, la rechazó, probablemente porque la vio demasiado influenciada por su envidiado colega Heidegger. Rahner la publicó después con el título *Espíritu en el mundo* y el libro fue traducido a varias lenguas.

En esa obra, Rahner hace una relectura e interpretación de la epistemología de santo Tomás a la luz de la filosofía moderna y, especialmente, del idealismo alemán. Su punto de partida es la tesis tomista de que el conocimiento humano acontece, ante todo y sobre todo, en el mundo de la experiencia, porque el espíritu humano está vertido y vuelto siempre a lo que se manifiesta bajo formas sensibles (*conversio ad phantasma*). Al intentar fundamentar cómo pasar de la immanencia finita del conocimiento a la transcendencia, Rahner fundamenta

59. Imhof y Biallowons, *La fe en tiempo de invierno...*, p. 13.

60. Cfr. *ibid.*, p. 26.

también un nuevo discurso teológico, muy influenciado en esa tarea por el filósofo y teólogo belga Joseph Maréchal S.J., cuya obra *Le point de départ de la métaphysique* había estudiado a fondo. En esa obra, Maréchal compagina epistemológicamente el tomismo con la filosofía trascendental de Kant, y desarrolla así una nueva forma de metafísica a partir de la subjetividad. De la misma manera, lo característico de la metafísica de *Espíritu en el mundo* consistirá en que no está fundamentada en un raciocinio causal que va del ente al ser, sino en un análisis trascendental del acto del conocimiento y de la apertura del espíritu hacia el ser en general. Teológicamente, eso significa que "al penetrar el hombre en el mundo *convirtiendo se ad phantasma*, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto, y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo"⁶¹. En esta afirmación se perfila ya el método trascendental de Rahner, que consiste en mostrar que el hombre en todos sus actos de conocimiento y de existencia está remitido al misterio absoluto de Dios.

Rahner insiste en que no pretende elaborar una nueva prueba de la existencia de Dios, sino que, reproduciendo el método kantiano del análisis de la estructura *a priori* del conocimiento bajo la luz de una filosofía del ser, demuestra que la condición de posibilidad del conocimiento es la referencia trascendental al ser en general. Pero el hombre queda libre en relación a esa experiencia trascendental y también en relación a una identificación del horizonte del ser en general con la transcendencia de Dios. El resultado fundamental de *Espíritu en el mundo* es, entonces, asentar la apertura del conocimiento del mundo sensible a lo trascendente. Así queda preparado el campo para una filosofía de la religión, en la cual el hombre aparece como capaz de recibir eventualmente una palabra divina de revelación. Aquí está en germen el programa de la segunda obra filosófica de Rahner, titulada *Oyente de la palabra*.

En esta obra, Rahner prosigue su objetivo general de fundamentar filosóficamente un nuevo discurso teológico ante los desafíos de la filosofía moderna. Después de haber mostrado la posibilidad de una metafísica que integre la filosofía trascendental de Kant, Rahner elabora ahora una antropología ontológica como fundamento para una filosofía de la religión. El lugar donde Dios puede manifestarse y revelarse es el hombre. Por ello, manteniendo la perspectiva de su método trascendental, Rahner procura analizar en este segundo libro las condiciones de posibilidad en el hombre para recibir una palabra de revelación.

Para evitar un grave malentendido, que suele hacerse como reproche global a la teología trascendental de Rahner, es importante recalcar que su método no apunta

61. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Barcelona, 1963. p. 388.

en modo alguno a deducir la revelación divina de la subjetividad humana. El punto de partida de *Oyente de la palabra* es el hecho de que Dios ya se ha comunicado libremente al hombre. Por consiguiente, se trata de una reflexión hermenéutica, posterior al evento de la autocomunicación divina, que procura remontarse a los presupuestos antropológicos y a la condición de posibilidad en el hombre para recibir esta palabra divina. Rahner lo recalca al afirmar "que la teología, entendida en sentido católico como la audición de la revelación hecha al hombre por el Dios libre supramundano, no se puede calcular por parte del hombre, sino se basa únicamente sobre el hecho de la revelación, del *Logos* de Dios mismo"⁶².

