

Ignacio Ellacuría: sus ideas filosóficas y políticas

Luis Armando González*

Centro de información, Documentación
y Apoyo a la Investigación (CIDAI)
Universidad Centroamericana
“José Simeón Cañas” (UCA)
pp. 1249-1255

En artículo dedicado al aporte del exilio español a la cultura latinoamericana, nos preguntábamos, al final del mismo, por el impacto del exilio español en El Salvador¹. En esa ocasión, además de referirnos a la presencia de Edmundo Barbero en la dramaturgia salvadoreña, aludimos también a Ignacio Ellacuría, quien, sin ser un exiliado, no solo fue influido por los tres pensadores españoles más destacados en los años anteriores a la guerra civil (Unamuno, Ortega y Gasset, y Zubiri), sino que hizo suyos un conjunto de valores que también fueron asimilados y llevados a la práctica por las figuras más destacadas del exilio español (José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, José Ferrater Mora, Manuel García Morente, y otros) en los distintos lugares de América Latina donde fueron acogidos: la importancia del debate académico, la responsabilidad pública del intelectual, el fomento de la producción escrita, la necesidad de contar con instituciones educativas y de promoción cultural de altura...

Dicho de otro modo, la obra filosófica y teológica de Ellacuría estuvo en línea de continuidad tanto con lo mejor de las tradiciones culturales españolas —esas que hunden sus raíces en la “otra España”— como con la labor intelectual y cultural de sus coterráneos exiliados en 1939. Su filiación jesuita no debe hacer perder de vista su filiación también profunda con la cultura laica, liberal y democrática española, de la que fue un digno representante. No es casual que su asesinato, en 1989, haya obedecido a motivaciones políticas: sus desvelos tenían como propósito —más allá del sostén teológico de sus convicciones— crear una sociedad democrática, justa y solidaria, en la cual la tolerancia y el respecto a la dignidad de los salvadoreños y salvadoreñas fueran normas básicas de convivencia social.

* Director del CIDAI. Correo electrónico: luisg@cidai.uca.edu.sv

1. González, L. A., “El exilio español y la cultura latinoamericana”. *Cultura*, No. 87-88, mayo diciembre de 2002, pp. 247-258.

En concreto, ese trasfondo laico, liberal y democrático da un sentido distinto a la obra filosófica de Ellacuría; lo inserta en una rica tradición de rigor intelectual y de compromiso ético-político, fraguada en la España anterior a la dictadura franquista y continuada en tierras americanas por los exiliados (trasterrados) desde 1939 en adelante. Sin duda, su pensamiento y su praxis no se agotan en ese trasfondo laico, liberal y democrático, pero no son ajenos al mismo. Es a la luz del mismo que desarrollamos las siguientes reflexiones en torno a las ideas filosóficas y políticas de este pensador vasco que, al igual que otros intelectuales españoles, hizo de América Latina —en su caso, de El Salvador— el lugar donde realizar su vida y sus sueños.

1. Sus ideas filosóficas

La filosofía es, ante todo, un *modo de saber*; como tal, lo que primariamente le preocupa es dar cuenta de la verdad de las cosas. Una verdad que debe poseerse intelectualmente, es decir, a través de la puesta en marcha de la razón humana. Solo mediante el ejercicio de la razón es posible acceder a los fundamentos últimos de las cosas, a sus “principios”, que son “no tanto el inicio de algo, ni siquiera el ‘de dónde’ algo procede, sino aquello que no sólo ha fundado lo que hoy pasa, sino lo está fundamentando intrínseca y formalmente, de tal manera que lo que hoy ocurre no es sino la realización de ese principio”². En este ejercicio de la razón en búsqueda de los “principios” de las cosas consiste la filosofía.

