El legado filosófico de Ignacio Ellacuría

Héctor Samour*

Palabras clave:
realidad histórica, globalización, liberación, opción por lo pobres, filosofía de la historia, praxis histórica, verdad, ideología, ideologización, historización de los conceptos

Resumen

Este ensayo aborda aquellas tesis de Ignacio Ellacuría que siguen teniendo actualidad y que proporcionan las bases para un pensamiento crítico y liberador. Antes de que se extendieran los discursos sobre la globalización, Ellacuría abordaba la perspectiva global como la única manera de entender la realidad histórica contemporánea caracterizada por el empobrecimiento y exclusión de las grandes mayorías, y vislumbrar así las posibilidades reales de superación de la negatividad histórica. Ellacuría propone así una filosofía donde vuelve a adquirir sentido la cuestión de la estructura y el sentido de la historia, con el propósito de iluminar e impulsar procesos prácticos de liberación o emancipación. El punto de partida de este autor es comprender la filosofía como una forma de vida que supone involucrarse existencialmente en la develación y revelación de la realidad, donde se entrecruzan la teoría y la praxis.

I. Introducción

En este artículo abordaré aquellas tesis del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría que siguen teniendo actualidad y que son relevantes para construir un pensamiento crítico y liberador en el actual contexto histórico del país, de la región y del mundo. Es evidente que el contexto histórico en el que Ellacuría forjó su pensamiento no es el mismo que el actual. Han ocurrido muchos cambios tanto a nivel local como al nivel mundial, especialmente en el ámbito cultural, que obligan

* Catedrático e investigador, Departamento de Filosofía, UCA.

a repensar las bases de lo que puede ser en nuestros días un pensamiento que contribuya a la liberación y que esté en concordancia con la "altura de los tiempos" que vivimos. Sin embargo, en la propuesta filosófica de Ellacuría hay muchos aspectos que son valiosos para pensar críticamente la realidad actual y para sentar las bases de un renovado pensamiento filosófico que ilumine y acompañe críticamente las luchas de resistencia y de emancipación que llevan a cabo hoy en día una diversidad de movimientos sociales, en diferentes contextos, ámbitos y niveles de la realidad histórica contemporánea de nuestros países.

II. Una perspectiva global como referente para formular los problemas y las tareas para pensar críticamente la realidad

En Ellacuría van de la mano, por un lado, la adopción de una perspectiva global como referente a la hora de formular los problemas y las tareas para el pensar, y, por otro, el rechazo de una concepción formal y abstracta de la teoría; vinculando esto último a la conciencia de que todo pensar está constituido ya siempre por una toma de posición a favor de una de las partes en conflicto en el contexto de una praxis histórica dividida y contrapuesta, como la que predomina en un mundo desgarrado como el nuestro[1].

Hay que destacar que, hace cuatro décadas, antes de que se extendieran los discursos y debates sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido *una*, a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad[2]. Lo crítico es que esta unificación fáctica de la humanidad se ha configurado bajo el predominio de la civilización del capital, lo cual ha dado como resultado la constitución de una totalidad histórica compleja, contradictoria y problemática, caracterizada por la presencia masiva y abrumadora de la maldad y la negatividad históricas, constatadas por la existencia de mayorías empobrecidas y excluidas, y de pueblos oprimidos[3].

En su último discurso[4], en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría reiteró la tarea liberadora de los intelectuales en general, y de la filosofía en particular, en el marco de esta crítica radical a la civilización occidental. En esos momentos, Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, de la perestroika en la ex Unión Soviética, de los graves problemas y de las lacras del llamado "socialismo real", y las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época, en un contexto cultural cada vez más conservador y postmoderno. Sin embargo, él seguía sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la función liberadora de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría habló de la necesidad impostergable de promover un

1. José Manuel Romero, "Ellacuría y la teoría crítica. Una aproximación", *Realidad* (109), Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, julio-septiembre 2006, p. 461 y ss.
2. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1990, p. 92.
3. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología*, 17, 1989, pp. 152-153.
4. I. Ellacuría "El desafío de las mayorías pobres", *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, pp. 296-306.

nuevo proyecto histórico y de "revertir el signo principal que configura la civilización mundial", desde la "perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares". La civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la "deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles"[5].

Los hechos actuales en el escenario nacional y mundial han venido a confirmar en lo fundamental este diagnóstico y a mostrar la necesidad, por tanto, de la exhortación de Ellacuría de "revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección"[6], con el fin de "evitar un desenlace fatídico y fatal" de la humanidad. El horizonte utópico de esta transformación debe ser la construcción de una civilización del trabajo (o de la pobreza) como sustitutiva de la civilización del capital, en la que la primacía la tenga el trabajo humanizador frente al capital y sus dinamismos, que son los responsables principales del "mal común" predominante en la realidad histórica del presente y de la violación sistemática de los derechos humanos que hoy padecen las mayorías de la humanidad.

Un primer paso en esta transformación sería, según Ellacuría, "alimentar y provocar una conciencia colectiva de cambios sustanciales". Otro paso fundamental sería el de "crear modelos económicos, políticos y culturales" alternativos que hagan posible la transformaciones requeridas en la dirección del horizonte utópico propuesto.

Es en este marco donde la labor política de "los intelectuales de todo tipo, tienen un reto y una tarea impostergables", decía Ellacuría. No se trata de una tarea fácil, porque hay "una marea ideologizante" contraria a ella, que proclama la supuesta bondad y naturalidad de las llamadas "democracias liberales" occidentales y del capitalismo como alternativas únicas y definitivas para la humanidad. De ahí la necesidad de desenmascarar esta "trampa ideológica" e ir construyendo modelos "que, en un fructífero intercambio de teoría y praxis, den salida efectiva a ideales que no sean evasivos, sino animadores de una construcción histórica" liberadora[7].

III. La filosofía como forma de vida. El lugar que da verdad

Ellacuría siempre buscó construir una filosofía que diera respuesta a los problemas vitales y existenciales del ser humano en las sociedades contemporáneas, especialmente aquellos que afectan a la mayoría de la humanidad. Nunca hubo en su filosofar un intento de enciclopedismo, un afán de mera erudición o un simple deseo de buscar la verdad por la verdad, tal y como se puede apreciar a partir de sus escritos juveniles en los que critica a los escolasticismos de todo tipo y las formas abstractas y meramente formales de filosofar, que soslayan la problemas vitales que afectan a los seres humanos en una situación concreta[8].

