

El pensamiento social de Alberto Hurtado e Ignacio Ellacuría. Un análisis comparativo

*The social thought of Alberto Hurtado and Ignacio Ellacuría.
A comparative analysis*

JOSÉ SOLS LUCIA¹

Fecha de recepción: 25 de enero de 2019

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2019

RESUMEN:

San Alberto Hurtado, jesuita chileno enormemente comprometido con lo social y fallecido en 1952, e Ignacio Ellacuría, jesuita hispano-salvadoreño y asesinado en 1989, uno de los líderes de la Teología de la Liberación, son dos grandes figuras de la Iglesia latinoamericana del siglo xx. Ambos están muy próximos uno del otro en su preocupación por lo social, pero de dos modos distintos: Hurtado, símbolo del final de una era (antes del Concilio Vaticano II), construye a partir de la doctrina social de la Iglesia una reflexión moral que da luz a su impresionante trabajo social con los pobres de Chile; por su parte, Ellacuría asume el aire renovador del concilio y de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), y elabora una teología histórica en diálogo con el marxismo y tomando las modernas ciencias sociales como mediación hermenéutica.

¹ Director del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Doctor en Teología (Centre Sèvres, París, 1999) y licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona, 1987). Ha investigado y publicado sobre Ignacio Ellacuría y la Teología de la Liberación, análisis fenomenológico de la violencia, procesos de reconciliación política, gobernabilidad democrática global, responsabilidad social corporativa y pensamiento social cristiano. Dirige la línea de investigación “Teologías y realidades históricas”. Correo electrónico: jose.sols@ibero.mx.

Palabras clave: Ignacio Ellacuría, Alberto Hurtado, Doctrina Social de la Iglesia, Teología de la Liberación, moral social, Iglesia latinoamericana, jesuitas.

ABSTRACT:

Saint Alberto Hurtado, a Chilean Jesuit who died in 1952 and was deeply engaged in social work, and Ignacio Ellacuría, a Spanish-Salvadoran Jesuit, assassinated in 1989, who was one of Liberation Theology's leading minds, are two great figures of the Latin American Church in the twentieth century. Both are quite close to each other in their social concerns, but in different ways: Hurtado, who is the symbol of the end of an era (pre-Vatican II), draws from Catholic Social Teaching to conduct moral reflection that illumines his impressive work with the poor in Chile. For his part, Ellacuría assumes the renewed spirit of the Second Vatican Council and the Second General Conference of the Latin American Episcopate (Medellin) and builds a theology focused on historical reality in dialogue with Marxism and using modern social sciences as a hermeneutical mediation.

Keywords: Ignacio Ellacuría, Alberto Hurtado, Social Doctrine of the Church, Liberation Theology, Social Morality, Latin American Church, Jesuits.

Introducción

San Alberto Hurtado (1901–1952) y el mártir Ignacio Ellacuría (1930–1989) fueron dos jesuitas sumamente importantes por su compromiso con lo social en la América Latina del siglo xx.² Hurtado en Chile, Ellacuría en El Salvador; Hurtado durante la primera mitad del siglo xx, Ellacuría durante la segunda mitad; Hurtado antes del Concilio Vaticano II, Ellacuría después del Concilio; el pensamiento de Hurtado estaba todavía basado en categorías escolásticas (Santo Tomás de Aquino, Es-

² Este artículo contiene la ponencia “*The Social Thought of Alberto Hurtado and Ignacio Ellacuría. A Comparative Analysis*”, que el autor presentó en el congreso internacional “Catholic Social Thought in the Era of Pope Francis: Roots in the Work of Saint Alberto Hurtado”, celebrado en el Boston College, Massachusetts, el 23 de octubre de 2018. El texto ha sido traducido del inglés al español, corregido y ampliado por el propio autor para su publicación en esta revista.

cuela de Salamanca, Escuela de Coímbra), mientras que el de Ellacuría, aun habiendo sido formado en la misma tradición teológica que Hurtado, ya se inscribió en la tradición hegeliana y marxista de la dialéctica histórica; Hurtado fue un chileno nacido en el seno de una familia vasca española, y Ellacuría era vasco español y se nacionalizó salvadoreño; ambos fueron jesuitas de la América Latina del siglo xx, un subcontinente con estructuras poscoloniales.

Podríamos decir de manera sintética que Hurtado representa el fin de una era en el pensamiento social cristiano, católico en particular, mientras que Ellacuría constituye el inicio de una nueva era —expresión tal vez algo exagerada cuando esta supuesta era no ha hecho más que empezar—, pero lo interesante de la comparación reside en que este nuevo modo de proceder, el de Ellacuría y su generación de teólogos, no habría llegado si no hubiese sido preparado por la praxis y el pensamiento social de personas como Alberto Hurtado. Por tanto, y de acuerdo con esta tesis, el modo de reflexión de Ellacuría no supondría un borrón y cuenta nueva en relación con Alberto Hurtado, sino una superación de éste, pero precisamente partiendo de él.

Hurtado inicia su reflexión social usando categorías de la doctrina social de la Iglesia. Intenta aplicar la moral católica a desafíos sociales y políticos de su tiempo: propiedad, derechos civiles, deberes, sociabilidad, justicia, Derecho, autoridad pública, derechos laborales. La dinámica de su pensamiento va de la doctrina social de la Iglesia a la realidad social. El pensamiento social católico constituye el punto de partida de su análisis. De un modo distinto, el análisis de Ellacuría se basa en diferentes realidades históricas, para lo cual usa como mediación los estudios de las modernas ciencias sociales. Éste basa su edificio, por un lado, en la filosofía de la realidad del filósofo español, también vasco, Xavier Zubiri (1898-1983), del que fue primero discípulo y después estrecho colaborador, y cuyo pensamiento había nacido en la fenomenología de Brentano, Husserl y Heidegger y, por otro, en la denominada *izquierda hegeliana* de Marx. Siguiendo el legado de Zubiri, Ellacuría considera que la realidad está toda ella estructurada dinámica y gradualmente, de manera que se da una progresión de niveles inferiores a niveles superiores: lo inorgánico, lo orgánico, lo vegetal, lo animal, lo humano, y dentro