Ahora bien, los fundamentos, los “principios”, que le interesan a la filosofía son los fundamentos de la realidad; y puede acceder a ellos porque como ejercicio de la razón, y para poder serlo, ya *antes* ha accedido de una forma más radical y primaria a la realidad de las cosas, al “de suyo”. Es decir, la filosofía, como actividad intelectual, se fundamenta y es

posibilitada por el *inteligir*. Para que haya razón, esto es, para que sea posible la búsqueda de “principios”, es necesario que haya antes actividad intelectual; es necesario que haya “actualización” de la realidad como “de suyo” en la inteligencia humana³. Esta actualización física de la realidad en la inteligencia constituye el “inteligir”: “Inteligir consiste formalmente es aprehender algo como realidad; en aprehender —no concebir, ni juzgar, etc.— las cosas reales como reales”⁴. Y justamente este enfrentamiento primario y radical de la inteligencia humana con la realidad de las cosas es lo que da al hombre la posesión de la verdad fundamental, esto es, la *verdad real*.

El filósofo, como “animal de realidades” que es, no puede menos que estar en posesión de esta verdad fundamental. Desde ella y por ella, avanza primero hacia el *logos* y después hacia la *razón* que es la que le posibilita acceder explicativamente a los fundamentos de la realidad. Pero esto solo lo puede hacer porque ya antes ha reactualizado la cosa real en su inteligencia en su verdad real, en lo que la cosa real es de “de suyo” y “en propio”; es decir, solo lo puede hacer porque se encuentra instalado en la realidad. En definitiva, la filosofía no tendría por objeto propio más que la realidad.

El objeto de la filosofía, en otras palabras, no sería otro que la realidad en sus fundamentos. En esta consideración, Ignacio Ellacuría estaría haciendo suya la perspectiva de Zubiri. Para este, ciertamente, el objeto de la filosofía no es sino otro que la realidad en tanto que “de suyo”, que es justamente lo que hace que la totalidad de las cosas posean una unidad física, y no puramente conceptiva. Es decir, la totalidad de las cosas están unificadas físicamente por su carácter de realidad.

La filosofía, pues, tiene que ocuparse de la realidad; una realidad que es en sí misma *estructural, procesual y dinámica*⁵. Pero la filosofía no debe ocuparse de la realidad sin

2. Ellacuría, I., “Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador”. *ECA*, 447-448, p. 55.

3. Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza, 1981.

4. Ellacuría, I., “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. En *VVAA Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid, 1970, p. 489.

5. Cfr., Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”. *ECA*, 396-397, p. 970.

más, sino de la realidad que es “más real”, “más suya”, “más abierta”, esto es, de la realidad que en su estructuración, procesos y dinámismos ha dado más de sí. La filosofía tiene que ocuparse de la *realidad histórica*, que es un *summum* de la totalidad de lo devenido en la historia del cosmos: “En efecto, la realidad histórica..., engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social;... toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico (...) es en la realidad histórica;... esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es “más” y donde es ‘más suya’, donde también es ‘más abierta’”⁶.

La realidad histórica, por consiguiente, no es otra cosa que “la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta”; no es sino el ámbito donde se da “la forma más alta de la realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”. Es en esta realidad histórica donde vive y se realiza la persona humana; sólo desde ella “se ven adecuadamente lo que son esa vida y esa persona”. Por otro lado, la realidad histórica “tiene un carácter de praxis, que junto con otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad”. Justamente, es por la praxis humana que la realidad histórica está siempre haciéndose, en apertura hacia el futuro. Es este hacerse de la realidad, estructural, dinámico y procesual, el que permite acceder al hacerse de la verdad de la realidad⁷. “La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso solo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. 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. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad puede ser el objeto de la filosofía”⁸.