Para él, la filosofía no es un mero ejercicio intelectual "externo" al filósofo, en el que este sería un mero contemplador "objetivo" de la verdad. La filosofía es el producto de una inteligencia en el que la subjetividad del filósofo está involucrada existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia

5. *Ibid.*, p. 300.
6. *Ibid.*, p. 301.
7. *Ibid.*
8. I. Ellacuría, "Filosofía en Centroamérica", *Revista de Humanidades*, Universidad de El Salvador, nº. 2-3, 1961, en *Escritos filosóficos*, tomo 1, San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 402.

experiencia vital. Este es el significado primario que Ellacuría le asigna a la función intelectual de la filosofía, y que por ello se convierte en una forma de vida. La filosofía como forma de vida implica, por tanto, filosofar a partir de los problemas que afectan vitalmente al que filosofa, de tal forma que no haya disociación alguna entre la reflexión filosófica y la propia vida, como ocurre en los escolasticismos que "convierten la filosofía en ciencia transmisible y la privan de ser camino del hombre por la verdad a la realidad", y donde "en el mejor de los casos, la mente se pone a la altura de las ideas que se le presentan, pero estas no aportan su contenido de realidad al hombre, no se interiorizan y vitalizan en él"[9].

En la formas escolásticas de hacer filosofía, la función intelectual se concibe como un mero proceso intelectual, un encadenamiento riguroso de razonamientos, alejado del proceso vital, y en el supuesto de que únicamente existe un solo tipo de filosofía y un solo modo de filosofar, válido para todas las épocas y lugares. Para Ellacuría, el sentido pleno de la función intelectual solo se alcanza cuando se orienta hacia la vida. Se filosofa desde la vida y para la vida, en orden a desarrollar y plenificar la vida humana[10]. Esta es una idea que Ellacuría extenderá a todas las dimensiones de su vida intelectual, como filósofo, teólogo, universitario y como analista político[11].

Si bien esta idea de filosofía coincide de alguna manera con la idea zubiriana de la filosofía como resultado de una vida intelectual[12], en realidad su raíz se encuentra en la formación que recibió de sus maestros en los primeros años de su formación jesuita[13]. Se trata de una idea de filosofía que Ellacuría no abandonará en todo su itinerario intelectual, y que se inspira en una espiritualidad de fondo que condiciona y orienta toda su labor intelectual en todas sus dimensiones. En este sentido, Jon Sobrino afirma que, si bien podemos encontrar raíces en el pensamiento del Ellacuría total, como el influjo decisivo de Zubiri, y en menor medida los de Ortega, Rahner y de Marx, "no se conoce a cabalidad al Ellacuría intelectual sin captar su comprensión de los ejercicios de san Ignacio, las homilías de Monseñor Romero y, por supuesto, la realidad, relatada y reflexionada, de Jesús de Nazaret"[14].

Este enfoque de la filosofía, de una filosofía vinculada a la vida, con un profundo sentido humanista, que busca la máxima posesión de la verdad para humanizar la propia vida y la de los otros, se explica y se justifica, a los ojos

9. *Ibid.,* p. 402.
10. Esta idea de orientar la reflexión filosófica hacia la vida, la asume Ellacuría fundamentalmente a partir de su espiritualidad cristiana, pero también por el influjo que ejerció en él la poesía de Ángel Martínez, uno de sus maestros durante sus estudios humanísticos en Quito, y por el vitalismo de Ortega, autor que estudió a fondo cuando intentó, en su etapa juvenil, conciliar la escolástica con el raciovitalismo, en la década de los cincuenta. Véase Héctor Samour, "Una filosofía para la vida", *Estudios Centroamericanos (ECA*), n.º 625-626, año 2000, pp. 1129-1164.
11. En este sentido, Martin Maier señala: "Si analizamos el quehacer teológico de Ignacio Ellacuría [...] 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". Martin Maier, "La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría", *Revista Latinoamericana de Teología* n.º 36, 1996, p. 234. En la misma línea, Antonio González destaca 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". A. González," Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", *Estudios Centroamericanos* (ECA) n.º 505-506, 1990, p. 980.
12. X. Zubiri, "Nuestra situación intelectual", en *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1974, pp. 5 y ss.
13. T. Whtifield, *Pagando el precio*, San Salvador: UCA Editores, 1998, pp. 47-89.
14. J. Sobrino, "El Ellacuría olvidado. Lo que no se puede dilapidar", en *Ignacio Ellacuría 20 años después*. *Actas del congreso internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, p. 320.

de Ellacuría, por el mundo social e histórico desde el que se pretende hacer filosofía y hacia el cual está dirigida la reflexión filosófica. Es un enfoque que supone un diagnóstico y un juicio ético de la negatividad profunda que caracteriza el mundo actual, juzgada desde un horizonte de plena positividad, y que ya implica una opción previa por las víctimas, por los individuos y los colectivos sociales que sufren y se ven afectadas mayoritariamente por esa negatividad que generan las estructuras sociohistóricas.

Esta cuestión de la negatividad de la realidad y la de su superación histórica deben ser la base para decidir cuál debe ser la filosofía o las filosofías más adecuadas en determinadas circunstancias históricas o en la propia época, y cuáles modelos de filosofía y de filosofar deben desecharse por ser poco heurísticos y poco operativos en función de la liberación, es decir, de la humanización y salvación del mundo presente. De aquí se desprende también que no puede haber asepsia o pretensión de neutralidad en el propio arranque de la reflexión filosófica, cuyo punto de partida metodológico, en el caso del Ellacuría de madurez, es lo que él denomina "opción por las mayorías populares"[15] u "opción preferencial por los pobres"[16], el cual no es producto de un mero decisionismo, sino una plataforma epistemológica de inicio del análisis de la realidad a la que llega después de una determinada reflexión crítica acerca de una situación histórica concreta, iluminada desde un horizonte ético previo, definido por aquella espiritualidad que ya señalé antes.

El punto de partida del análisis de Ellacuría no tiene, por tanto, un carácter a priori, sino un carácter experiencial debido a que es producto de una experiencia decisiva en su vida, que es la experiencia de la miseria humana en sus diversas manifestaciones y dimensiones[17]. "Por eso Ellacuría habla de 'opción iluminada', es decir, tomada a la luz de determinados datos, experiencias, fines e intereses"[18]. El análisis filosófico no se realiza de hecho desde un presunto punto de vista neutral, sino que el punto de partida es una situación histórica que se siente y se prejuzga como mala, en el sentido de que es una "situación deshumanizadora del hombre" y ante la cual hay que asumir una posición[19].