de lo humano, lo psicológico, lo social, lo económico, lo político, hasta llegar al máximo grado de realidad, que es la *realidad histórica*. En esa estructuración gradual, cada nivel recoge todos los anteriores, de tal modo que en la realidad histórica, objeto de la filosofía, se dan todos los niveles.³ Si cada ciencia estudia un nivel distinto de realidad, la filosofía es la única que se enfrenta a la realidad en tanto que realidad de manera holística, en su totalidad, para lo cual es imprescindible la inteligencia sentiente, la única capaz de aprehender la realidad como tal.⁴ Esta realidad histórica, máximo nivel de realidad, no está cerrada en sí misma, sino abierta a lo trascendente, afirman Zubiri y Ellacuría. Ellacuría intenta conectar estas tradiciones filosóficas —la de la dialéctica histórica de Marx, la de la fenomenología de Husserl y la de la filosofía de la realidad de Zubiri— con el pensamiento social católico. Sin embargo, él no fundamenta su análisis en la doctrina social de la Iglesia, como hacía Hurtado, sino en los estudios de las ciencias sociales acerca de la realidad de El Salvador, de Centroamérica, de los años setenta y ochenta, en el contexto de América Latina y el Tercer Mundo.

Vamos a comparar aquí los sistemas de pensamiento social acerca de la realidad latinoamericana de ambos jesuitas: Hurtado y Ellacuría. Compararemos sus metodologías y tomaremos el tratamiento del concepto de *propiedad* como ejemplo.

El pensamiento social de Alberto Hurtado

Como ya hemos dicho, Alberto Hurtado es el símbolo del final de una era, aquella que se inicia en la Edad Media con la Escolástica y llega a su fin con el Concilio Vaticano II (1962–65). Tanto su trabajo social práctico como su reflexión teórica acerca de lo social son importantes porque preparan la transición hacia esa nueva era —de momento, sólo llevamos 50 años— que empieza con el Concilio Vaticano II y sigue con *Populo-*

³ Cfr. Zubiri 2001. Curso impartido en 1966.

⁴ Cfr. Zubiri 1982. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*; 1982. *Inteligencia y logos*; 1983. *Inteligencia y razón*.

rum Progressio (Pablo VI, 1967), la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), la Teología Política Europea de Johan Baptist Metz y Jürgen Moltmann, y la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, y otros, con su *conexión española* —José Ignacio González Faus, José María Castillo, Rafael Aguirre, José Vives, Víctor Codina, Rafael de Sivatte o Xavier Alegre, entre otros.

Podemos afirmar que el modo teórico-práctico de proceder de Alberto Hurtado es el siguiente: 1) Hurtado parte de una experiencia religiosa: se siente enviado por el Señor a trabajar en favor de los pobres; 2) vive un fuerte impacto personal por la terrible situación de pobreza y marginación en la que se encuentra gran parte de la población latinoamericana en general y chilena en particular; 3) ve peligrosa la postura del comunismo latinoamericano, que pretende apropiarse de manera exclusiva de la causa de los pobres y relegar la religión al bando conservador e insensible en lo social; 4) está convencido de que la fe cristiana tiene una poderosa dimensión social, y no conviene dejar a los marxistas la cuestión social; 5) desarrolla su pensamiento de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia, sin duda con un fuerte marchamo escolástico: su pensamiento es descendente, empezando por la doctrina social de la Iglesia y la ética social, y descendiendo poco a poco hacia la realidad histórica; y 6) intenta hacer propuestas valientes para mejorar la realidad social.

Una buena muestra de este esquema de funcionamiento teórico-práctico se puede ver en su importante libro *Moral social*, de 1952, lamentablemente inconcluso por los problemas de salud que acabaron con la vida de san Alberto Hurtado, y publicado ¡medio siglo después!, debido a una desafortunada evaluación, que bloqueó lo que habría podido ser una magnífica obra de los años cincuenta en América Latina, antes del Concilio Vaticano II (Hurtado, 2004).⁵ En esta obra, hoy ya justamente recuperada, hay dos grandes partes, cada una de ellas dividida a su vez en cinco capítulos. En la primera parte, Hurtado presenta una

⁵ Recientemente, esta importante obra ha sido traducida al inglés y editada por Scott FitzGibbon y Fernanda Soza. Saint Alberto Hurtado S. J. 2018. *Social Morality*. Miami, Florida: Convivium Press.

historia de lo que él denomina “*la cuestión social*”. Dedicar el primer capítulo, “Introducción” (Hurtado 2004, 15–25), a clarificar algunos conceptos, algo típicamente escolástico y que ayuda a la comprensión de su reflexión: *cuestión social, moral individual, moral social, doctrina social de la Iglesia...* En el segundo, “Resumen histórico del desarrollo de la moral social católica” (Hurtado 2004, 29–40), Hurtado presenta de manera extraordinariamente sintética la historia de la moral social de cuño cristiano en tres periodos: 1) Patrística, 2) Edad Media y 3) Edad Moderna. En el tercer capítulo, “La vida social y las sociedades naturales” (Hurtado 2004, 43–126), aborda el tema de la sociabilidad como una nota esencial de la condición humana. El cuarto capítulo, “El desorden social. La cuestión social” (Hurtado 2004, 129–143), se adentra en la cuestión social, esto es, en los numerosos problemas sociales ya existentes en su tiempo, como podían ser la desigualdad o el peligro de una tercera Guerra Mundial, entre otros. Y en el quinto y último capítulo de esta primera parte, “Sistemas para resolver la cuestión social” (Hurtado 2004, 147–191), Hurtado escribe acerca de esos sistemas que intentan solucionar el conflicto social, liberalismo y socialismo, con sus limitaciones, y presenta lo que él denomina *catolicismo social*.