El quehacer filosófico de I. Ellacuría, consecuente con lo que es su concepción del objeto de la filosofía, se enfrenta con la realidad histórica, pero con la realidad histórica no de las élites dominantes en el mundo actual, sino de las mayorías populares del tercer mundo, empobrecidas y pisoteadas por la lógica y la civilización del capital. La verdad más honda de la realidad histórica actual es la realidad de “aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad, que vive en unos niveles que apenas puede satisfacer sus necesidades básicas fundamentales”⁹. La verdad, para una filosofía que tiene por objeto la realidad histórica, debe ser buscada en la realidad de las mayorías populares, “porque son injustamente oprimidas y porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad”; porque es en las mayorías populares donde se encuentra “la verdad de lo que está pasando y la verdad que entre todos debemos construir”¹⁰.

En suma, la filosofía, enfrentada con lo más real y verdadero de la realidad histórica que son las mayorías populares, oprimidas y explotadas por la civilización del capital, tiene una función insoslayable que cumplir, tiene que cumplir una función liberadora. Es la búsqueda de la verdad real de la historia la que exige de suyo al quehacer filosófico desempeñar esa tarea liberadora. Si la verdad más fundamental de la historia de la humanidad es la opresión, el saber que da cuenta de esa verdad tiene que apuntar inexorablemente hacia la liberación.

Las mayorías populares latinoamericanas son oprimidas, indudablemente, por unas

6. *Ibíd.*, p. 978.

7. Cfr. Zubiri, X., *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza, 1989.

8. Ellacuría, I. El objeto de la filosofía..., p. 978.

9. Ellacuría, I. “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. *ECA*, 406, p. 791.

10. Ellacuría, I. “El desafío de las mayorías pobres”. *ECA*, 493-494, p. 1079.

estructuras económicas, políticas y sociales que 'materialmente' les impiden realizar una vida mínimamente humana. Es decir, las mayorías populares "no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal sino por ordenamientos sociales históricos, que les han situado posición estrictamente privativa"¹¹. Sin embargo, a la opresión material se añade la opresión ideológica, necesaria para legitimar el orden socio-económico vigente.

Son los sistemas sociales injustamente estructurados los que producen, a través de sus aparatos ideológicos, visiones ideologizadas de la realidad. "Es evidente que cuando ese sistema es injusto o simplemente inerte su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de ideologización; se busca mantener el statu quo por simple razón de supervivencia o de inercia social y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por consiguiente, aparecen como connaturales; se busca inconscientemente ocultar lo malo del sistema y se busca conscientemente el resaltar lo que tiene de bueno, trastocando la realidad y sustituyéndola por lo que serían expresiones ideales contradichas por la realidad de los hechos y por la selección de los medios empleados para poner en práctica los enunciados ideales"¹².

La ideologización impide a las mayorías populares asimilar la responsabilidad humana que subyace, por sobre los dinamismos estructurales, a su situación de pobreza y marginación; también les impide asumir un compromiso responsable y consciente en la superación del orden existente. "Frente a este hecho de gran importancia por su generalización e incidencia la filosofía es una poderosa arma, si ella misma guarda sus cautelas y no se convierte en arma de ideologización"¹³.

La filosofía, ante el fenómeno de la ideologización, se convierte fundamentalmente en un arma crítica. Es decir, frente a la deformación ideológica la filosofía tiene que cumplir una función crítica: "la función crítica de la filosofía va orientada en primer lugar a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social"; esto es, "la crítica filosófica mejor se las arregla con formulaciones ideológicas que con realidades objetivas". La filosofía ejerce su función crítica, ante todo, mediante los mecanismos de duda y negación, mediante "los que realiza su proceso de independencia y su propósito de desideologización"; y es que la duda y la negación "muestran la autonomía del pensamiento, su capacidad de convertir la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad. En cuanto la filosofía es, por su propia naturaleza, lugar propio de la duda y de la negación críticas representa una de las posibilidades más radicales de la desideologización"¹⁴.

Por tanto, la función liberadora de la filosofía se ejercita, se ejercita, en la línea de la desideologización. Pero no basta con ello, ya que "el camino debe proseguirse hacia formas más creativas que no sólo digan lo que de ideologización hay en un determinado discurso, sino que logren un nuevo discurso teórico que en vez de encubrir y/o deformar la realidad la descubra, tanto en lo que tiene de negativo como lo que tiene de positivo"¹⁵.