En su artículo "Función liberadora de la filosofía", Ellacuría plantea la necesidad de ubicarse en el "lugar que da verdad" como punto de partida fundamental para orientar la búsqueda de la verdad en el contexto de una realidad histórica conflictiva y dividida, y para vislumbrar posibilidades de transformación de las estructuras históricas que vayan posibilitando la superación negadora de la injusticia reinante y, por consiguiente, la revelación procesual de la realidad. Ellacuría nos dice que el momento opcional, que busca ese "lugar-que-da-verdad y que hace verdad",

15. I. Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", en *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, p.203.
16. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 493-494, 1989.
17. J. A. Nicolás, "La historia como baremo crítico", En *Ignacio Ellacuría 20 años después*. *Actas del congreso internacional*, Instituto Andaluz de Administración Pública, Sevilla, 2010, p. 73. Tanto la filosofía como la teología de Ellacuría nacen de una experiencia personal enmarcada en un contexto histórico determinado, y su tarea intelectual no sería inteligible sin tener en cuenta esto. Ellacuría que había regresado a El Salvador en 1967, después de haber realizado su tesis doctoral con Zubiri, se encuentra con un continente en ebullición social, con movimientos sociales y fuerzas políticas de izquierda que exigen un cambio radical en las estructuras económicas, sociales y políticas. Ante esta situación y en un país marcado por una crisis social y política profunda, Ellacuría no podía permanecer impasible ni mucho menos soslayar lo que estaba pasando. A Ellacuría le conmovió profundamente esta exigencia histórica de liberación.
18. J. A. Nicolás, "La historia como baremo crítico", *op. cit.,* p. 74.
19. I. Ellacuría, "Ética fundamental", en *Cursos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 2009, p. 254.

debe esclarecerse a partir de la injusticia y de la falsedad que se dan en la realidad como hechos primarios, y desde la perspectiva teórica "que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, 'la injusticia que reprime la verdad' (Rom, 1, 18)"[20].

Aquí está expresado, para Ellacuría, el problema de la filosofía como buscadora de la verdad: en un sistema social donde predomina la injusticia no solo es difícil anunciar, sino que se vuelve muy problemático encontrar la verdad, indagar la realidad y producir un saber verdadero y justo, precisamente porque no hay condiciones para el ejercicio pleno de la libertad ni para la actualización de posibilidades de realización humana. Ellacuría vincula así revelación y realización de la realidad con liberación y realización humana dentro del proceso histórico, la cual es una tesis que levanta un problema metafísico en el marco de su filosofía de la realidad histórica y que implica que la tarea liberadora, entendida como superación negadora de la negatividad histórica, a la que debe contribuir la filosofía como momento teórico de la praxis, no solamente se justifica por razones éticas o políticas, sino también por razones epistemológicas y hasta metafísicas.

De todo lo planteado anteriormente, se comprende que hacer de la historia el horizonte y el objeto de la filosofía no es para Ellacuría una cuestión puramente teórica o conceptual, producto de una mera interpretación del pensamiento zubiriano, sino expresión de una cuestión vital, de una forma de vida filosófica que quiere responder a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación concreta, a partir de la experiencia de la realidad de las mayorías populares que definen cuantitativa y cualitativamente la realidad histórica centroamericana y latinoamericana, con el fin de contribuir a la humanización de sus estructuras históricas. Si, en su etapa juvenil, Ellacuría afirmaba la intención humanista y liberadora de su filosofar frente a la inautenticidad de la existencia y el vacío espiritual en las sociedades capitalistas occidentales[21], desde finales de la década de los sesenta lo afirmará frente al hecho de la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos en el contexto de un orden mundial injusto[22], que se ha ido configurando a partir del despliegue histórico de las estructuras y procesos de la civilización del capital[23].

De cara a esta situación, es la totalidad de la historia la que debe ser liberada y humanizada, y la filosofía, al tener como objeto y punto de partida la historia, tiene una intrínseca dimensión política que debe tratar de realizar adecuadamente para no caer en falsas politizaciones que desnaturalicen su función crítica y creativa, y que la lleven a convertirse en una ideologización más, perdiendo así su capacidad de acompañar críticamente e iluminar las diversas praxis de emancipación que se dan o que pueden surgir en los diferentes contextos y situaciones en la complejidad procesual de la realidad histórica[24].

20. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.,* p. 60,
21. I. Ellacuría, "Ángel Martínez, poeta esencial", en *Escritos filosóficos*, t. 1, pp. 130-151. Aquí Ellacuría analiza detalladamente el libro de Martínez *El Ángel en el país del águila*, publicado en Madrid, 1954. También puede verse I. Ellacuría, "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: estudio de *Meditación de la técnica*", manuscrito redactado en Innsbruck entre marzo y mayo de 1961, en *Escritos filosóficos*, t. 1, p. 507. En esta época, Ellacuría ya tiene una visión crítica del capitalismo —y, en general, de la civilización contemporánea—, en el que ve el predominio de un "materialismo burgués", de un "materialismo de la abundancia", que deshumaniza y aliena a los seres humanos de su esencia religiosa, al reducirlos a su ser sensitivo y aparencial, imposibilitándoles así su acceso a lo espiritual y sobrenatural.
22. I. Ellacuría, "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", *Concilium* (125), mayo 1977, p. 286.
23. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *op. cit*.
24. I. Ellacuría, "Filosofía y política", en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador: UCA editores, 1991, pp. 50-51. El artículo fue impreso originalmente en *Estudios Centroamericanos* (ECA) n.º 284, junio de 1972, pp. 373-386.

Esto no supone un rebajamiento de la labor intelectual ni del rigor crítico en la práctica filosófica, sino que implica ejercer un logos histórico, un logos de la historia, que sintetice un logos contemplativo y un logos meramente práctico o práxico, superando así la disyunción marxiana entre comprensión y transformación del mundo. En esta línea, la debida politización de la filosofía consistiría, según Ellacuría, en "pensar con total radicalidad a la altura del tiempo en que se vive en la línea de la creación de una nueva conciencia de por sí transformadora más que en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política"[25]. Es decir, la politización de la filosofía debe ir orientada a que la filosofía, sin dejar de ser filosofía, busque una acción transformadora del mundo y de la sociedad para posibilitar la revelación cada vez mayor de la realidad a través de una conciencia hecha crítica en la praxis. Y para ello se requiere "hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta" y con relación al dinamismo de esa realidad concreta, que es justamente la praxis histórica[26].

Desde aquí resultan engañosas o artificiosas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o transcendental en cualquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión transcendental. La filosofía es considerada por Ellacuría como un momento teórico de la praxis histórica; y como tal, la filosofía no es una ciencia o un saber puro, sino una ideología, tomando el término en su sentido amplio y no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas como en el modo de enfocarlos y de desarrollarlos. "Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente"[27]. Y aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práctica o política, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser una ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.