En lo que a la segunda parte del libro se refiere, Hurtado expone con exhaustividad la moral social católica, y concretamente la necesaria conexión entre *moral personal* y *moral social*. Acentúa esta conexión porque para él, siguiendo diferentes documentos de la doctrina social de la Iglesia, no hay transformación estructural sin conversión personal. “*Nulla transmutatio societatis sine conversio cordis*”, podríamos decir. En el primer capítulo de esta segunda parte, “Presupuestos de la moral social católica” (Hurtado 2004, 197–205), expone brevemente diferentes sistemas de moral social. En el segundo, “Principios de la moral social católica” (Hurtado 2004, 209–221), presenta algunos de los conceptos clave de la moral social católica, como son *justicia, caridad* y *bien común*. En el tercero, “La vida económica y profesional” (Hurtado 2004, 225–358), muestra con exhaustividad algunos de los desafíos de su tiempo. En el cuarto, “Reforma social o reforma moral” (Hurtado 2004, 361–384), aborda la necesaria articulación entre moral personal y moral social. Y en el quinto y último de la obra, “La vida sobrenatural” (Hurtado 2004, 387–390),

inacabado, apunta a la idea de que la Comunión de los Santos debería constituir el universo hermenéutico de la moral social.

Como se puede observar, en el modo de argumentación de Hurtado se va de la moral social católica a la realidad histórica y social (de arriba abajo), y luego de ésta a aquélla (de abajo hacia arriba). Ahora bien, cometeríamos un error si intentáramos comprender a Hurtado en categorías de *conservadurismo*, o incluso de *paternalismo*. Sin duda, él es hijo de su tiempo y de su cultura, como lo somos todos, pero es admirable cómo logra romper el cascarón en el que se ha gestado su pensamiento, lo cual prepara lo que está a punto de llegar: el Concilio Vaticano II, la Teología Política y la Teología de la Liberación. Veamos todo esto en Ellacuría.

El pensamiento social de Ignacio Ellacuría

El contexto histórico en el que se movió Ignacio Ellacuría no fue muy distinto al de Hurtado, esto es, el de la América Latina con estructuras socioeconómicas poscoloniales y dictaduras militares, pero podemos subrayar algunas diferencias importantes. Ellacuría regresó a El Salvador en 1969 tras años sumergido en la formación, mayoritariamente en el extranjero (Ecuador, Austria y España). Se encontró con un subcontinente, el latinoamericano, en llamas. Después de varias décadas de letargo de los movimientos políticos de izquierda tras duras represiones militares, el éxito de la Revolución cubana de 1959 insufló oxígeno a los movimientos revolucionarios, así como también a los movimientos pacíficos de derechos civiles. Por toda América Latina se oía un clamor que pedía —de hecho, exigía— profundas transformaciones socioeconómicas y el fin de las dictaduras militares. Precisamente ese clamor hizo que en los años setenta la represión política se acentuara como reacción protectora del sistema. Las décadas de los setenta (Chile, Argentina, etcétera) y de los ochenta (El Salvador, Guatemala, etcétera) fueron testigos de una increíble violencia en América Latina con desaparecidos, torturados y asesinados.

Cuando Ellacuría llegó a El Salvador en 1969, dos eventos muy importantes habían acontecido recientemente en la Iglesia católica: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia (1968). Estos dos acontecimientos inmensos abrieron la Iglesia en general, y la latinoamericana en particular, al mundo presente, al análisis de estructuras y a la opción preferencial por los pobres. No obstante, aquellos grandes eventos rompieron la Iglesia católica en dos partes, o quizás podríamos decir que hicieron patente una división que se había gestado durante décadas: 1) los que querían que la Iglesia cambiara y se adaptara a los nuevos tiempos, y 2) los que veían esos nuevos tiempos como algo primordialmente negativo, y consideraban que la Iglesia no debía adaptarse a ellos, entre otras razones porque afirmaban que la Iglesia poseía la verdad, y la verdad, decían, es inmutable. ¿Para qué adaptarse, entonces? De hecho, si precisamos algo más, la Iglesia no se partió en dos, sino en cuatro grupos: 1) los *integristas* —aquellos que consideraron el Concilio Vaticano II un error histórico de la Iglesia—; 2) los *conservadores* —los que aceptaron el Concilio, pero en su fuero interno no deseaban cambios estructurales en la sociedad, mucho menos en la Iglesia—; 3) los *ilustrados* —aquellos que, en la línea del Concilio, de verdad querían una Iglesia abierta al mundo, pero rechazaron lo que veían como un marxismo seudocatólico—; y finalmente 4) los *sociales*, en algunos países llamados *progresistas*, aquellos que defendieron una opción preferencial por los pobres, la mayoría de ellos, no todos, en diálogo con la tradición marxista. No cabe duda de que aquí nos estamos refiriendo a las primeras décadas posteriores al Concilio, esto es, de finales de los sesenta a inicios de los noventa. En estas últimas décadas el mapa de la Iglesia latinoamericana ha experimentado variaciones importantes que aquí no vamos a analizar: la caída del muro de Berlín y el fin de la amenaza comunista (1989), el asesinato de los jesuitas de la UCA (1989), la desaparición de las dictaduras militares de extrema derecha por la pérdida de apoyo de la administración estadounidense (años noventa), el ascenso de las sectas evangélicas, la búsqueda de la unidad eclesial en las conferencias generales de obispos latinoamericanos de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), el resurgir de las culturas precolombinas, el ascenso de los popu-

lismos de izquierda (Bolivia, Venezuela, Nicaragua, Ecuador, etcétera), el negocio monumental de la droga, la dificultad por consolidar el Estado de derecho, la disminución considerable de la violencia política y el dramático aumento de la violencia común, y la llegada al subcontinente de la secularización y el nihilismo moral europeos, entre otros elementos.

Ellacuría se implicó en el movimiento eclesial de la Teología de la Liberación desde sus inicios, como se puede constatar en su temprana obra *Teología política*, de 1973. No sólo eso, sino que pronto sería uno de los líderes más destacados de aquel movimiento, no sólo eclesial, sino también social. No era él un experto en teología, ni muchos menos en política. Él era un filósofo, de la escuela realista española de Xavier Zubiri, como ya hemos dicho. Dado que en El Salvador no había ninguna tradición filosófica, varios destacados filósofos españoles consideraron que era una pérdida de talento que una figura intelectual de la talla de Ellacuría fuera destinada por la obediencia religiosa de los jesuitas a aquel pequeño país, conocido como “el Pulgarcito de América”. Escribieron una carta colectiva al padre Pedro Arrupe, prepósito general de la Compañía de Jesús, sin duda una de las figuras más relevantes del posconcilio, pidiéndole que hiciera regresar a Ellacuría a España, no sólo porque su filosofía se esfumaría en la selva intelectual salvadoreña, sino porque su relación con el gran Zubiri era tan estrecha, que la producción de éste se vería seriamente dañada por la ausencia de su discípulo, colega y casi hijo adoptivo, Ignacio Ellacuría. No era una exageración: Zubiri había dicho que “no publicaría nada que no hubiera revisado previamente Ignacio”. En aquel tiempo no había internet, con lo que las comunicaciones no tenían la fluidez de hoy; realmente la ausencia de Ellacuría iba a significar una pérdida para la filosofía española y europea. En una decisión salomónica —visionaria incluso, si tenemos en cuenta lo que pasaría en las décadas siguientes—, el padre Arrupe mantuvo el destino salvadoreño de Ellacuría, pero decidió que cada año regresara a España durante las vacaciones de la universidad para trabajar con Zubiri en sus seminarios, cursos y publicaciones. Ellacuría aceptó la decisión del padre Arrupe. De hecho, él prefería mantener su destino en El Salvador, en lugar de quedarse en España, porque ésa era la realidad que tenía delante de él, la que le tocaba vivir, y quería

