

Comentarios

Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (divertimento metodológico)¹

En un trabajo apenas considerado entre los suyos y muy poco valorado o casi desconocido, en su época, Ignacio Ellacuría dejó plasmadas con precisión, rigor y austeridad verbal algunas tesis fundamentales relativas al desde donde se puede ejercer una teología latinoamericana, que se pretenda de liberación². Salvadas las distancias temporales, de pensamiento y de argumentación, conviene retomar algunos de sus puntos medulares para delimitar mejor desde donde ejercer el filosofar latinoamericano actual.

En lo que sigue voy a procurar trasladar a la filosofía lo que él planteó para la teología. No puedo, por lo tanto, retomar todo su texto y cambiar sólo la palabra teología por filosofía, aunque en muchos casos sea así. Más bien, debo reconducir el argumento hacia mi reflexión, con plena conciencia de que quizá el resultado filosófico de esta operación no sería aceptable para el mismo

Ellacuría, al menos en los términos en que él entendía la filosofía³. Ese resultado ya es de mi exclusiva responsabilidad y se sabe deudor del esfuerzo intelectual y político del jesuita español-salvadoreño. En el fondo, mi esfuerzo no es más que un juego (un *divertimento*) que intenta cabalgar una reflexión filosófica atea (aunque el término no sea de lo más adecuado y sólo pretende referir a una reflexión que no hace cuestión sobre Dios o la fe) sobre una propuesta teológica que considero muy sugerente y rigurosa, católica y resultado de una profunda y respetable experiencia de fe. Este juego me sugiere que buena parte de la filosofía que Ellacuría programó y no llegó a desarrollar yace, de modo indirecto, bajo ropajes teológicos. Pero, esta es una hipótesis que merecería tratamientos no factibles de efectuar por ahora aquí.

Hay que anotar que Ellacuría concibe que la teología de la liberación se presenta mayoritaria y

1. Elaboré este trabajo hace ya algunos años, probablemente entre 1991 y 1992, cuando estaba esbozando sin saberlo todavía lo que después sería mi *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México, 2000. Y lo preparé como parte de los textos para mi seminario de posgrado dedicado, en esa ocasión, a comentar detalladamente la obra de Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, 1990, reeditada también en Madrid, 1991. Este *divertimento* fue leído y discutido con los estudiantes, a quienes agradezco sus observaciones. Ante el gentil ofrecimiento de Héctor Samour para publicarlo en *ECA*, he actualizado referencias y pulido una vez más el texto.
2. Ignacio Ellacuría, "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid, 1975, pp. 325-350. También en *Escritos teológicos*. San Salvador, 2000, T. I, pp. 271-301.
3. Para una aproximación inicial, ver Manuel Domínguez Miranda, "Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana" en *Universitas Philosophica*. Bogotá, 1989, No. 13, pp. 69-88; Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México, 1997; Varios Autores, *Para una filosofía liberadora*. San Salvador, 1995. Los recientes trabajos de Héctor Samour permiten ya una com-

abrumadoramente como teología de la liberación. Esto exige ser cuidadosos para deslindar estas manifestaciones. En el caso de la filosofía se deberían incluir todavía más reservas, en este sentido. Ni era así, en 1975, cuando Ellacuría publica sus tesis ni, mucho menos, lo es ahora. Quiero decir, la filosofía latinoamericana no se identifica sin más con la filosofía de la liberación entre otras razones porque hay varias versiones de la filosofía de la liberación⁴.

Es interesante advertir que el mismo Ellacuría reclama en nota a pie de página una preocupación explícita por lo centroamericano, apenas desarrollada en este sentido. Y denuncia una relación centro-periferia (en el lenguaje de la época), en quienes se amparan en la teoría de la dependencia, porque inhiben o no consideran la gestación de un pensar regional. A continuación reproduzco su discurrir adaptado a la filosofía e incluyo lo de mi cosecha entre corchetes. Hechas estas advertencias y libres de inhibiciones, pasemos a jugar gozosamente con su texto.