Según esto, no hay ni puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros, y el filósofo debe preguntarse, en cada momento del proceso histórico, a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones; esto es, por el lugar desde el que ejercita la reflexión filosófica. Pretender asepsia y neutralidad en la práctica filosófica es algo ilusorio y mistificador, producto de creer que la labor intelectual es una actividad pura y totalmente autónoma, sin conexión alguna con los condicionamientos materiales y sociales que la orientan en uno u otro sentido. Lo quiera o no, lo sepa o no, todo pensamiento está ya siempre ubicado en una determinada posición definida por un armazón de intereses, entre los que ocupan un lugar prioritario los sociopolíticos[28]. Esta situación obligará al pensamiento a reflexionar acerca de los condicionamientos de todo tipo que lo determinan y lo configuran, y que le definen su posición y su apertura a la realidad. Y ello no para eliminarlos, sino para asumirlos y hacerlos conscientes en la forma de una opción explícita y reflexiva, de una toma de posición en el contexto de una sociedad mundial escindida

25. I. Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.,* p. 54.
26. I. Ellacuría, "Filosofía y política", *op. cit.,* pp. 53-54; también puede consultarse "La filosofía como síntesis de la vida intelectual y la vida política", en *Cursos universitarios*, pp. 379-386.
27. *Ibid.*, p. 109.
28. Ibid. I. Ellacuría, "Filosofía y política", en I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador: UCA Editores, San Salvador, 1993, vol. I, p. 47-61.

y conflictiva como en la que vivimos en la actualidad[29]. Desde la perspectiva ellacuriana, si la filosofía no asume conscientemente su dependencia de la praxis no solo no puede llegar a convertirse en una reflexión crítica y sistemática de la praxis histórica, sino incluso puede llegar a degradarse, hasta convertirse en una ideologización más, en ser un mero reflejo de la praxis misma[30].

La propuesta de Ellacuría de incardinar la reflexión filosófica en la praxis histórica es lo que le permite abrirse a formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como a teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas[31], posibilitando así una aportación valiosa al proceso de diálogo entre las diferentes voces críticas de los distintos rincones del mundo orientado a la comprensión crítica de la realidad histórica global y a su transformación[32]. Como él mismo lo dice, "Es bastante claro desde el propio planteamiento que un objeto tal como el de la realidad histórica (…) deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica"[33]. En esta línea, se puede afirmar que la concepción del pensar crítico de Ellacuría abre la puerta a una práctica intercultural de la filosofía crítica y de la liberación en una dirección que guarda semejanzas con el modo en que está siendo articulada actualmente por Raúl Fornet-Betancourt[34].

IV. La historia como el ámbito concreto de la liberación y la realización humana

En la actualidad, asistimos a un cuestionamiento radical de la filosofía de la historia. En principio, se trata de un cuestionamiento a las concepciones de la historia que nacieron dentro de la matriz de la modernidad ilustrada eurocéntrica, caracterizadas por su pretensión de dar cuenta de la totalidad de la historia, reduciendo sus contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias. Este afán omnicomprensivo ha sido más patente en lo que algunos llaman *filosofías especulativas* de la historia, que tienen en Hegel a su máximo representante.

El cuestionamiento más radical a las filosofías especulativas o metafísicas de la historia ha venido principalmente de los autores que se enmarcan dentro de lo que se denomina, en un sentido amplio, postmodernismo filosófico, en el que predominan las corrientes hermenéuticas y que, desde diversos supuestos y perspectivas, cuestionan los principios de los grandes metarrelatos que se construyeron dentro de los parámetros de la modernidad ilustrada. Su crítica va dirigida especialmente al sujeto fuerte y constituyente de la realidad que se inaugura con el *cogito* cartesiano, y la imposibilidad, por tanto, de situarse en un punto de vista privilegiado (el del sujeto trascendental o de un presunto sujeto absoluto o Dios) desde el cual sea posible construir un discurso racional fundamentador que dé cuenta de la totalidad de lo real y, por ende, del proceso histórico.

De esta crítica a las filosofías especulativas de la historia, se ha pasado en la actualidad a un cuestionamiento generalizado de cualquier reflexión filosófica de la historia considerada en su totalidad. Como dice Reyes Mate, "a la filosofía de la historia no le soplan buenos vientos"[35]. El objeto de la crítica ya no solo

29. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", ECA, 322, 1975, pp. 413 y 420.
30. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit*, p. 115.
31. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *op. cit*., p. 91.
32. A. González, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en *Estudios Centroamericanos*, n.º 505-506, 1990, pp. 979-989.
33. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", *op. cit.,* p. 91.
34. R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
35. M. Reyes Mate, "Introducción", en Reyes Mate (editor), *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta-CSIC, 1993, p. 11.

son las viejas pretensiones de las filosofías de la historia de la modernidad, evaluadas ahora no solo por sus insuficiencias epistemológicas y teóricas, y por sus nefastos efectos políticos a todo lo largo del siglo pasado, sino cualquier intento de construcción de una filosofía sustantiva de la historia.

El problema con este cuestionamiento radical a la filosofía de la historia es que hace imposible la inteligibilidad misma de los procesos sociohistóricos y la apreciación ética de la política y de la historia misma. Esta es una postura incomprensible en un momento de la historia donde hay un cruce paradójico entre progreso científico-técnico y catástrofe social y humana en el seno mismo de la civilización del capital, que se manifiesta en el aumento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión de grandes segmentos de la población mundial, y en el deterioro profundo del medio ambiente.

Es justamente de cara a esta situación, donde vuelve adquirir sentido la construcción de una concepción de la historia que investigue la cuestión de la estructura y el sentido de la historia, con el propósito de iluminar e impulsar proceso prácticos de liberación o emancipación. Ciertamente, ha acabado la concepción de una historia entendida como un proceso único, evolutivo, teleológico, coherente hacia una meta, pero no la reflexión filosófica sobre y a partir de la historia, con el fin de iluminar alternativas y soluciones a los problemas prácticos que surgen de los acontecimientos históricos, y especialmente de las derivadas de la situaciones catastróficas que emergen en cada época o en la propia época. Por eso, la reflexión filosófica sobre la historia está vinculada a la ética, a la necesidad de elaborar una normatividad que permita buscar un rumbo de la historia que evite la catástrofe. El filósofo de la historia ya no puede dedicarse hoy a realizar predicciones sobre el futuro, pero tampoco debe renunciar a realizar valoraciones estimativas acerca del mismo; no puede anunciar lo que será, pero sí proponer cómo *debería ser* o, en todo caso, *cómo no debería ser jamás*[36].