construir su filosofía a partir de esa realidad, en lugar de huir de ella. Según su pensamiento, no escogemos la realidad, sino que nos la encontramos, la estudiamos y tratamos de transformarla en la dirección de la utopía. Así, Ellacuría decidió desde 1969 dedicar su pensamiento filosófico a aquella realidad: la de las mayorías oprimidas en El Salvador, América Latina y el Tercer Mundo. Pronto abrió su filosofía a la teología y a la política. Para él, la filosofía tiene una importante función crítica, también de los discursos políticos dominantes.

En teología, Ellacuría desarrolla el método que él mismo denomina *teología histórica* (Sols 1999). En política, analiza y critica los discursos políticos dominantes y el sistema socioeconómico imperante, de raíz colonial. Su idea principal, compartida por el movimiento de la Teología de la Liberación, consiste en afirmar que la fe cristiana es un mensaje de salvación, y que esa salvación debe recorrer todas las realidades humanas, sin excepción, incluidas las estructuras políticas y socioeconómicas irrespetuosas de los derechos humanos, con lo que ser cristiano en un mundo de estructuras injustas supone analizarlas, criticarlas y transformarlas. Ahora bien, la teología carece de instrumentos metodológicos para analizar lo social, por lo cual se hace necesaria la mediación de las ciencias sociales. Después de la Teología de la Liberación, la teología cristiana ya no puede prescindir de las ciencias sociales, dado que las necesita para analizar lo social, y ese análisis es imprescindible si el mensaje cristiano pretende llegar también al orden de lo socioestructural.

La salvación teologal acontece históricamente a través de la liberación política, pero no tenemos derecho a identificar procesos histórico-políticos con la salvación que procede de la revelación de Dios en Israel y en Jesucristo. La salvación teologal acontece en el interior de la liberación política, pero no son lo mismo. Están en dos niveles distintos de realidad humana: el orden de lo histórico y el orden de lo teologal.

En política, Ellacuría intentó analizar los procesos profundos de la realidad histórica, así como los discursos políticos, y en el contexto de la guerra civil salvadoreña (1980-1991) fungió como mediador en el proceso de pacificación. Lamentablemente, fue asesinado por el ejército nacional salvadoreño en 1989 junto a cinco compañeros jesuitas de su comunidad y dos mujeres del servicio doméstico (madre e hija).

Elementos de comparación

Tanto Hurtado como Ellacuría reflexionan y actúan en el contexto histórico latinoamericano de estructuras socioeconómicas poscoloniales. Chile en el caso de Hurtado, El Salvador en el de Ellacuría. Ambos tienen la misma pretensión: afrontar la realidad histórica y desarrollar una espiritualidad, una teología y un pensamiento social a partir de esa realidad. También ambos emiten un juicio ético acerca de la situación injusta en que se hallan multitud de pobres, y lo hacen a partir de su fe en Jesucristo, y ambos apuntan a una transformación social. Miran la realidad, tratan de comprenderla, la juzgan a partir de su fe en Jesucristo, y trabajan para su transformación. Ambos son hombres de teoría y de praxis. Ambos piensan en categorías de transformación social, pero no hay transformación profunda sin una adecuada comprensión de la realidad, y ésa es precisamente la función de la teoría: comprender, interpretar.

Sin embargo, es obvio que hay diferencias importantes entre Hurtado y Ellacuría. Hurtado toma la doctrina social de la Iglesia como punto de partida y no ve necesario el uso de la metodología de las ciencias sociales en su aproximación a la realidad social. Para él, la doctrina social de la Iglesia es suficientemente sólida. En cambio, tras el Concilio Vaticano II y Medellín, Ellacuría considera que la metodología que acabamos de describir en Hurtado no basta para hacer frente a la realidad social con una inspiración en el Evangelio de Jesús y su anuncio del Reino de Dios. Por supuesto que reconoce la dimensión social del Evangelio, tal como había hecho Hurtado, pero se ve en la necesidad de dialogar con el marxismo tomando algunos elementos de la doctrina social de la Iglesia. Ellacuría tiene muy claro que la teología carece de instrumentos de análisis social, y por ello necesita de las ciencias sociales para poder entender la sociedad, aunque no para emitir un juicio ético acerca de ella. Por muy sólida que sea la teología, debe ser humilde y pedir ayuda a las ciencias sociales, lo cual supone articular dos tipos muy distintos de disciplinas: teología y ciencias sociales (Sols 1999).

Hurtado no fue un académico universitario. Fue un sacerdote y un religioso. Ni más ni menos. Ahora bien, él entendió su sacerdocio y su

vocación religiosa no sólo en categorías espirituales y pastorales, sino también sociales. Podríamos decir que fue un hombre de acción, cuya praxis social inspiró su reflexión teórica. No sólo estuvo convencido de la necesidad de una transformación social, sino que él se implicó personalmente hasta el final en esa acción social. Por el contrario, Ellacuría no fue sólo un sacerdote y religioso, sino también el rector de una universidad, y quiso siempre permanecer en ese nivel académico de discurso y de análisis. Defendió que la universidad debía ser una institución donde los procesos históricos de transformación fueran analizados con exhaustividad, más aún debía constituirse en el momento teórico de esa transformación. La universidad debía involucrarse en la realidad histórica, pero tenía que hacerlo de una manera académica, “*universitariamente*”.⁶

Un ejemplo de análisis comparativo: el concepto de *propiedad*

Podemos constatar las diferencias entre Hurtado y Ellacuría en su modo de analizar el concepto de *propiedad*, clave para entender la oposición entre capitalismo y socialismo, así como para descubrir la originalidad de la doctrina social de la Iglesia.