En 1936, Rahner se trasladó de Friburgo a Innsbruck, donde obtuvo el título de doctor en teología, y desde 1937 enseñó teología dogmática. Pero sus estudios de filosofía dejaron huellas profundas en su quehacer teológico. En un texto sobre teología y filosofía del año 1961, Rahner mantiene que la teología presupone la filosofía desde su propia esencia como condición de posibilidad⁶³, y el problema de la relación entre filosofía y teología queda situado en el contexto más amplio de la relación entre naturaleza y gracia. Como veremos más adelante, con su doctrina sobre el existencial sobrenatural, Rahner supera el modelo clásico de los dos pisos y el extrinsecismo de la gracia divina, en relación a la naturaleza humana. "Igual que la realidad concreta de la gracia incluye en sí la naturaleza como momento suyo, así también es en nuestro asunto: la filosofía es un momento interior de la teología"⁶⁴. La filosofía es, pues, un momento interior de la teología, aunque, al mismo tiempo, Rahner insiste en la autonomía de la filosofía⁶⁵.

En esta primera etapa filosófica de Rahner —al menos en *Espíritu en el mundo*— se pueden observar algunas limitaciones. La primera es que el método filosófico es puramente objetivista, de modo que el sujeto es considerado únicamente en su conocimiento de otra cosa. Pero ya desde Hegel, se discute si la mediación de la conciencia que tiene el sujeto de sí mismo pasa por el conocimiento de otra cosa o si no tiene que pasar por otro sujeto⁶⁶.

62. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967, p. 219.

63. "Filosofía y teología", en *Escritos de Teología* VI, Madrid, 1969, p. 89.

64. *Ibid.*, p. 90.

65. Rahner retoma esta idea en su libro *Curso fundamental de la fe*, donde habla de un "peculiar entrelazamiento entre filosofía y teología". A diferencia de lo que dice en *Espíritu en el mundo*, ahora insiste más en la dimensión histórica de la experiencia trascendental. "Incluso la filosofía más originaria de la existencia humana, la que su funda en sí misma y la más trascendental, siempre se produce solamente en la experiencia histórica". Parte de la experiencia histórica del hombre son las experiencias del cristianismo. Por eso, "una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica", *Curso fundamental sobre la fe*, p. 43.

66. Cfr. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Frankfurt, 1978, pp. 51ss.

En un texto de los años setenta, Rahner corrige su tesis anterior. "Uno se experimenta al experimentar *al* otro, no a *lo* otro. De un mundo que se compusiera sólo de objetos no sería posible distanciarse más que de su propio cuerpo, cuya experiencia concreta, tal como acontece de hecho, presupone, una vez más, el encuentro con la corporeidad de otras personas. La autoexperiencia acontece en la unidad con la experiencia de los otros. Si ésta sale bien, también aquélla llegará a buen fin; el que no encuentra al prójimo, tampoco se encuentra en realidad consigo mismo, no es un verdadero y concreto sujeto con capacidad para identificarse consigo mismo, sino, a lo sumo, un sujeto filosófico abstracto, una persona que se ha perdido a sí misma"⁶⁷. Eso muestra que hay una evolución en el pensamiento de Rahner hacia una teoría de la intersubjetividad que se expresa especialmente en su axioma sobre la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo⁶⁸.

Otra segunda limitación de la filosofía de Rahner consiste en su carácter individualista. Es principalmente el individuo en cuanto individuo el que está en el centro de sus investigaciones. Al menos en *Espíritu en el mundo* y *Oyente de palabra* no está presente la dimensión social del ser humano. Como acabamos de mostrar, en el pensamiento de Rahner hay una evolución hacia la relación interpersonal, pero la dimensión social del hombre, en el sentido político de la sociedad, no está muy presente⁶⁹.

Resumiendo, podemos decir que el pensamiento filosófico de Rahner tiene como objetivo principal la reconciliación entre el subjetivismo de la modernidad y la experiencia de la fe. En contra de la delimitación del conocimiento especulativo al área de lo sensible de Kant, Rahner ha mostrado que el hombre en cuanto espíritu está radicalmente abierto hacia un horizonte trascendente, y que puede experimentar esa apertura por el conocimiento del mundo sensible. El rol de la filosofía es mostrar que el hombre en su estructura ontológica, en cuanto *potentia oboedientialis*, está en la disposición de recibir una eventual revelación divina.

3.2. Ellacuría: hacia una filosofía de la liberación

También en el caso de Ignacio Ellacuría puede discutirse si era más filósofo que teólogo. Es sabido que fue el alumno preferido de Xavier Zubiri, y su doctorado lo hizo sobre "La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri". En

67. *Schriften zur Theologie* X, Einsiedeln, 1972, pp. 139.