Es decir, la filosofía, además de cumplir una función crítica, debe cumplir una función creadora. Como quehacer creador, toda filosofía que se quiera mover en un horizonte liberador, tiene que contar con una teoría de la inteligencia o del saber humano. "La función liberadora de la filosofía tiene mucho que decir y aprender en este tema, pues la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo y retenerlo". En se-

11. Ellacuría, I. "Universidad, derechos humanos...", p. 792.

12. Ellacuría, I., "Función liberadora de la filosofía. ECA, 435-436, p. 49.

13. *Ibid.*, p. 50.

14. Ellacuría, I., "Filosofía, ¿para qué?". *Abra*, abril de 1976, p. 58.

15. Ellacuría, I., "Función liberadora.", p. 52.

gundo lugar, “es necesario lograr una teoría general de la realidad... Sólo lográndola en alguna medida se evitará o que se despoje de realidad a lo que realmente la tiene o que se sobreponga sobre otro ámbito de realidad determinadas categorías que son propias de otro”. En tercer lugar, “es también necesaria una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia”. En cuarto lugar, se precisa también de una teoría de los valores y del sentido de la vida humana, esto es, de “una teoría que fundamente racionalmente (...) la valoración adecuada del hombre y de su mundo”. Finalmente, hay que elaborar una “reflexión sobre la ultimidad y sobre lo trascendente”, lo cual no implica que “haya de admitirse sin más alguna realidad trascendente, ni relativamente trascendente ni absolutamente trascendente”¹⁶.

La función liberadora de la filosofía, ejercida en forma de crítica, fundamentalidad y creación, no se desarrolla en abstracto, al margen de la realidad histórico-social concreta. “La función liberadora es siempre una labor concreta... No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía”. Situando el filosofar en la realidad histórica latinoamericana, habría que pensar, hipotéticamente al menos, “que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora”¹⁷.

En América Latina, el filosofar, para alcanzar su máxima potencialidad liberadora, debe situarse y ser asumida por el “sujeto real de la liberación”, que son las mayorías populares injustamente tratadas, despojadas y marginadas. En este “lugar-que-da-verdad”, que son las mayorías populares, tiene que situarse la filosofía para cumplir a cabalidad su función liberadora y para alcanzar la verdad de la realidad. “No sólo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella y aún en el propio filosofar, es menester

situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación. A su vez es necesario que el trabajo filosófico, para ser liberador, pueda ser asumido (...) y sea asumido de hecho (...) por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo liberador”¹⁸.

En definitiva, para Ignacio Ellacuría el saber filosófico puede y debe convertirse en un saber liberador. Su vida intelectual estuvo dedicada a elaborar un saber filosófico de esa naturaleza. Y lo hizo haciéndose cargo del compromiso político que ello suponía. Ciertamente, Ellacuría no tuvo militancia política alguna, pero sí fue un intelectual que no evadió su responsabilidad política y que la asumió a sabiendas de los riesgos que ello implicaba en un país fracturado por la polarización socio-política. Fue consciente de que la vida intelectual era inseparable de la vida política, pero en lo personal puso su mayor empeño en no subordinar aquella a esta. Sus ideas políticas son inseparables, por un lado, de su reflexión filosófica; y por otro, de su compromiso ético-político con las mayorías populares.

2. Sus ideas políticas

En este punto, lo primero que debe señalarse es que fueron varios los temas recurrentes en el pensamiento político de Ellacuría. Antes de volver sobre ellos conviene apuntar que los asuntos más importantes de su reflexión política tuvieron como trasfondo un horizonte intelectual que se nutría, por un lado, de autores clásicos como Sócrates, Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; y, por otro lado, de autores modernos como Maquiavelo, Marx, Hegel y Zubiri. Estas tradiciones intelectuales no solo fueron las que le permitieron formular una serie de tesis sobre lo político, sino que marcaron su alcance y densidad.