La *propiedad* en el pensamiento de Hurtado: del concepto a la realidad

Alberto Hurtado desarrolla su idea de propiedad en su libro, ya mencionado, *Moral social* (2004), concretamente en el apartado 3.2, “La propiedad privada”, (Hurtado 2004, 305-337). Arranca con una definición escolástica del concepto: “Es el derecho de usar, usufructuar y consumir conforme a bien económico” (Moral 2004, 305). Y para clarificar esta definición, añade: “Llamamos bienes económicos o riquezas [a] las cosas materiales útiles limitadas; para distinguirlas de los bienes no económicos o ilimitados como el aire, el espacio” (Moral 2004, 305).

⁶ Cfr. Ellacuría 1999; Sols 2011, 205-224; Sols 2016, 1-11.

Siguiendo la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), de Pío XI, Hurtado afirma que ha habido diferentes tipos de propiedad a lo largo de la historia humana, como la propiedad en las culturas primitivas, en la era patriarcal, en los periodos de las tiranías antiguas, en la Edad Media y en los tiempos modernos, pero no expone cómo se concibió la propiedad en cada uno de esos periodos (Hurtado 2004, 305). Hoy, sostiene el jesuita chileno, coexisten en el tiempo diferentes tipos de propiedad: la propiedad agrícola (que puede ser personal o familiar, y que permanece indivisa entre los miembros de una misma familia), empresas artesanales, compañías capitalistas, monopolios estatales, propiedades del Estado, propiedades nacionalizadas, propiedades en régimen de servidumbre o propiedad literaria o artística, entre otras. Cuando trata de agrupar esta enorme diversidad en grandes grupos, muestra cuatro: 1) propiedad privada personal, 2) propiedad privada familiar, 3) propiedad privada colectiva o comunitaria (por ejemplo, la de una orden religiosa) y 4) propiedad pública (que puede ser municipal, estatal o nacional). Afirma que algunos teólogos del siglo XVI (probablemente piensa en la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y otros) hablaron de *propiedad política* del Estado, que consiste en el derecho del gobierno a controlar la gestión de lo privado en beneficio del bien común (Hurtado 2004, 305).

En los tiempos modernos, explica Hurtado, hay dos grandes doctrinas sociales acerca de la propiedad: la individualista (capitalismo) y la colectivista (socialismo), ambas distintas de la doctrina social de la Iglesia. 1) La *doctrina individualista* afirma que el derecho de propiedad es individual e ilimitado. La intervención del Estado en ese derecho debería ser mínima. Sólo en casos extremos se debería permitir la propiedad colectiva o la propiedad estatal, pero nunca de manera habitual. Hurtado afirma que “esta doctrina, muy en boga desde la Revolución francesa, ha sido el alma del capitalismo moderno; es en buena parte responsable de la excesiva concentración de riquezas, del pauperismo y de la lucha de clases” (Hurtado 2004, 307). Y, por otro lado, 2) la *doctrina colectivista* defiende que la propiedad carece de función individual, y sólo posee una función social. Los bienes pertenecen a la comunidad, no a los individuos. Según los socialistas, éste es el único camino para evitar la injusticia, la desigualdad y las clases sociales.

Entre una y otra corriente de pensamiento socioeconómico, la doctrina social de la Iglesia concibe la propiedad de un tercer modo:

La doctrina católica sobre la propiedad tiene una gran riqueza de matices y concilia las exigencias de la función individual y social, sin que pueda decirse que sea una doctrina conciliatoria entre los extremos. Tiene caracteres muy propios y se funda en la naturaleza misma de los bienes económicos, y de la persona humana, de la sociedad, en la noción de bien personal, y de bien común (Hurtado 2004, 308).

En un rápido repaso histórico, Hurtado recuerda que los padres de la Iglesia afirmaron que de hecho Dios es el único propietario, y que el hombre no debería ser el propietario absoluto de nada, sino sólo su administrador. Recuerda también que, en la Edad Media, en tiempos de la Escolástica, los franciscanos llegaban a afirmar que la propiedad proviene del pecado original, aunque Santo Tomás de Aquino matizó algo más y afirmó que la administración de bienes puede ser privada, pero su uso debe ser común. Para él, la propiedad no proviene del derecho natural, sino del *ius gentium* (el *derecho de gentes*), que es una derivación del derecho natural. Esto implica que, sin duda, la propiedad debe ser respetada, pero también supone reconocer que no tiene un carácter sagrado ni absoluto.

En cambio, la idea de propiedad ha experimentado un cambio muy importante en los dos últimos siglos, a partir de la Revolución Industrial. La moderna doctrina social de la Iglesia (por ejemplo, *Rerum Novarum*, 1891, de León XIII) defiende que la propiedad es un derecho porque aporta libertad y protección a los individuos y a sus familias. El socialismo prohíbe la propiedad⁷ sin darse cuenta de que de hecho eso quita libertad y protección a los propios trabajadores, que son el colectivo que pretende defender el socialismo. La doctrina social de la Iglesia afirma que el hombre que no es propietario puede llegar a serlo como fruto de su trabajo. La propiedad tiene tanto una función individual como social, y no sólo una (individualismo) u otra (colectivismo). 1) A

⁷ De hecho, el socialismo iba contra la propiedad privada de los *medios de producción*, pero aceptaba la de los *bienes de consumo*; no obstante, este matiz escapó al papa León XIII en 1891.

través de la *función individual*, la propiedad está al servicio del desarrollo personal o familiar, y 2) a través de la *función social*, la propiedad está al servicio del bien común. A continuación de estas afirmaciones nucleares, Hurtado expone algunos puntos controvertidos acerca de la propiedad, como pueden ser la caridad, la justicia social o la intervención del Estado en la propiedad privada siguiendo los principios de subsidiariedad y de solidaridad.