1. Desde el planteamiento del problema

El rechazo por la pregunta misma acerca de una filosofía latinoamericana, al dar por evidente su posibilidad o imposibilidad, impide avistar la complejidad del tema y no facilita una posición crítica respecto del actuar y hacer filosófico y de sus posibilidades futuras [conservaré a continuación entre paréntesis la numeración de las tesis tal como él las enunció para la teología en su artículo. Corresponde en este caso la numeración (1.1.).]

La ambigüedad de nuestra situación histórica y el estatuto no sólo teórico, sino la existencia práctica del filosofar latinoamericano exige un preguntarse reflejo para asegurar su criticidad (1.2.).

La filosofía latinoamericana es histórica y, por tanto, debe historizarse críticamente (1.3.).

2. Desde la historicidad de la filosofía

No conviene comenzar por una definición formal de la filosofía latinoamericana. Es preferible comenzar por un análisis crítico de los modos históricos de hacer filosofía entre nosotros (2.1.).

La filosofía ha sido históricamente esfuerzo de reflexión sobre la realidad, pero desde situaciones determinadas social y culturalmente, aunque sin percatación (*sic*) refleja de los condicionamientos que estas situaciones imponían. Esta reflexión lleva a un sentido nuevo en cada caso y reclama nuevas síntesis (2.2.).

La lectura crítica desde nuestra situación [agrego: explicitada para nosotros mismos conceptualmente (HCG)] de lo que otras culturas entienden por tarea de la filosofía en sus formulaciones teóricas y formales o en sus realizaciones concretas es metodológicamente útil. Tal proceder respeta, en un primer momento, el carácter "universal" de la filosofía y posibilita la variación y superación de los límites concretos y estructurales de esa "universalidad". El intento de superación de esos límites, porque en el mejor de los casos se trataría de un universal concreto, puede ser parte del método con las debidas cautelas (2.3.). [¿A qué cautelas se refería Ellacuría? Supongo que desconfiaba aquí de los folclorismos o relativismos culturalistas. En todo caso, es de lo que yo (HCG) desconfiaría y frente a lo cual creo que hay que precaverse.]

La existencia del pluralismo filosófico es un dato histórico. Es, asimismo, una necesidad histórica, fundada en las distintas condiciones de la humanidad en que viven varones y mujeres en este mundo (2.4.).

La inclinación hoy vigente de medir la verdad por su operatividad, en vez de hacer más difícil el reconocimiento de la validez teórica de la filosofía, obliga a ésta a una reelaboración de su sentido, en términos de validez histórica, y no puede dejar de referirse a la realidad histórica como lugar de comprobación (2.5.).

Lo importante es ver por qué América Latina ha podido considerarse como territorio sociocultural occidental a espaldas de su verdadera realidad sociopolítica (2.6.).

El acceso a las fuentes, aunque se esté junto a ellas, implica siempre interpretación. Esa interpretación ineludible puede servir para atisbar el carácter diferencial de la filosofía latinoamericana (2.7.).

prensión completa del aporte filosófico de Ellacuría: "Una filosofía para la vida" en *ECA*, 625-626, 2000, pp. 1129-1164 y *Voluntad de Liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. San Salvador, 2002.

4. Para más detalles remito, entre otros de mis estudios sobre el tema, a los siguientes libros: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1992; *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* Toluca, 2001.

La historia de la filosofía enseña que la situación histórica posibilita y a la par limita la realización de una filosofía viva. [Para la teología, Ellacuría se fija en los grandes logros teológicos de los protestantes en este siglo.] Ello se debe, en parte, al intento de responder a necesidades concretas, más que a transmitir un saber ya logrado. Es cierto que el nuevo instrumental teórico utilizado tiene una gran importancia, pero ese instrumental es productivo por haber surgido de una situación social y de unas necesidades determinadas (2.8).