Pues bien, en Ellacuría encontramos una filosofía sustantiva de la historia construida desde unos presupuestos metafísicos y epistemológicos muy distintos a los presupuestos de las concepciones especulativas de la historia, que superan sus aporías y que responden al cuestionamiento del postmodernismo y de la hermenéutica, y sin que eso suponga un abandono de la perspectiva crítica y del interés en la liberación. Es más, se puede decir que es su opción por la perspectiva de la liberación lo que determina su concepción de la realidad histórica y de lo que es formalmente la historicidad. "La construcción de los conceptos y la concepción de la realidad objeto de la filosofía son en Ellacuría previamente iluminadas por un posicionamiento ético-político, previo a la labor teórica, que la orienta, la impulsa y le da vida"[37].

En la visión ellacuriana, la realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de praxis, aquellos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que los resultados de dichas opciones quedan objetivados en las estructuras históricas. Por ello dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

36. C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia,* Madrid: Akal, 1997, p.15.
37. J. M. Romero*, op. cit.*, p. 461.

Esta concepción de la historicidad da pie para rechazar cualquier tipo de filosofía especulativa o apriorística de la historia desde la definición de lo formalmente histórico como actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento, obturación o regresión. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis Ellacuría rechaza la ideología del progreso y la mitología futurista que la acompaña, como derivación del teleologismo metafísico que es inherente a las concepciones modernas de la historia, tanto en sus variantes idealistas como materialistas. Como ya se sabe, la ideología y la mitología del progreso es una forma fraudulenta de darle sentido a la historia, por cuanto se intenta asegurar dicho progreso de forma determinista, sea desde los parámetros que sean, materialistas, positivistas o espiritualistas[38].

En su crítica a la filosofía hegeliana de la historia, Ellacuría, siguiendo a Zubiri, afirma que la historia no surge del espíritu absoluto, sino de los individuos personales en cuanto forman cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie y con ella tienen una fundamental prospección filética. La historia nunca deja a sus espaldas el momento de la realidad biológica de la especie, como si la historia marchara sin contar para nada con los individuos o contara con una realidad y unos dinamismos que nada tienen que ver con los individuos concretos. En esta línea, Ellacuría afirma que la historia no marcha sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas o por grupos de personas. Se trata de un proceso que puede propiciar la capacitación de las personas en orden a ser absolutas, pero sin estar regido por una necesidad lógica interna o *telos;* en el que, por tanto, su orientación y finalidad están definidos por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una concreta apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades en la propia época histórica. "El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias posibilidades, se va dando sus propias capacidades (...) y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica"[39].

Basado en esta concepción, Ellacuría también puede criticar a Heidegger quien reduce el dinamismo histórico a la dimensión existenciaria del *Dasein*, a un sentido que es necesario comprender. En la historia no se transmiten primariamente sentidos, sino formas de estar en la realidad como posibilidades de vida, sobre las cuales se funda cualquier sentido. Ciertamente, es importante indagar sobre el sentido de las acciones humanas e históricas, pero lo importante es entender que el sentido está radicado en la realidad y no al revés. El sistema de posibilidades transmitido en tradición no es sentido, sino realidad en condición, momento real de la vida real de los individuos y los grupos humanos. "La pregunta por el sentido remite siempre a la pregunta por la realidad sean en las cosas-sentido mismas, sea en lo que es la respectividad de las cosas para el hombre que ha de hacer con ellas su vida"[40].

La concepción ellacuriana de la historia también da pie para criticar aquellas otras que la entienden como un proceso de maduración. La historia no consiste en unas potencialidades que florecen, sino en unas posibilidades que se apropian. Por ello Ellacuría dice que la metáfora biológica no refleja adecuadamente lo que ocurre en la historia. "Ni la tradición de formas de realidad ni la apropiación de las mismas se explican biológicamente, aunque impliquen esencialmente un momento

38. J. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Trotta, 2000, p. 273 y ss.
39. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990. p. 561.
40. *Ibidem,* p. 519.

filético"[41]. Los hombres de Cromañón tenían fundamentalmente las mismas potencias o las mismas disposiciones naturales que nosotros; lo que nos diferencia son las capacidades y posibilidades que ahora poseemos. Lo histórico, en cuanto implica una edad y una altura procesual, no surge por maduración biológica o por mera evolución conforme a un plan natural (Kant). "Hay grandes diferencias entre el hombre de Cromañón y el hombre actual, pero son diferencias históricas y no naturales. Con lo cual, por el camino de la germinación y de la maduración, el problema formal de la historia queda intocado"[42].

En Ellacuría, por tanto, la historia no es ni maduración de lo que ya estaba en germen ni develación de lo que todavía era oculto ni actualización de lo que era meramente potencial. Lo formalmente histórico es creado en una praxis, mediante la cual no solo se produce algo nuevo, algo no pre-contenido ni determinado, sino algo que llega a constituir un nuevo principio de acción, que se concreta en las capacidades que van adquiriendo los sujetos históricos para apropiarse de nuevas posibilidades de humanización y personalización, y propiciar así, cada vez más, una mayor realización y revelación de la realidad. Las capacidades determinan así el principio histórico de lo humanamente posible en cada momento histórico.

El problema es que este proceso de capacitación es ambivalente. Los poderes y la capacitación lograda por la humanidad en un momento dado pueden ser utilizados para destruir o construir, para humanizar o deshumanizar. Dado el carácter abierto del proceso histórico, nada nos garantiza que el futuro será mejor, porque no existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección específica[43]. Las mismas posibilidades con las que cuenta la humanidad en una altura procesual determinada pueden ser monopolizadas y pueden ser manipuladas. El momento actual de la historia hace esto más evidente[44]. Pero es justamente esta situación la que exige pensar en una acción ética que busque negar de forma superadora la negatividad del presente, el mal común, para posibilitar la construcción no negación superadora de aquel, el bien común.