Propiedad es un buen concepto para comprender el pensamiento de san Alberto Hurtado acerca de las problemáticas sociales. Para él, la doctrina social de la Iglesia es verdadera, y constituye una tercera vía entre capitalismo y socialismo, netamente mejor que estas dos corrientes de pensamiento social.

La *propiedad* en el pensamiento de Ellacuría: de la realidad al concepto

El modo de proceder de Ellacuría en su pensamiento social es distinto al de Hurtado, tal como podemos constatar en su trabajo “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización” (Ellacuría 1993, 587-627). Ellacuría no inicia su análisis con una definición del concepto de propiedad, sino con la realidad de la propiedad.⁸ Él afirma que el concepto de propiedad, tal y como es usado en el debate político salvadoreño de los años setenta, sólo es un modo de encubrir la realidad de una injusticia monumental, y por ello prefiere destapar primero esa realidad y sólo después hablar acerca del concepto que utilizamos para referirnos a ella. Ellacuría intenta desenmascarar lo que él denomina *ideologizaciones*, esto es, intenta mostrar las realidades y los propósitos políticos reales que se esconden detrás de atractivos discursos. Ellacuría denomina a esta metodología *historización de conceptos*. Y lo considera tan importante que dedica cuatro páginas de su estudio a exponer en qué consiste este método.

⁸ Obviamente, el ser humano ya formado no puede acercarse a la realidad sin conceptos previos, pero para Ellacuría es importante empezar mirando cómo está estructurada la realidad socioeconómica, y sólo a partir de ahí se inicia la selección de conceptos y definiciones.

Afirma que la función del lenguaje humano no consiste en explicar lo que son las cosas, sino también en defender la vida. A menudo utilizamos el lenguaje para proteger nuestros intereses vitales. Esto ocurre a menudo entre grupos sociales que tienen intereses bien específicos, y ése es el caso del debate acerca de la propiedad en El Salvador.

El problema estriba radicalmente en que el hombre no usa su facultad de conocer tan sólo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: la supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro. En este sentido, todo conocimiento es un conocimiento interesado y el interés fundamental del conocimiento es la vida y el destino que se quiere dar a esa vida. El pensamiento humano sólo podrá superar este conocimiento radical si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad. No todo razonamiento evita este escollo; por eso se habla de racionalizaciones. Y ya Unamuno decía que lo importante no es tener razón, sino tener verdad. Un ejercicio falsificado de la razón puede aparentar ser científico, cuando en realidad es un vehículo de dominación (Ellacuría 1993, 588-589).

Aun cuando usemos la *razón*, desafortunadamente nuestro camino no es siempre *razonable*. El instinto por preservar la vida es poderoso, incluso hasta el punto de llevar nuestro razonamiento en uno u otro sentido. Todo esto se complica aún más cuando los intereses no son personales, sino sociales o políticos. Cuando esto ocurre, la fuerza de los intereses vitales es todavía mayor.

El problema se agudiza cuando entran en juego intereses inmediatos y graves, que afectan a individuos y a grupos sociales. Tal es el caso de la reforma agraria como afectadora de la propiedad privada. Y con la

propiedad privada, aspectos tan esenciales como el trabajo, el poder, la libertad, la justicia... En definitiva, un tipo u otro de vida, un tipo u otro de sociedad (Ellacuría 1993, 589).

En el caso de la propiedad privada, hay dos grandes grupos de interés: 1) los que tienen propiedades y no quieren perderlas de ningún modo, y 2) los que no tienen propiedades y quieren tenerlas a toda costa. Ellacuría apunta a la idea de que, aun cuando ambos sistemas de razones estén marcados por el interés, el sistema del segundo grupo tendrá mayor validez ética y social como conjunto.

Ante todas estas realidades y sus respectivos conceptos hay dos puntos de vista fundamentalmente opuestos: el de quien desde una situación de predominio ve en peligro sus ventajas y el de quien desde una situación de opresión ve la necesidad y el derecho que lo asiste para salir de ella. Si se tipifica así la situación, es más probable que el sistema de razones esgrimido por la parte oprimida tenga mayor validez como conjunto, una validez ética y social, que si se acompaña de la debida reflexión crítica, estará más cerca de la objetividad social. Las razones que vayan a defender la situación imperante o las causas de esa situación tienen, como conjunto, la probabilidad de constituir un arma puramente ideológica, aunque cada una por separado pueda tener su propia objetividad (Ellacuría 1993, 589).

El problema empieza cuando tomamos los conceptos como reales: *propiedad, democracia, derechos humanos, progreso, libertad*. Los conceptos no son reales. Un concepto no es más que un modo humano de aprehender la realidad para poder comprenderla y para poder hablar acerca de ella. Un error típico que se comete en ciencias sociales consiste en olvidar la realidad una vez que hemos dado con un concepto. Nos sentimos más cómodos manejando conceptos que afrontando la complejidad de lo real. Por ello la metodología utilizada por Ellacuría trata de historizar los conceptos a fin de confrontarlos de nuevo con la realidad histórica. Veamos esto con algo más de detenimiento.

Solemos afirmar que el concepto es verdadero. Por ejemplo, denominamos *dictadura* a un sistema político en el cual una sola persona, el *dictador*, con el apoyo de las fuerzas armadas y probablemente también de ciertos grupos económicos, controla un país entero sin conceder derecho a una oposición política o a una libertad de expresión crítica con el sistema imperante. Hablamos de *monarquía absoluta* cuando esa persona y su familia poseen un poder semejante al de la dictadura, pero no basado simplemente en la fuerza del ejército y de la economía, sino sobre todo en una autoridad reconocida desde hace generaciones, incluso siglos, y nadie en el país trata de contestar esa autoridad. Hablamos de *democracia* cuando toda la población de una nación es soberana, con derecho a elegir sus delegados políticos, gobernadores y presidente. No obstante, *dictadura*, *monarquía absoluta* o *democracia* no son realidades, sino sólo conceptos.

En el caso de los conceptos históricos [afirma Ellacuría] es más claro que en cualquier otro caso que su verdad está en su realización. Si se dice, por ejemplo, que la propiedad genera iniciativa, libertad personal, etc., y, de hecho, genera lo contrario en el conjunto de un determinado cuerpo social, la propiedad en cuestión no es la propia requerida para ese cuerpo social; es, más bien, su contradicción, si es que está causando efectos contrarios. Son conceptos operativos, cuya verdad se puede medir en sus resultados y cuyo contenido debe ir cambiando, aunque se siga manteniendo su sentido esencial (Ellacuría 1993, 591).