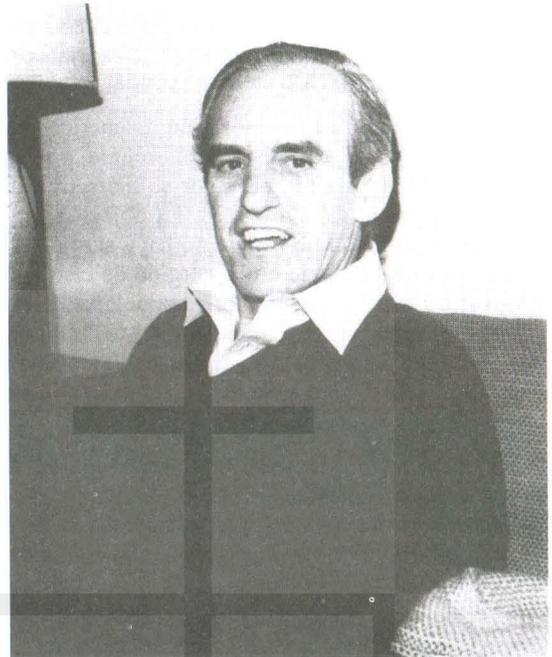
Tras el recurso demasiado fácil a la autoridad se esconde con frecuencia una cierta incapacidad y una falta de productividad (2.9.).

3. Desde la prehistoria de la filosofía latinoamericana

El recurso a la historia de lo que ha sido la filosofía en América Latina debe servir de principio crítico de la filosofía latinoamericana. [Aquí Ellacuría introduce la teoría de la dependencia como instrumento que pondría en claro el hecho teológico. La referencia no se podría enunciar de ese modo para la filosofía, en la medida en que no hay algo así como un hecho filosófico, pero sí mediaciones que la filosofía reclama para acceder a la realidad. Es importante anotar aquí su preocupación por el modelo usual de transmitir filosofía en centros especializados, que debería ayudar a iluminar supuestos teóricos y sociales y a brindar sentido real al quehacer filosófico pasado (3.1.).]

Solamente en la superación de los límites que impidieron una filosofía creativa en América Latina será posible una filosofía latinoamericana. Por tanto, un análisis crítico de la historia de la filosofía en el Continente, dentro de un análisis crítico de la historia global de la región, son partes indispensables del hacer filosófico actual (3.2.). [Agregaría, además, que por ese camino quizá descubriríamos que no siempre ha faltado creatividad filosófica entre nosotros... Es muy curioso que Ellacuría no reclamara para nada este examen de la historia de la filosofía en la región. ¿Presupondría que no había nada de interés y que no era menester efectuarlo?]

El filósofo latinoamericano cuyo ideal de producción intelectual sea el mismo que el del filósofo primermundista muestra su desubicación histórica y la ausencia de enraizamiento situacional. Consecuentemente, ha perdido la posibilidad misma de un pensamiento vivo y real (3.3.).



El planteamiento de formulaciones aparentemente nuevas —por ejemplo, en algunas filosofías conservadoras de la liberación— que no lleve a un profundo cambio del sentido mismo del hacer filosófico y del contenido concreto de sus resultados muestra la vaciedad de esas formulaciones, cuyo sentido verdadero aparece en la fácil conciliación con los contenidos y con el sentido último de la filosofía usual (3.4.).

4. Desde el intento ya real

[Al hablar Ellacuría del intento ya real de una teología de la liberación, sus referencias se circunscriben a los años sesenta de este siglo y a acontecimientos al interior de la Iglesia. No es posible parafrasearlo en cuanto a la filosofía, porque la historia de la filosofía latinoamericana se remonta, como mínimo, al siglo XIX e incluso, depende su consideración, con precauciones, matices y exámenes cuidadosos hasta al mal llamado período precolombino.]

5. Desde los condicionamientos históricos de la filosofía latinoamericana

[Aquí viene la delimitación respecto del marxismo y de la teoría sociofilosófica empleada para "accesar" (*sic*) a la realidad histórica. En esta tesis, Ellacuría establece el nexo con el socialismo latinoamericano y afirma que lo que se busca es

eficacia y no originalidad teórica. Su cuestionamiento, a mi juicio incoherente, de lo teórico comienza desde aquí.] (5.1.)

La oposición de la filosofía latinoamericana a la filosofía usual es fundamentalmente por la ahistoricidad de esta última y por su ineffectividad para contribuir al cambio social. La objeción fundamental contra ella no es que no haya surgido en Latinoamérica, sino que no ha surgido de cara a la realidad histórica de las mayorías populares, ni siquiera en los países en que ha surgido (5.2.). [Nótese el énfasis flágrante en la realidad.]