En la visión ellacuriana, la historia es una realidad abierta, para bien o para mal. Esto es algo que siempre ha sido cierto, pero que se ocultaba en las filosofías apriorísticas de la historia: el *futuro está abierto*. No existe un guion predeterminado de la historia que los sujetos y los grupos sociales tienen que representar en el terreno de sus prácticas colectivas. Esto tiene repercusiones importantes en lo que debe entenderse hoy por praxis liberadora o práctica política transformadora. Dado que el sujeto de la historia en la visión ellacuriana es la especie humana, desaparece toda posibilidad de apelar a un único sujeto ontológico trascendente y se abre, por consiguiente, la posibilidad de multiplicar los temas de la liberación (género, cultura, educación, etnia, identidad, medioambiente, identidad sexual) y los sujetos de la acción política liberadora, que

41. *Ibidem*, p. 534.
42. *Ibidem*, p. 535.
43. *Ibidem,* p. 575. Según Ellacuría, los procesos históricos no pueden equipararse con los procesos físico-naturales. El conjunto de las fuerzas históricas, caracterizadas por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Y este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios, que se introducen en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno.
44. *Ibidem*, p. 563.

durante más de un siglo estuvieron subordinados o invisibilizados frente a lo que se consideraba especulativamente el auténtico sujeto de la historia o de la emancipación, especialmente en las visiones marxistas más ortodoxas. De igual forma, se niega la posibilidad de apelar a un punto privilegiado epistemológico y político para determinar de antemano, desde una supuesta verdad de la historia y de su sentido, cuáles deben ser las acciones, las posiciones y los sujetos "correctos", y cuáles son los "desviados" o incorrectos.

En principio, ningún tipo de actividad humana está excluido en la reflexión filosófica de la praxis histórica. En cuanto "la praxis es la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica"[45], abarca todas las formas del hacer humano, ya sean especulativas, sociales, estéticas, religiosas, educativas, lúdicas o técnicas. Si bien es cierto que Ellacuría privilegia en su propuesta filosófica las praxis históricas de liberación, esto es, las praxis que actúan o pueden actuar como productoras de estructuras nuevas más humanizantes y personalizadoras, no es dogmático en este sentido, porque siempre exigirá que el filósofo revise críticamente el presunto carácter liberador de la praxis que ha determinado como la más posibilitante entre las posibles en una situación histórica determinada.

Consecuente con este planteamiento, estas praxis liberadoras no necesariamente tienen que ser de carácter político o socioeconómico: "… que unas formas de praxis, por ejemplo, la praxis política o la praxis económica, puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad no es prueba de que la hayan de tener siempre ni, menos aún, que agoten toda la necesidad de transformaciones reales"[46]. Para Ellacuría la praxis histórica es una realidad unitaria y compleja, y se desarrolla en diversos niveles (personal, cultural, religioso, económico, político, local, nacional, mundial, etc.); cada uno de estos niveles, como realidades históricas, comportan tiempos y procesos distintos y se relacionan entre sí de maneras diversas y cambiantes. Y un sano realismo exigirá que se tengan en cuenta todos esos aspectos a la hora de discernir críticamente la tarea de la filosofía en una praxis liberadora.

Asumiendo lo anterior, se puede sostener razonablemente que el proyecto de filosofía de la liberación de Ellacuría no pretende ser un proyecto únicamente válido para la realidad latinoamericana, sino que busca constituirse también en una propuesta válida para hacer una filosofía liberadora en otras regiones del planeta, por cuanto comporta la tesis de la historicidad de toda filosofía como momento de la praxis histórica y la posibilidad y necesidad de asumir la liberación en la propia realidad histórica, de acuerdo a sus propias peculiaridades y problemáticas[47]. Incluso para Ellacuría la exigencia de construir una filosofía de la liberación que colabore en la superación de la injusticia estructural que caracteriza el actual orden mundial no es el fin de la filosofía, sino un momento de su historicidad, exigida por la situación catastrófica en la que se encuentra la humanidad expresada en la existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos, en el contexto actual de la civilización del capital. Pero en otra altura procesual de la realidad histórica, donde no haya injusticia estructural, necesariamente deberá emerger otro tipo de filosofía liberadora menos centrada en esta problemática y más preocupada en la resolución de otros problemas[48] y, por tanto, exigida a insertarse en otro tipo de

45. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.* p. 57.
46. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.* p. 596.
47. Aquí coincido plenamente con la misma conclusión a la que llega J. Sols Lucia con relación a la teología de la liberación de Ellacuría. Véase J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 289 y ss.
48. J. Sols Lucia, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría,* p. 292.

praxis liberadoras, con otras modalidades y con metas distintas, y con otros sujetos de la liberación.

V. La historización como método de desideologización

Ellacuría propone, pues, un filosofar orientado hacia lo histórico-fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica orientada por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.

Esto se concretará en lo que Ellacuría llama el *método de historización* de los conceptos[49], el cual se configura a partir de una hermenéutica que no busca primariamente la comprensión de sentido de las interpretaciones, las ideologías y los productos culturales, sino las condiciones histórico-reales que los hacen posible.

Se trata, por tanto, de ir a la historia entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones reales y los intereses sociales que las sustentan. Se trata de una verificación práxica que busca mostrar lo que revelan o encubren las formulaciones y los planteamientos abstractos, para examinar las condiciones reales sin las que no tiene realidad lo que se proclama como verdadero o justo en el plano teórico o ideal[50]. En este sentido, no se pretende realizar una verificación puntual o de "hecho", en un sentido empirista, sino hacer una comprobación en la que se busca contrastar lo que se proclama idealmente en el principio abstracto con el proceso histórico de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente, con el fin de medir los resultados objetivos de ese proceso y su correspondencia o no con lo que se proclama idealmente como real, bueno y justo.

Consecuente con este procedimiento, la historización implica sobrepasar tanto el nivel de la mera intencionalidad como el de la pseudoconcreción. Lo primero significa que se consideran metodológicamente los comportamientos y los efectos reales de las formulaciones ideológicas y no las intenciones de los individuos y los grupos que las portan y las propugnan. Además, no se considera lo que de verdad, valor o justicia pueda haber en el contenido de los discursos ideologizados tomados en sí mismos, porque de hecho toda ideologización contiene necesariamente aspectos de verdad, de valor y de justicia. Como se podría rechazar, por ejemplo, la afirmación de las libertades individuales y de los derechos civiles que en forma abstracta proclama el discurso del liberalismo, sin negar con ello una dimensión relevante de la libertad humana. Más bien, lo que la historización considera metódicamente es la relación de ese contenido con una determinada situación o con una determinada acción, porque es ahí justamente donde radica el carácter ideologizador de un determinado discurso.

49. I. Ellacuría, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *ECA* (335-336) 1976; "La historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida", en E. Támez y S. Trinidad (eds), *Capitalismo: violencia y antivida*, T. II, EDUCA, San José, Costa Rica, 1977; "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *ECA* (502), 1990. Los tres artículos se pueden encontrar en I. Ellacuría, *Escritos filosóficos* III, San Salvador: UCA Editores, 2001.
50. I. Ellacuría, "La historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", *op. cit.*, pp. 88-94.