De hecho, la verdad del concepto acontece sólo en la realización histórica. Nace en la realidad como aprehensión intelectual y regresa a ella como intento de transformación activa. Sin embargo, cuando los conceptos sustituyen a la realidad, es entonces cuando brota la *ideologización*. *Ideología* e *ideologización* no son lo mismo. *Ideología* es un modo de comprensión de la realidad histórica que consiste en dar la primacía a un concepto: *clase social* en el caso del socialismo, *nación* en el nacionalismo, *mujer* en el feminismo, *paz* en el pacifismo, *medio ambiente* en el ecologismo. En cambio, la *ideologización* es un engaño, pues consiste en una falsa

ideología que gira en torno a un concepto con buena aceptación social, no para aprehender la realidad, sino para enmascararla: sería el caso del *liberalismo* sin libertad para todos, del *socialismo* sin verdadero interés por la clase trabajadora, de la *democracia* sin auténtica libertad de expresión para todo el pueblo, de la *globalización* en la que no todo estuviera globalizado, sino sólo lo que interesara a los grupos de poder.

El método ellacuriano de desideologización tiene varios pasos.

En primer lugar, hay que analizar lo que está auténticamente en juego tras el concepto en cuestión. ¿De qué estamos hablando en realidad, por ejemplo, cuando nos referimos a la *propiedad* o a la *reforma agraria*? Así lo explicaba Ellacuría en su estudio “Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria”, de 1973:

En la reforma agraria entran en juego muchos elementos distintos, cada uno de los cuales puede y debe ser estudiado por separado conforme a un método propio: elementos económicos, jurídicos, políticos, psicológicos, etc. Pero lo que de verdad está en juego últimamente es algo unitario y, por lo tanto, total. Hay, sí, una pluralidad de aspectos con una cierta autonomía, pero sólo en la unidad que constituyen o, mejor, en la unidad en que son constituidos, cobra cada uno de ellos su plena realidad y su completa y verdadera significación. Al menos, es necesario preguntarse si es posible encontrar esa totalidad unitaria, que es la que últimamente estaría en juego, cuando se habla de reforma agraria. Esa totalidad unitaria sería, en nuestro caso, nada menos que el ser mismo del hombre salvadoreño, lo que va a ser de él. Cuando hablamos de su ser, no nos referimos inmediatamente a su modo de ser psicológico, aunque en su psicología ha de repercutir forzosamente el cambio. No hay duda de que la relación inmediata de la mayoría de los salvadoreños con las labores agrarias origina, concretamente, una singular psicología campesina. Pero aun en la conformación de esta psicología interviene la tierra como uno de los elementos estructurales, que cobrará un sentido u otro, según sea el sentido total de la estructura en la cual está incurso. No es, por tanto, exclusivamente un problema de subjetividad o de intersubjetividad, aunque la atención a este aspecto sea más necesaria de lo que se suele suponer. Ni es

exclusivamente un problema social, en el sentido usual de problema sociológico. Es, si se entiende bien, un problema político, es decir, un problema que afecta a todos y a todo en lo que todo y todos tienen de última concreción, de plena realidad concreta. Lo que está en juego y totalmente es, entonces, la forma de humanidad —tómense “forma” y “humanidad” en todo su rigor filosófico— que va [a] ir tomando el hombre salvadoreño por una u otra actualización de su forma total de vivir. No es sólo que unas determinadas estructuras posibiliten o impidan unas determinadas condiciones individuales; es que la configuración socio-política va a hacer que el hombre salvadoreño en la totalidad de su existencia, desde sus propias raíces naturales hasta [sus] últimas determinaciones históricas, se vea conformado de una u otra forma. Claro está que tal conformación no dependerá exclusivamente desde lo que es y vaya a ser la estructura agraria, pero sí de un modo preponderante, y esto tanto por vía directa e inmediata como por vía estructural (Ellacuría 1993, 570).

En segundo lugar, hay que historizar el concepto. Se trata aquí de entender el concepto en su relación con la realidad, y no al margen de ella.

No es lo mismo la propiedad del suelo en un país de 21 000 kilómetros cuadrados con cuatro millones de habitantes que en un país de 200 000 kilómetros cuadrados con dos millones de habitantes. No por eso son conceptos equívocos como no lo son los conceptos análogos: tanto el hombre como el orangután son animales, pero su animalidad es distinta, incluso si prescindimos de la racionalidad en el hombre. De forma parecida ocurre con los conceptos históricos y, más en general, con los métodos que tienen que ver con lo social y lo histórico (Ellacuría 1993, 590).

Deberíamos preguntarnos en qué contexto histórico estamos hablando de *propiedad*. No hay una definición universal de propiedad. El concepto, para Ellacuría, es histórico, esto es, adquiere significaciones distintas en función de los contextos históricos en los que se utiliza. No es lo mismo hablar de *propiedad* en Noruega que en El Salvador. El significado de

este concepto no es el mismo en todas partes. Del mismo modo que no es lo mismo hablar de *democracia* en Estados Unidos que en Rusia.

Las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son la negación de lo que dicen ser (Ellacuría 1993, 591).