68. "Sobre la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo", en *Escritos de teología* VI, pp. 271-292.

69. Es sabido que en este punto J. B. Metz, en su *Teología política*, critica a su maestro Rahner.

buena parte, la obra filosófica de Ignacio Ellacuría puede ser considerada como una reelaboración del pensamiento de Zubiri, en orden a resolver problemas que plantea la realidad latinoamericana.

Por lo que toca a la relación de la filosofía con la teología, en la primera etapa de la teología de la liberación latinoamericana se dio más importancia a las ciencias sociales como mediación, y así Ellacuría reconoce en sus tesis que las ciencias sociales "sustituyen, en general, a lo que representaba la filosofía en el trabajo teológico"⁷⁰. Pero un poco más adelante matiza esta afirmación. "Como la filosofía ha sido mediación interpretativa de la realidad en la teología clásica, la teología de la liberación necesitaría la mediación de las ciencias sociales. Esto no implica la negación del aporte filosófico sino su cualificación"⁷¹.

Esta importante precisión sobre el papel de la filosofía en la teología de la liberación la elabora Ellacuría especialmente en su texto "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano" del año 1975⁷². Ellacuría contrapone un texto teológico europeo (de Olegario González de Cardedal sobre la preexistencia de Cristo) y un texto teológico latinoamericano (de Leonardo Boff sobre la liberación de Jesucristo para los oprimidos) para recalcar sus diferencias y analizar sus presupuestos y fundamentos filosóficos, aunque sin juzgarlos.

Nos limitamos a enumerar someramente las conclusiones que formula Ellacuría al comparar el modelo teológico europeo y el latinoamericano. Y añadamos que, al menos en parte, estas diferencias se podrían formular también en un examen comparativo entre un texto teológico de Rahner y otro de la teología de la liberación: verificación contemplativa y vivencial *versus* verificación práctica y real; significatividad de orden intelectual *versus* significatividad de orden real histórico; la historia como recorrido histórico *versus* la historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada; hermenéutica teórica *versus* hermenéutica histórica; historia como relato histórico *versus* historia como acción histórica; hermenéutica idealista de sentido *versus* hermenéutica realista; mediación filosófica *versus* mediación de las ciencias sociales; comprensión del sentido *versus* transformación de la realidad⁷³.

Después de este análisis comparativo, Ellacuría pasa a analizar los presupuestos filosóficos de una teología latinoamericana. Primero, trata de precisar el problema del conocimiento, del momento cognoscitivo, y también aquí procede,

70. "Tesis 6.5.3".

71. "Tesis 9.2.3.1".

72. "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", en *ECA* 30 (1975), pp. 409-425.

73. *Cfr. ibid.*, pp. 414s.

a modo de contraste, discutiendo el libro de Emerich Coreth *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Coreth es un conocido representante de la filosofía trascendental, y bien conocido por Ellacuría, pues era profesor de filosofía en Innsbruck y Ellacuría atendió a sus clases. Su planteamiento de la hermenéutica no es muy diferente del de Rahner, y por ello, el análisis que Ellacuría hace del libro de Coreth también se puede aplicar, al menos en parte, a Rahner.

En su comentario, Ellacuría recalca de la epistemología de Coreth tanto la estructura circular y el carácter teórico y especulativo de la intelección como el énfasis en la búsqueda de sentido⁷⁴. A este modelo, Ellacuría contraponen otra manera de fundamentar el entender humano en vistas a una teología latinoamericana, y, obviamente, se inspira para ello en la filosofía de Zubiri. En primer lugar, comprende la inteligencia humana como una actividad biológica en referencia a los sentidos (inteligencia sentiente), dirigida a la sobrevivencia. Además, insiste en el carácter sensorial del conocimiento humano. Así, para Ellacuría la dimensión primordial del conocimiento humano no es la comprensión del ser o la captación del sentido, sino "la de aprehender la realidad y de enfrentarse con ella"⁷⁵. Este aprehender y enfrentarse con la realidad tiene para Ellacuría la triple dimensión del hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas en tanto reales y no solamente de sus ideas; el cargar con la realidad, que es la expresión del carácter ético de la inteligencia; y el encargarse de la realidad, que es la expresión del carácter prático de la inteligencia.