La falacia fundamental de los discursos ideológicos dominantes consiste en hacer pasar como valores efectivos y operantes unos principios, conceptos o representaciones que son puramente abstractos y que son, además, presentados como universales, ocultando así la negatividad de la realidad sociohistórica en la cual se inscriben y se producen. Se habla, por ejemplo, de libertad de prensa como derecho fundamental y como condición indispensable de la democracia, pero si en realidad esa libertad de prensa solo la pueden ejercitar quienes poseen enormes recursos económicos, que no son adquiribles por las mayorías empobrecidas y excluidas, resulta que, en esas condiciones, la afirmación abstracta de la libertad de prensa es un obstáculo fundamental y una condición artera que hace imposible la democracia[51]. Algo similar se puede plantear de los principios que pueden determinar la acción humana, como el amor, la justicia, la libertad, que solo serán reales, si se realizan a partir de condiciones sociales e históricas efectivas; afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser[52].

Por otra parte, decía que la historización implica superar el nivel de la pseudoconcreción, porque lo que pretende es ir más allá del nivel del fenómeno en el que la realidad aparece estática y destotalizada, para criticar los planteamientos y los discursos ideologizados en el marco de la concreta estructura histórica de la cual forman parte y en la cual se originan. Lo que la historización hace en este sentido es "separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad"[53]. Por consiguiente, no se trata simplemente de criticar internamente, por ejemplo, el discurso neoliberal y proponer otro discurso alternativo, sino desmontar su matriz ideológica a través de su puesta en relación con los resultados de la praxis histórica e iluminar así las posibilidades reales de transformación de las estructuras históricas opresivas. Ya se dijo antes que el mero cambio de una interpretación por otra, que soslaye las condiciones históricas, fácticas y concretas que sustentan las mistificaciones de los discursos ideológicos, no es suficiente para propiciar una efectiva desideologización que coadyuve a un cambio real de realidad.

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y des-fundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar las transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad. Si la ideologización, afirma Ellacuría, "nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser"[54], se hace necesaria una negación crítica que en el plano teórico se debe concretar en el ejercicio de esa específica hermenéutica histórica que es la historización, con el fin de romper con los límites de todo el ámbito de lo ideologizado y abrir la posibilidad de la construcción de un nuevo discurso teórico que, en lugar de encubrir o deformar la realidad, la descubra y permita el discernimiento de las posibilidades reales de una

51. I. Ellacuría, "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización", *op. cit.*, p. 428.
52. Véase al respecto I. Ellacuría, "Ética fundamental", esquema inédito de un curso de ética dictado en 1977. Archivo I. Ellacuría, UCA, San Salvador.
53. Conclusiones de la primera parte del curso "Ideología e inteligencia" de 1983, Archivo Ignacio Ellacuría, UCA, San Salvador.
54. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 101.

efectiva liberación en la actual altura procesual de la realidad histórica[55].

Son estos planteamientos los que permiten entender la vuelta que Ellacuría le da a la pregunta de Heidegger en ¿Qué es la metafísica? En lugar de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, Heidegger debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.—, en vez de ente. En un contexto histórico marcado por la negatividad y por la nada de lo ideologizado, la actitud que mueve a filosofar no es la angustia, sino la protesta, la inconformidad ante el estado de cosas existente y las ideologías que lo justifican[56].

La historización se ejercita y se practica, pues, como parte de un proceso teórico-práxico orientado a la liberación histórica, y supone una opción previa por las víctimas y los excluidos del sistema y de todo sistema. A nivel teórico, se pretende descubrir, mediante la acción desideologizadora, cuál es la realidad deseable y posible en el actual contexto histórico; al nivel práctico, se busca apoyar las múltiples luchas de resistencia y emancipación que se llevan a cabo en la actualidad en las periferias del sistema con el propósito de lograr una transformación sociohistórica de carácter estructural, que permita la negación superadora de la negación y la negatividad que sustenta el estado actual de cosas existente[57].

Ellacuría está consciente de que la función que ejerce la historización mediante la crítica ideológica no es suficiente para acompañar efectivamente un proceso de liberación, y por eso insistirá en la necesidad de que la filosofía realice también una función creadora en la propuesta de horizontes y teorías, en el diseño de modelos y en la fundamentación teórica de soluciones viables y factibles para sustentar una alternativa a la civilización del capital[58]. Específicamente, Ellacuría hace referencia a la necesidad de elaborar una teoría crítica de la inteligencia y del saber humanos (epistemología), una teoría general de la realidad (metafísica), una teoría abierta y crítica del ser humano, la sociedad y la historia (antropología), una teoría del valor y del sentido de las cosas (ética) y una reflexión filosófica sobre lo trascendente[59].

Pero como lo mencioné antes, no se trata de crear un sistema filosófico cerrado que dé respuestas definitivas a esos problemas, sino de construir un discurso crítico y abierto cuyo punto de partida, no es un ideal o algo que ya previamente se estime positivo, sino la negatividad y el mal común que se manifiestan en la realidad histórica latinoamericana (y de la periferia en general) y las respuestas y las razones implícitas que ya portan consciente o inconscientemente las formaciones discursivas de las diversas fuerzas y grupos sociales que practican la resistencia y propugnan la liberación. "La realidad histórica latinoamericana y los seres humanos que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su preguntar lleven ya el inicio de las respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. A la filosofía queda expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria".[60]

55. I. Ellacuría, "Ética fundamental", *op. cit*.
56. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit*., p. 101.
57. Cf. I. Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", *op. cit*., p. 438
58. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit*., pp. 102 y ss.
59. I*bidem*, pp. 106 y ss.
60. *Ibidem*, p. 107

Ellacuría no era dogmático en el planteamiento sobre la posibilidad de la construcción de un pensamiento crítico-liberador, sobre todo por su insistencia —fundamentada filosóficamente— de que la actividad intelectual debe siempre subordinarse a la realidad histórica y a sus exigencias, tratando de superar cualquier esquema ideologizante. Lo importante es trabajar sobre la experiencia histórica, para ir verificando ventajas y desventajas de esta u otra dirección del trabajo filosófico. "Una mezcla de teoría y praxis, en la que la praxis plantea las incógnitas y los desafíos y la teoría ofrece hipótesis de verificación junto con horizontes proyectivos, que han de ser comprobados o rechazados por una nueva praxis, puede ser el camino por donde avanzar hacia soluciones aceptables. Soluciones que, a su vez, han de ser revisadas por una teoría, que se comporte críticamente, de modo que se mantenga equilibrado y lúcido al vaivén más o menos dialéctico, según los casos, de la acción y el pensamiento"[61].