¿Cuáles fueron los temas más importantes de su pensamiento político?

(a) El problema de la democracia, que fue abordado, a su vez, como un doble proble-

16. *Ibíd.*, p. 54 y ss.

17. *Ibíd.*, p. 55.

18. *Ibíd.*, p. 60.

ma: el de la “fachada democrática” y el de la “democracia formal”. La discusión sobre la fachada democrática era parte de su crítica a los regímenes militares que en El Salvador y en América Latina usaban el discurso y algunos de los esquemas democráticos básicos (elecciones, por ejemplo) para legitimar un ejercicio de poder represivo y excluyente. A la par de esta idea, estaba esta otra: la de la democracia formal. Aquí la postura de Ellacuría era más compleja, pues no solo apuntaba a una crítica al mal uso de la democracia formal, sino a las deficiencias intrínsecas de esta. Ellacuría sostenía que la democracia formal — la democracia procedimental, como se le dice ahora— era irrelevante en sí misma, ya que se preocupaba por la forma, no por los contenidos. Es decir, había que buscar otro tipo de democracia, una democracia sustantiva, que resolviera los problemas fundamentales de la gente: que resolviera el problema de la pobreza, la marginalidad y la explotación. Su apuesta era, pues, por una democracia social.

(b) La “tercera fuerza”. Este tema preocupó a Ellacuría desde la segunda mitad de los años ochenta. Lo que interesaba con esa idea era explorar las posibilidades de crear una articulación de fuerzas sociales que se ubicara en una situación equidistante de los dos bandos en conflicto —el gobierno demócrata cristiano, la Fuerza Armada y Estados Unidos, por un lado; y, por otro, el FMLN—. También quería distinguirla de los partidos políticos que nada más expresaban los intereses de una parte de la sociedad, no del todo social.

Esta tercera fuerza tendría que ser capaz no solo de distanciarse de los dos bandos en pugna, sino de elaborar un proyecto de cambio social y político que recogiera los intereses de la mayor parte de la población. Ese proyecto tendría que ser asumido por cualquier fuerza política que pretendiera servir al conjunto de la sociedad. Es decir, tercera fuerza nunca significó partido político de centro, coalición o cosa semejante; se trataba de una tercera fuerza social, cuya voz sería canalizada a través de las instancias políticas respectivas. Dicho sea de paso, en aquel momento no había arraigado en El Salvador el concepto de

“sociedad civil” que ahora está en boga, pero la idea de tercera fuerza de Ellacuría apuntaba a potenciar a una sociedad civil organizada y movilizadora en defensa de sus propios intereses.

(c) “Mayorías populares”. Este es un concepto central en el pensamiento político (y no solo político) de Ellacuría. Su contenido hace referencia a esa mayor parte de la población salvadoreña (y por extensión de otros países subdesarrollados) que vive privada de lo básico para vivir, debido al funcionamiento estructural del sistema económico vigente. El concepto de mayoría popular es un concepto macro: apunta a describir la situación de un gran conglomerado social y a explicar por qué se encuentra en esa situación de marginalidad, exclusión y pobreza.

Es, asimismo, un concepto de alcance ético: de lo que se trata es de trabajar para que esa mayoría popular sea sujetos de su destino, lo cual supone que tengan una vida digna y decente. Ellacuría decía que lo bueno para el país debería ser lo que fuera bueno para las mayorías populares, no lo que fuera bueno para los empresarios, los políticos o la izquierda. Es, también, un concepto de alcance epistemológico: para conocer mejor la realidad nacional hay que ponerse en el lugar de las mayorías populares. No ponerse en el lugar de ellas, dará lugar a visiones distorsionadas e interesadas (parciales) de la realidad social.