En tercer lugar, se trata de partir de la realidad, no del concepto. Ellacuría afirma que cuando hablamos acerca de *propiedad, democracia, libertad, desarrollo*, deberíamos empezar analizando la realidad, no presentando una definición abstracta. Recordemos que Alberto Hurtado empezaba su reflexión acerca de la propiedad con una definición universal del concepto, algo habitual en la filosofía y la teología escolásticas, pero no en el sistema de Ellacuría. Por ello, su estudio acerca de la propiedad empieza con una descripción de la realidad de ésta en El Salvador:

Browning⁹ ha mostrado cómo se ha ido constituyendo la actual propiedad de la tierra salvadoreña a partir de unas comunidades indígenas que fueron despojadas de lo que era comunitariamente suyo, pasando por la abolición de la tierra comunal, hasta llegar a convertirse en unas gigantescas unidades de explotación —gigantescas respecto de lo que es la extensión aprovechable del país—, junto a las cuales subsiste una multitud de pequeñas parcelas, que ni siquiera dan lo suficiente para la supervivencia familiar. Conviene, por tanto, distinguir desde un principio entre distintas formas de propiedad. Propiedad tenían los indígenas nativos, propiedad tenían los españoles conquistadores y las comunidades que sobrevivieron; propiedad tienen los descendientes de quienes se aprovecharon de la reforma agraria de 1881, hecha a favor de quienes disponían de capital privado. No hay una única forma

⁹ Cfr. Browning 1975; Colindres, 1976.

de propiedad privada y se puede decir, sin exageración, que el tipo de propiedad privada, tal como se da en El Salvador, especialmente en el campo, es un tipo de propiedad importado, que se ha ido imponiendo mediante muy determinados avatares históricos, que tienen carácter de depredación más que de apropiación justa, al menos, si consideramos las cosas desde la perspectiva de la conquista (Ellacuría 1993, 592).

Como hemos dicho, no podemos hablar de propiedad de manera universal, porque el significado de ese concepto cambia en función de los contextos históricos.

¿Qué es, entonces, lo que está realmente en disputa cuando se habla de la negación del derecho de propiedad? La pregunta debe ser respondida desde El Salvador, desde lo que es históricamente la propiedad en El Salvador y desde lo que se quiere que sea la realidad nacional. Es una pregunta histórica, que requiere una respuesta histórica y no una respuesta abstracta y universal. De poco nos sirve hablar de las ventajas ideales de un tipo de propiedad, si la realidad nos muestra que ese tipo de propiedad está llevando a lo contrario de lo que dice pretender. Pues bien, lo que la ideología dominante está defendiendo es una propiedad privada de los grandes medios de producción, agrícolas, industriales, comerciales, financieros. Una propiedad extremadamente concentrada con índices altísimos de contraposición entre los pocos que lo tienen todo y las inmensas mayorías que apenas tienen nada (Ellacuría 1993, 593).

Observemos el uso de la preposición *desde* en este texto que acabamos de citar. Entendemos *desde* El Salvador, *desde* Estados Unidos, *desde* la riqueza, *desde* la pobreza. Nuestro conocimiento es hermenéutico.¹⁰

En cuarto lugar, en un contexto de confrontación política, se hace necesario criticar ambos discursos imperantes cuando ambos responden a sendas ideologizaciones. Esto ocurre a menudo. En momentos históricos de especial densidad, como puede ser el caso de una guerra civil, los

¹⁰ Cfr. Sols 2003.

discursos políticos se polarizan en dos extremos, y todo ciudadano se ve en la obligación de escoger entre uno u otro, y no puede abstenerse, porque en ese caso recibe golpes de los dos lados. En realidad, ambos discursos son erróneos, y la función de la filosofía política consiste en *desideologizarlos*, no a uno, sino a los dos. Por tanto, la pregunta adecuada no es acerca de cuál de los dos discursos es el correcto y cuál el erróneo, sino acerca de qué tipo de ideologización contiene cada uno de ellos.

Finalmente, conviene revisar la historia del concepto. ¿Cuándo y dónde nació? ¿Qué significó en su origen y en aquel contexto histórico? ¿Cuál ha sido su evolución semántica a lo largo de la historia? Para ello, no necesitamos una enciclopedia, sino una visión sintética de esta transformación semántica.

Conclusión

Alberto Hurtado e Ignacio Ellacuría son dos pensadores muy cercanos el uno del otro, y al mismo tiempo muy lejanos. Decimos que están cercanos porque comparten buen número de rasgos: vocación jesuita, experiencia cristiana, preocupación social por los pobres, compromiso histórico, contexto latinoamericano del siglo xx, y por ello su obra tiene tantos puntos en común. Sin embargo, al mismo tiempo afirmamos que uno y otro están alejados, porque entre ellos hay un abismo: el Concilio Vaticano II y el fin de la primacía de la Escolástica en el modo católico de entender el mundo. El Concilio abrió el pensamiento cristiano al mundo, y Ellacuría se inscribió en este movimiento con una apertura hacia el marxismo. No aceptó la filosofía marxista como tal —el materialismo histórico—, pero sí siguió algunos de sus planteamientos metodológicos, concretamente el análisis de las estructuras socioeconómicas de acuerdo con el método de las ciencias sociales. El resultado fue extraordinario, como hemos podido constatar en este estudio.

Al comparar a Hurtado con Ellacuría, no cabe duda de que estamos ante dos modos de pensamiento social acerca de la realidad latinoamericana del siglo xx de enorme calado, ambos sumamente interesantes, con

importantes puntos en común y también con sustanciales diferencias metodológicas. Uno pertenece al final de una era en la historia de la Iglesia católica, y el otro al inicio de una nueva era. De ahí su proximidad y al mismo tiempo su lejanía.

Bibliografía

- Ashley, J. Matthew, Kevin F. Burke y Rodolfo Cardenal (eds.). *A Grammar of Justice. The Legacy of Ignacio Ellacuría*. Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 2014.
- Browning, David. *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1975.
- Colindres, Eduardo. “La tenencia de la tierra en El Salvador.” *ECA* 335-336, 1976.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos filosóficos*. Vols. I-III. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- _____. *Escritos teológicos*. Vols. I-IV. San Salvador: UCA Editores, 2002.
- _____. *Escritos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- _____. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1989.
- _____. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Vols. I-III. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Hurtado, Alberto. *Moral Social*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. (En inglés: 2018. *Social Morality*. Editado por Scott FitzGibbon y Fernanda Soza. Miami, Florida: Convivium Press), 2004.
- _____. *Sindicalismo: Historia, teoría, práctica*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1950.
- Sols, José. *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su martirio*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1998.
- _____. “El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de la función social de la universidad.” *Arbor*, núm. 782, vol. 192: a362, 1-11, 2016. Enlace: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2168>.
- _____. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.

- _____. “Las universidades y la vida pública.” En *Profesionales y vida pública*. Editado por Xabier Etxebarria y Augusto Hortal. Bilbao: Desclée de Brouwer: 205-224, 2011.
- _____. *Quan la fe interpreta i transforma*. Barcelona: Claret, 2003.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. (Primera edición: 1966.) *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2001.