VI. La propuesta de una filosofía liberadora como una "filosofía cristiana"

En esta línea, se puede hablar, según Ellacuría, de la constitución de una *filosofía cristiana*, no porque pretenda poner la reflexión filosófica al servicio de las directrices doctrinales de alguna autoridad eclesiástica o al servicio de lo que se considera una verdad inmutable, sino porque instala su filosofar "en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación"[62]. Desde el punto de vista cristiano, la cruz como categoría general e histórica simboliza el lugar donde se experimenta la opresión y la muerte de la humanidad, "la crucifixión del pueblo bajo forma de dominación y de explotación". Y en este sentido, no hay duda de que la elección de la cruz para encontrar la verdad puede ser paradójica. Sin embargo, contra la sabiduría griega y occidental, "la locura de la cruz" es uno de los lugares dialécticos por antonomasia, "no para negar la sabiduría en general, sino un modo de sabiduría que precisamente está elaborado sea desde los crucificadores activos, sea desde quienes no están interesados por el fenómeno masivo de la crucifixión histórica de la humanidad"[63]. Y en la medida en que la filosofía instale su filosofar en la cruz de la historia, el método dialéctico queda fundamentado, según Ellacuría, ya no como un método lógico ni como un método universal, aplicable a la naturaleza y a la historia, como quiere Hegel, sino como un "método que sigue la historia y que la historia impone a quien la quiera manejar"[64].

Las características históricas de la cruz pueden ser muy distintas según la altura procesual de la realidad histórica y según la situación de los pueblos y de las personas. Pero en la actualidad, y vista la historia desde la realidad de las mayorías populares, "parece indiscutible que la cruz tiene unos trazos bien precisos, reconocibles inmediatamente por la configuración de los crucificados de la tierra, que son las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia y de la dominación, sino en razón de la privación y de la opresión a las que se ven sometidos"[65].

61. I. Ellacuría, "Universidad y política", en *Escritos políticos I*, San Salvador: UCA Editores, p. 18.
62. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", p. 61. No hay en este planteamiento un ápice del esquema escolástico de la filosofía como *ancillae theologiae*. Ellacuría siempre mantuvo enérgicamente los fueros de la filosofía como un saber autónomo, al cual correspondía, por tanto, un estatuto epistemológico propio. Si cabe hablar de "filosofía cristiana", es porque tal filosofía debería ser aquella que incardinara su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación.
63. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", p. 61.
64. *Ibid.*
65. *Ibid*.

En este sentido, la tesis de la cruz como lugar privilegiado para encontrar la verdad histórica no significa afirmar, como lo postula Heidegger, que la nada descubre el ser o que desde la nada se hacen creativamente todas las cosas —*ex nihilo omne ens qua ens fit*—, sino que hay "quien haga de la nada el ser" y que, por lo tanto, el ente no puede salir de la nada, sino que "hay que hacerlo, aunque sea de la nada, esa nada que a nosotros se nos presenta como negación y aun como crucifixión"[66].

En la contribución de Ellacuría al proyecto de una filosofía de la liberación, se puede destacar la importancia de su reflexión sobre la praxis histórica, de su concepción de la estructura de la realidad histórica, de su interpretación de las relaciones entre teoría y praxis, de su visión del sujeto de la historia, así como la relevancia de sus ideas sobre la esencial historicidad y politicidad de la filosofía e incluso de su idea misma de liberación. Pero su contribución no solo se redujo a estas tesis. Ellacuría vivió lo que inspiraba su producción intelectual. Como lo expresó un teólogo norteamericano[67], él vivió en el punto donde se interceptan la teoría y la praxis, donde la razón y la compasión se dan la mano. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió, a la vez, la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En la medida en que su producción intelectual no se limitó simplemente a hacer avanzar el logos, su filosofía y su teología estaban inspiradas por *un intellectus misericordiae* (Jon Sobrino), un intelecto compasivo. Pero como esa compasión debe ser historizada según sea la opresión que se debe erradicar, se debe hablar con mayor precisión de la filosofía (y de la teología) de Ellacuría como *intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis*. Y por ello le era esencial a su pensamiento relacionar el *intellectus* con una praxis liberadora, como quiera que se formulara esta[68].

Esto nos remite a la idea de filosofía que Ellacuría empezó a forjar desde su etapa juvenil, según lo apunté al principio. La filosofía como forma de vida significa adoptar la actitud radical del filosofar mismo y extenderla a la propia vida. En este sentido, la filosofía no es un mero ejercicio intelectual extrínseco a la vida del filósofo y a los problemas que enfrenta vitalmente en su situación. Es una visión de la filosofía que supone que el filósofo se involucre vital y existencialmente con la develación y revelación de la realidad que se le hace presente como problema en su propia experiencia vital e histórica.

Pues bien, esta realidad se le presentaba a Ellacuría en los últimos años de su vida con una radical negatividad, como una realidad dominada por un mal común, "un mal que definiéndose negativamente como no realidad, es el que aniquila y hace malas todas las cosas, pero que en razón de la víctima negada puede dar paso a una vida nueva, que tiene caracteres de creación"[69]. Y si esto es así, la liberación ya no es un puro tema externo a la reflexión del filósofo y en torno al cual construye argumentos para fundamentar su necesidad o su bondad, sino algo que atañe a su propia vida, y que asume, por tanto, como un principio constitutivo de su propia existencia. Por ello se puede decir que, en el caso de Ellacuría, como en el de Sócrates, la filosofía no fue solamente una tarea intelectual sino fundamentalmente una forma de vida. O como lo expresa el mismo Ellacuría:

Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral y acomodada posible de nuestros pueblos y nuestras personas; la

66. *Ibid.*
67. K. F. Burke, *The Ground Beneath the Cross. The theology of Ignacio Ellacuría*, Washington: Georgetown University Press, 2000, p.214.
68. J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría: la inteligencia al servicio del pueblo crucificado", en *Para una filosofía liberadora,* San Salvador: UCA Editores, pp. 20-21.
69. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", en *Realidad,* 2008, *op. cit.*, p. 64.

constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida.[70]

Consecuente con esta postura, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los desposeídos y los crucificados de la tierra, se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no había posibilitación, sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por él dio su vida. En este sentido, no solo su filosofía, sino también su praxis y su destino dan mucho que pensar y pueden ser también para todos, una exhortación para actuar.

70. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *op. cit.*, p. 62.