[En cuanto a la teoría de la dominación-dependencia, como la denomina, Ellacuría destaca la relación, pero afirma también una autonomía de la teología de la liberación. Culmina esta parte haciendo una crítica a la teología, conste que escribe en 1975, que quizá también podría ser todavía válida, no sólo para la teología actual, sino para la filosofía.]

Cada vez más se ve la necesidad de superar una primera etapa de irrupción para llegar a otra de mayor alcance teórico, aunque de una teoría en conexión con una *praxis* sociopolítica, que englobe la dimensión personal y de encarnación a una trascendencia, que supera en la historia a lo histórico. Todavía los temas se repiten machaconamente, lo mismo que las razones y las fuentes examinadas (5.6.). [Por cierto, insiste en la ambigüedad respecto de lo teórico. Lo ha rechazado y lo reclama. Es claro que hay, al menos, dos sentidos de lo teórico implicados en su discurrir, sin que lo advierta explícitamente y menos que los especifique, como más adelante veremos.]

6. Desde las características de la nueva producción filosófica latinoamericana

En la producción filosófica latinoamericana hay una clara preferencia por los temas que tienen relación más directa con la *praxis* histórica. En este sentido, más que de una filosofía política se podría hablar de una filosofía histórica, si es que por historia se entiende la totalidad procesual de la realidad humana, en su más real concreción (6.1.).

[Luego Ellacuría advierte sobre el carácter más programático efectuado por la teología y señala que ha sido preponderantemente teología *de-*. Además, la realidad latinoamericana se revela como lugar apto para la renovación y radicalización

del cristianismo. Habla del pueblo como pobres por opresión y enfatiza la dimensión más profética que profesional del sacerdote.]

Justicia-libertad no es uno de los temas, sino la clave interpretativa (6.4.3.).

[También alude al problema teológico de la sobrenaturaleza. Todavía ve insuficiencia hermenéutica de la totalidad del mensaje bíblico y anota que tampoco se han tocado todos los temas teológicos desde una perspectiva latinoamericana. Para poder seguir con mi juego, hay que dejarlo ahora examinar las relaciones entre teología y filosofía desde su perspectiva interesada en impulsar la reflexión teológica.]

En el quehacer teológico se da una importancia excepcional a las ciencias sociales, tal como se presentan hoy en América Latina. Sustituyen, en general, a lo que representaba la filosofía en el trabajo teológico (*ancilla theologiae*). De las ciencias sociales no se saca tan sólo su aporte "positivo", sino también el "campo" que manejan y la "visión" que se desprende de ellas. En esta preferencia por las ciencias sociales no debe verse tan sólo una peculiaridad del talento latinoamericano, una preocupación de efectividad sobre la realidad social, sino también un juicio de valor, por el que se da a la sociedad y a la historia un rango de densidad real, superior al que se atribuía a aspectos más naturales y subjetivistas de la realidad (6.5.3.). [Esta situación es importante para la filosofía. Porque, como ya anoté más arriba, la filosofía también necesita la mediación de las ciencias sociales por razones similares. Es interesante anotar que la ruptura del vínculo *ancillar* con la teología ha hecho que muchos teólogos dejen de preocuparse de la filosofía, incluso en sus variantes latinoamericanistas. Los profesionales de la filosofía, por lo demás, no prestan casi atención a la teología y, mucho menos, a la hermenéutica bíblica latinoamericana.]

No se da suficientemente una reasunción crítica del acervo filosófico pasado y, en general, de la tradición. El contacto con ella es, más bien, indirecto a través de filósofos modernos. En general, la tarea práctica es tan urgente [esto es válido para la teología y no tanto para la filosofía, aunque podría considerarse, en el peor de los casos, la urgencia de la docencia que aniquila la reflexión... y, en el mejor, las urgencias de una realidad intolerable que debía interpelar al filosofar] que el instrumental teórico se resiente a veces. Por otro lado, a

veces la filosofía latinoamericana se realiza en un excesivo diálogo con la filosofía o, más en general, con la cultura europea, lo cual condiciona gravemente su peculiaridad y, lo que es peor, traslada el carácter del interlocutor, que ya no es el pueblo latinoamericano, sino el sabio europeo (6.5.4.).