Ellacuría insiste en la prioridad de la realidad sobre el sentido, y por ello insiste en la transformación de la realidad y no sólo en su interpretación. Ellacuría desarrolla después tres aspectos de la historicidad de la inteligencia humana: la inteligencia humana está condicionada por el mundo histórico que ofrece determinadas posibilidades teóricas; la función práctica del conocer humano y su condicionamiento social que depende de y responde a determinados intereses y que requiere un análisis crítico, en el sentido de crítica ideológica y la referencia a la praxis del conocer humano⁷⁶.

Estos principios son los que aplica a la teología: (1) la determinación del ámbito de la realidad corresponde al hacerse cargo de la realidad. El ámbito de realidad de la teología "no es Dios sin más, sino Dios tal como se hace presente en la propia situación histórica". (2) del carácter social del conocimiento teológico resulta la pregunta del para qué y del para quién de la teología (3) el carácter práctico del conocimiento humano requiere una hermenéutica real, his-

74. *Cfr. ibid.*, p. 418.

75. *Ibid.*, p. 419.

76. *Cfr. ibid.*, pp. 420s.

tórica y social; (4) finalmente, la teología necesita también un análisis crítico de su propio lenguaje⁷⁷.

En conjunto, Ellacuría critica el modelo filosófico que fundamenta la teología europea por ser idealista y estar reducido a una mera interpretación de la realidad. Una filosofía que fundamenta la teología latinoamericana debería tomar como punto de partida la realidad tal como es en América Latina —una realidad de injusticia y de opresión— y debería contribuir a transformar esta realidad. “Los conceptos filosóficos deben ser históricos y totales, deben ser efectivos y reales”⁷⁸.

Un tal modelo filosófico es lo que esboza en su texto “Función liberadora de la filosofía” del año 1985⁷⁹. En primer lugar, Ellacuría insiste en la función crítica de la filosofía para desenmascarar falsas ideologías, que fundamentan y justifican un orden social injusto y opresor. Pero la función liberadora de la filosofía no se limita a esta crítica ideológica, sino que tiene también una función creadora en la elaboración de una filosofía liberadora. Ellacuría enumera cinco temas de esta filosofía: (1) una teoría de la inteligencia y del saber humano, tal como ya lo hemos visto, con la triple función del conocimiento humano; (2) una teoría general de la realidad que tendría una función análoga a la metafísica en la filosofía clásica; (3) una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia; (4) una teoría que fundamenta racionalmente la valoración adecuada del hombre y de su mundo; (5) una reflexión filosófica sobre la ultimidad y sobre lo trascendente⁸⁰.

Con estos temas, Ellacuría esboza un programa bastante completo de una filosofía de la liberación. En su obra póstuma, “Filosofía de la realidad histórica”, elabora especialmente el segundo tema de una teoría general de la realidad. El principio unificador de toda la realidad es la historia. “La ‘realidad histórica’ es el ‘objeto último’ de la filosofía, entendida como una metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”⁸¹.

En su teoría de la inteligencia, Ellacuría recalca con Zubiri el primado de la realidad sobre las funciones subjetivas de conocimiento. “La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quién sabe qué aprioricas condiciones del sujeto humano”⁸². Con esta afirmación, Ellacuría critica indirectamente también

77. *Cfr. ibid.*, pp. 422–424.

78. *Teología política*, San Salvador, 1973, p. 4.

79. “Función liberadora de la filosofía”, pp. 45–64.

80. *Cfr. ibid.*, pp. 54–55.

81. *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, 1990, p. 42.

82. “La función liberadora...”, p. 53.

a Rahner, que —heredero de la filosofía kantiana— analiza en su filosofía y su teología trascendental fundamentalmente las condiciones aprioricas del conocimiento y de la existencia humana. Ellacuría, en su concepción del acto de conocimiento, más bien está cerca de la idea clásica de la *tabula rasa*. Pero al mismo tiempo insiste, contra una interpretación meramente realista, en el entrelazamiento de realidad y sujeto que conoce. “La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entra ambas cobra distintas modalidades, que sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en su afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando”⁸³.