En definitiva, hay que reconocer el peso de las tradiciones de pensamiento holístico en la obra intelectual de Ellacuría. Comenzando por Aristóteles, pasando por santo Tomás de Aquino hasta Hegel, Marx y Zubiri, Ellacuría se movió en un horizonte intelectual en el cual lo macro, el todo, la estructura, la especie era más importante que las partes, lo micro o lo individual. No solo eso: las partes, lo micro, lo individual se subordinaban y se explicaban por el todo o lo macro. Esto es clave para entender el peso que tuvieron Hegel y Marx en su pensamiento. De este último (y también de Hegel) es claro el influjo de la visión estructural de la realidad económica o su teoría

de las ideologías —y no solo su compromiso ético—. También es claro el influjo de las tesis marxista que dice que para conocer científicamente la realidad hay que situarse en el lugar de la clase oprimida. Sin embargo, de ello no se sigue que Ellacuría fuera un marxista: se trató de una influencia intelectual que se integró en un marco filosófico más amplio en el cual, en la madurez de Ellacuría, Zubiri ocupaba el lugar más importante.

Como quiera que sea, este peso de lo colectivo tuvo sus aciertos indudables. La visión de largo plazo es su resultado más palpable, sobre todo cuando se tiene un talento privilegiado como el que tuvo Ellacuría. Su principal debilidad es el ahogamiento de lo micro. No es casual que en las discusiones sociológicas y políticas contemporáneas uno de los debates más cruciales sea el de la articulación entre lo macro y lo micro, lo colectivo y lo individual. Ellacuría no se hizo cargo de este debate, no solo porque su formación y sus opciones intelectuales lo inclinaron desde siempre por el todo, sino porque los desafíos del país en el época en la que le tocó vivir obligaban a la reflexión y la mirada críticas sobre unas estructuras socioeconómicas excluyentes y marginalizadoras de la mayor parte de salvadoreños.

3. Reflexión final

Aunque pudo ser un intelectual puro —un académico volcado a la discusión teórica—, Ignacio Ellacuría optó por cultivar un saber crítico del poder y sus perversiones. Políticamente, fue uno de los intelectuales más responsables e íntegros que ha tenido El Salvador a lo largo de su historia. Académicamente, fue uno de los intelectuales más completos en las diversas áreas de la academia: creación teórica, docencia, promoción cultural y administración educativa.

Solo por ignorancia o mala intención se le puede atribuir una militancia en la izquierda; si se revisa su trayectoria personal con objetividad no hay pruebas consistentes que respalden tal apreciación. Si las hay —y en abundancia— que respaldan la tesis de que fue un intelectual de primer nivel, un hombre que se tuvo como una de sus metas fundamentales conocer mejor que nadie la realidad del país, de modo que ese saber se convirtiera en norte que orientara las transformaciones sociopolíticas necesarias. Siempre estubo claro que no era su tarea llevar adelante esas transformaciones —para eso estaban los políticos, los empresarios y los planificadores—, pero también sabía que como intelectual debía estar vigilante del modo cómo se llevaban adelante (o se abortaban) los procesos de cambio económico, social y político. Así entendió y vivió su responsabilidad política como intelectual; esta visión se concretó, durante su rectorado, en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, concebida por él como una universidad en la cual la tarea —y asignatura— más importante es conocer mejor que nadie en el país la realidad de El Salvador. A partir de esta convicción, proyectó a la universidad hacia la sociedad salvadoreña tanto desde las distintas publicaciones emanadas —*ECA*, *Realidad*, *Carta a las Iglesias*, *Proceso*— de la UCA como desde los pronunciamientos y análisis efectuados desde la “Cátedra de Realidad Nacional”, creación suya. En fin, tanto en su obra académica como en su presencia pública, Ignacio Ellacuría fue parte de esa enorme corriente cultural (filosófica, científica, literaria) fraguada en la España prefranquista, cuyos frutos enriquecieron la conciencia crítica latinoamericana en el siglo XX.

San Salvador, 1 de febrero de 2006.