[En las tesis 7 y 8 exhorta a prestar más atención a la cristología y a trabajar con toda la fe para hacerla efectiva en la *praxis*. Las reacciones conservadora y eclesial ante la teología no proveen aspectos relevantes para esta traducción filosófica mía. Aunque no estaría de más señalar algunos puntos de contacto, como el relativo a los componentes no latinoamericanos y sí elitistas de la reflexión. Pero, conviene avanzar hacia la determinación teórica.]

7. Hacia una determinación teórica de la filosofía latinoamericana

La determinación de lo que debe ser la filosofía latinoamericana no puede hacerse como determinación apriorística, desde el análisis formal de lo que es filosofía y de lo que es Latinoamérica, pero tampoco puede hacerse de un modo aposteriorístico, a partir de los resultados actuales de la filosofía latinoamericana: en un caso, lo formal elude lo histórico y, en el otro, no hay suficiente formalidad (9.1.). [Aquí viene a continuación nuevamente la discusión sobre lo teórico o, diría yo, sobre el esfuerzo de formalización.]

La cuestión fundamental no es una determinada cuestión teórica formulada por sujetos individuales, sino que es la realidad humana de un pueblo determinado en una precisa situación histórica, que se entiende a sí mismo como realización incógnita (y en este sentido es pregunta) y que anticipa la respuesta, en cuanto busca una realización transformativa (9.2.).

Esta formulación no es trascendentalista y mucho menos idealista, porque la pregunta no es una pregunta teórica, sino una realización abierta, y porque el sujeto de esa realización no es la interioridad individual, ni la intersubjetividad trascendental, sino un pueblo histórico, cuyas condiciones de realización y cuya captación de esas condiciones están históricamente dadas y son, en gran medida, materiales (9.2.1.).

La filosofía es parte intrínseca del proceso (9.2.2.).

Punto fundamental, por tanto, es una correcta vivencia e interpretación de lo que es la realidad histórica latinoamericana. Dada la importancia de la situacionalidad en el hacer teológico y dado que a cada situación pertenece esencialmente su propia comprensión, es esencial para que el producto teológico sea latinoamericano el partir de una interpretación realmente verdadera de la situación histórica (9.2.3.).

Resulta esencial la utilización de las ciencias sociales. Esto implica la cualificación de las relaciones teología y filosofía (9.2.3.1.). [Aquí se cierra la consideración de las relaciones entre teología y filosofía y mi juego de traslación al terreno filosófico puede avanzar más ágilmente.]

Se parte de una situación total concreta, que es mediada críticamente por un determinado análisis sociológico, dentro de un marco interpretativo general. La filosofía no juzga la legitimidad científica del análisis sociológico [aunque en determinados momentos podrá hacerlo, lo hará reclamado por la misma ciencia social y podrá ser considerada esa reflexión como parte de la ciencia social respectiva]; lo que juzga directamente es la situación real hecha presente en el análisis, lo cual permite una cierta distancia crítica del análisis mismo. Consiguientemente, no hay una dependencia directa de la reflexión filosófica respecto de una determinada teoría sociológica, porque los datos sociológicos no son premisas para una deducción, sino exigencias problemáticas. Con todo, el pensar filosófico debiera mantenerse alerta para superar los límites de la *praxis* social y del pensar sociológico (9.2.3.2.). [Este punto es muy importante. No se trata de que se pueda acceder a la realidad de modo directo, sino que lo que interesa es el desafío que la realidad presenta a través de la mediación y no tanto la mediación misma, aunque ésta deba estar también bajo la lente crítica y autocrítica del filósofo.]

La razón de esta necesaria [habría que subrayar esta necesidad y sus consecuencias] conexión entre la filosofía y las ciencias sociales está en la unidad de la realidad histórica y del cuerpo social al que ambas se dirigen; en el carácter práxico con que se presentan hoy en América Latina tanto la sociología como la filosofía; finalmente, en la ideologización a la que están sometidas tanto la interpretación sociológica como filosófica de la realidad histórica (9.2.3.3.).