Del carácter abierto y dinámico de la realidad histórica como objeto fundamental y abarcador de la filosofía y de la teoría del conocimiento en su mediación entre teoría y praxis también se deducen consecuencias importantes para el concepto de verdad. La verdad para Ellacuría no es algo escondido en las cosas y tampoco una adecuación estática entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, sino algo que se hace en la realidad y que hay que hacer en la realidad. La verdad tiene un carácter histórico y práctico. No es, en primer lugar, una categoría teórica, sino que el lugar de su eficacia y comprobación es la praxis histórica: “Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera”⁸⁴. Aquí hay que recalcar que Ellacuría no reduce la verdad a la praxis, sino que aquella se manifiesta y se hace “en juego de praxis y teoría”. Con eso, la búsqueda de la transformación de la realidad queda vinculada a la búsqueda del sentido. Así, Ellacuría supera la contraposición exclusiva de interpretación y transformación de la realidad de la tesis II sobre Feuerbach de Marx: “Se reconoce así una implicación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado, no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación”⁸⁵. Una praxis que prescinde de la reflexión teórica sería no sólo una praxis ciega, sino además obcecada⁸⁶. Así como Ellacuría define la teología como momento teórico de la praxis eclesial, así la función liberadora de la filosofía consiste, de manera análoga, en que es un momento teórico en la praxis de la liberación histórica.

Esta estructura práctica de la verdad aparece también en sus “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”. Aquí pone de

83. *Ibid.*

84. *Filosofía de la realidad histórica...*, p. 599.

85. “Filosofía y política”, en *ECA* (1972), p.380.

86. *Cfr.* “La función liberadora”..., p. 53.

manifiesto que su concepto histórico-práctico de la verdad coincide con el concepto bíblico de la verdad. "El *verum* de la Biblia no es un *factum* dado, una vez por todas, sino un *faciendum*"⁸⁷.

De su filosofía de la realidad histórica se desprende también una consecuencia importante para la concepción de la relación entre lo divino y lo humano, entre la transcendencia y la historia. Como veremos más adelante, Ellacuría hace suya la superación de la dualidad entre naturaleza y gracia de Rahner, pero da un paso más. No se queda al nivel individual del existencial sobrenatural, sino que toma la historia como la categoría que engloba toda la realidad. Lo que era la relación entre lo natural y lo sobrenatural se expresa para Ellacuría en la relación dialéctica y dinámica entre historia de la salvación y salvación de la historia. Y este modelo dinámico-histórico corresponde mucho mejor a la tradición judía-bíblica, que entiende la realidad de Dios, en primer lugar, desde su actuar en la historia⁸⁸. Porque "es en lo 'histórico' donde convergen el polo de lo divino y el polo de lo humano, donde se da el encuentro del hombre con Dios"⁸⁹.

Ya hemos visto que para Rahner el principio de unidad entre filosofía y teología es la unidad de naturaleza y gracia en el existencial sobrenatural y en las estructuras apriorísticas del conocimiento y de la acción humana. Para Ellacuría, sin embargo, el punto de convergencia entre la filosofía y la teología es el compromiso activo con la realización del reino de Dios en la historia. Así dice al final de su artículo sobre la función liberadora de la filosofía: "Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo en favor del reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico"⁹⁰. Así como para Rahner, tampoco para Ellacuría hay separación entre filosofía y teología. La filosofía tiene su autonomía, pero en una visión global y práctica, sirve al mismo objetivo. Si en Rahner es la unidad entre naturaleza y gracia lo que fundamenta en última instancia la unidad entre filosofía y teología; en Ellacuría es la unidad de la historia de salvación y de la salvación en la historia.

Resumiendo las diferencias entre Rahner y Ellacuría en su concepción de la relación entre filosofía y teología podemos decir que el primero intenta fundamentar la teología ante la negación del conocimiento de Dios o aun de su existencia en la filosofía moderna. Su interlocutor es el europeo secularizado. En

87. "Tesis 10.2.4".

88. Cfr. "Tesis 6.4.4."; cfr. también, *Historicidad*, 1984, p. 9.

89. Cfr. "Tesis 9.3.1."

90. "La función liberadora"..., p. 64.

América Latina, el desafío mayor no es el ateísmo o la secularización, sino la injusticia y la idolatría. Jon Sobrino, en un texto sobre el conocimiento en la teología europea y latinoamericana, hace una distinción fundamental entre dos momentos de la ilustración: uno más teórico, marcado por el Kant de la crítica de la razón pura, y otro más práctico, marcado por la dialéctica entre teoría y praxis de Marx⁹¹. Aplicando esta distinción, se puede decir que si Rahner responde a la primera ilustración, Ellacuría responde a la segunda. (Continuará.)



91. Cfr. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*. Santander, 1984, pp. 21-53.