[Nuevamente Ellacuría apuesta por la teoría de la dominación-dependencia. También señala la necesidad de revisar las relaciones con el marxismo. La fe en la *praxis* entra aquí como componente esencial.]

El énfasis en la dimensión histórica de la realidad no es una tesis originaria ni exclusivamente latinoamericana; no ha sido tampoco fundamentada debidamente por los pensadores latinoamericanos [el mismo Ellacuría colaboró en buena medida a hacerlo, aunque, como ya señalé, no trabajó sobre los aportes de los latinoamericanos], pero está implícita en la *praxis* y constituye su horizonte peculiar (9.3.1.).

El mundo concretamente real es el mundo histórico, donde el sujeto de esa historia es la sociedad y el objeto de ella el proceso sociopolítico entero (9.3.2.1.).

Esta dimensión histórica implica la total concreción que exige la *praxis*. La verdadera realidad es la concreción de lo universal. Y esta concreción no puede menos de ser politización. Se entiende aquí por politización el último carácter concreto y definitorio, que tiene la sociedad como proceso dinámico, estructurada desde unos poderes públicos —no exclusivamente estatales—, y que representan la totalidad condicionante de cualquier proceso particular. Este proceso de politización podría entenderse como socialización, si es que éste, a su vez, se entendiese como proceso entero de la sociedad, desde la perspectiva del poder (9.3.2.2.).

De ahí que para la filosofía latinoamericana la "cuestión social" no sea una cuestión, sino la cuestión por antonomasia, en la que toman su realidad y significado total y concreto todas las demás cuestiones (9.3.3.). [Y hoy es también la cuestión de la participación o de la ciudadanía participativa y, por ende, responsabilizable; en tanto objetivo político y medio para avanzar en la resolución de la cuestión social. A continuación, Ellacuría muestra qué es lo que puede agregar la teología latinoamericana a la reflexión social, cómo tiene un más que proviene de la contemplación, cómo las dualidades entre trascendencia e immanencia pueden ser sintetizadas en la historia, sin abstracciones evasivas en series de opuestos horizontalistas y verticalistas. La unidad y el sentido están en la historia y Jesu-Cristo es la conexión esencial, en el seno mismo de la realidad histórica. Se trata de articular todo el mensaje cristiano y todas las pretensiones humanas. Un signo

histórico sólo se puede manifestar mediante obras que articulen las dimensiones de lo social y lo personal. Es el misterio de la encarnación, que hace factible la comunicación entre seres de diversos registros como Dios y sus criaturas.]

8. Sobre el método de la filosofía latinoamericana

El método fundamental de la filosofía latinoamericana consiste en la puesta en marcha refleja y crítica de los principios teóricos expresados en las tesis anteriores. Con especial hincapié en no hacer de la filosofía un asunto teórico, ajeno al proceso histórico, sino como una *praxis* que busca su comprensión plena (10.1.). [Aquí estalla la incoherencia respecto de lo teórico que ya adelanté en (5.1). ¿Cómo podría la filosofía no ser asunto teórico? ¿Cómo podría no serlo la teología? ¿Cómo podría comprenderse la *praxis* si no fuera por medio de la teoría? Salvo que se entienda por teoría lo que vulgarmente se entiende un conjunto de proposiciones que no teorizan nada y que no tienen referentes. Y esto no parece atribuible a uno de los más rigurosos y productivos teóricos latinoamericanos del siglo XX.]

Es necesario poner en relación inmediata el mensaje de las fuentes con la propia situación histórica (10.2.). [Pero, esto no se puede hacer así sin más. Porque toda interpretación es mediada como ha afirmado anteriormente. Por supuesto, lo que está en juego, teológicamente, es el acceso a las fuentes bíblicas y la función del magisterio. Es curioso cómo Ellacuría inserta posteriormente en su reflexión una concepción de lo hermenéutico. Salvando distancias, para continuar mi juego, hay que tratar de adecuarlo a la reflexión filosófica.]

No se toma el decir de las fuentes como algo terminado y concluso, sino como respuesta a una situación, sólo desde la cual se entiende y se alcanza la clave para referir lo ya dicho a lo por decir, en nuestra distinta situación (10.2.2.). [Anotemos de nuevo, entre paréntesis, que muy lamentablemente la hermenéutica bíblica desarrollada por la teología de la liberación ha sido casi ignorada por la filosofía latinoamericana.]

Se trata de una recepción crítica a la que sigue una intelección refleja e histórica. El *verum* de la historia no es un *factum* dado, una vez por todas, sino un *faciendum*, que sólo aclara un *logos* histórico (10.2.3. y 10.2.4.).

Esta inteligencia de la realidad tiene que ver con lo que es el ejercicio de la inteligencia en las ciencias sociales. Las ciencias sociales aportan la valoración de lo social e histórico como principio de interpretación de la realidad. Ofrecen una interpretación global de la situación histórica. Presentan un instrumental teórico que, por su propia naturaleza, está relacionado con lo que es la experiencia popular (10.3.).

No puede olvidarse que la filosofía tiene historia (10.4.).

[A continuación viene una bifurcación, que considero fuerte, entre el anuncio de la buena nueva y la reflexión filosófica. Para la teología se trata de cumplir con el objetivo, finalmente, retórico, de "hacer creíble" el mensaje cristiano. Aparece nuevamente la cuestión de la teoría. Porque Ellacuría no se resigna, con toda razón, a mi juicio, a que la teología cumpla un papel exclusivamente *kerigmático* o pastoral.] Porque lo que se busca es hacer más rigurosa y realmente teórica la filosofía. Lo que ocurre es que en este planteamiento se tiene una idea distinta de lo que es teórico y de lo que es científico. A lo teórico le corresponde un momento prático de verificabilidad, en signos eficaces (10.5.1.). [Aquí, por fin, lo teórico aparece resignificado y revalorado significativamente.]

Al ser la tarea de liberación de enorme complejidad, exige también un esfuerzo teórico máximo. En este sentido, el hacer filosófico es popular, no porque deba reducirse a lo que actualmente pueda entender el pueblo y lo fundamental no es incluir o excluir argumentaciones, sino el instrumental teórico manejado (10.5.3.).

[Además del aporte de las ciencias sociales, hay para Ellacuría conocimiento de experiencia y de fe.] Tienen que articularse (10.5.4.).

Planteado así el método, no tiene mayor importancia teórica el discurrir cómo, de hecho, deba comenzarse la reflexión filosófica: si por el análisis de la situación o del mensaje de las fuentes (10.6.). [Para la filosofía esto sí es decisivo, porque puede faltar una actitud que permita cerrar de modo pertinente el círculo argumental y conduzca a permanecer regodeándose y dando vueltas viciosamente en las fuentes.]

Una de las condiciones importantes del método es que la reflexión filosófica se haga preferentemente "desde" los oprimidos y para ellos (10.7.).

La necesidad de contrastar y verificar de la filosofía tiene como su polo esencial no el mundo de la cultura occidental, sino la realidad histórica de aquellas mayorías a las que debe ser anunciada la liberación. La totalidad de la argumentación sólo dará plenamente de sí cuando se la ponga frente a la realidad de aquellos —no meramente frente al concepto— a quienes va dirigida privilegiadamente (10.7.2.).

La filosofía latinoamericana no debe cerrarse sobre sí misma, debería comunicarse con otras filosofías, tanto del pasado como del presente. Así evitaría unilateralismos y se prepararía para cumplir históricamente una función universal (10.9.).

Hasta aquí el discurso de Ignacio Ellacuría. A los lectores atentos no escapará, espero, la riqueza de sugerencias que deja abiertas este ejercicio de traslación *mutatis mutandi* al campo filosófico de reflexiones teológicas, elaboradas hace ya algunas décadas. Sirva de modesto homenaje a su autor y de reconocido aprecio al rendimiento teórico de su estimulante y valiente trabajo teológico.

Horacio Cerutti Guldberg
Catedrático de la UNAM