

David Gómez Arredondo

La idea de liberación en Ignacio Ellacuría

Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos

Enero 2012

Tutor: Dr. Horacio Cerutti Guldberg

Universidad Nacional Autónoma de México

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	3
Aproximación al concepto de liberación en Ignacio Ellacuría	3
En torno a la filosofía de la liberación (1970-1985)	21
Capítulo 1. Sobre la última sección de <i>Filosofía de la realidad histórica</i>	37
Excurso. El concepto de liberación en la reflexión teológica temprana de Ellacuría	62
Capítulo 2. Acerca de “Función liberadora de la filosofía”	68
El debate subyacente con Zea y Salazar-Bondy	68
Liberación de las representaciones ideologizadas de la realidad	73
Capítulo 3. Dialéctica entre la función crítica y creadora de la filosofía	93
Ideologización y negatividad	93

Actitud socrática frente a la injusticia, negatividad y verdad	96
El problema metafísico de la ideología y la ideologización	101
La apropiación del realismo zubiriano para un filosofar político	103
Capítulo 4. Para una filosofía liberadora de inspiración cristiana	109
Conclusiones y reflexiones finales	122
Bibliografía	125

Agradecimientos

A lo largo de la investigación necesaria para esta tesis, el fecundo diálogo que sostuve con Horacio Cerutti permitió darle continuidad a mis preocupaciones teóricas previas. Quisiera agradecerle aquí su interés en mi trabajo, así como la orientación con la que ha marcado mi labor intelectual.

Mi estancia de cuatro meses en El Salvador, en donde tuve la oportunidad de consultar el archivo “Ignacio Ellacuría” e integrarme a las actividades del Seminario del Posgrado en Filosofía Iberoamericana de la UCA, le otorgó un giro diferente a esta tesis. Les agradezco a todos los integrantes de ese seminario sus agudos comentarios y su disposición a escucharme. Particularmente, al doctor Roberto Valdés, con quien mantuve largas y esclarecedoras conversaciones. Asimismo, a mi co-tutor durante mi estancia, el doctor Héctor Samour, quien con su profundo conocimiento de la obra de Ellacuría me ayudó a acotar y definir mejor mi problemática.

Cuando volví a México, quienes integran el Seminario de Filosofía Nuestroamericana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México me permitieron exponerles algunos avances. Rubén García Clarck, María del Rayo Ramírez y Rosario Galo Moya “Coquena” me hicieron varios comentarios pertinentes, que me permitieron darle un cierre a la investigación. A su vez, quisiera

agradecerle a los integrantes de mi sínodo, los doctores Miguel Concha, Gerardo de la Fuente, Mario Magallón y Pedro Enrique García Ruiz.

El apoyo constante de mi padre contribuyó fuertemente a concluir con esta etapa de mi formación. Le agradezco su amistad y su cercanía.

Introducción

Aproximación al concepto de liberación en Ignacio Ellacuría

El abordaje del tema de la liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría arroja algunas dificultades; la problemática principal se puede situar mostrando que su teología y su filosofía no van a la par en este tópico. En el plano de la teología, desde 1971 Ellacuría utiliza prácticamente sin reservas y adscribiéndose explícitamente a este movimiento la expresión 'teología de la liberación'.¹ Sin embargo, no ocurre lo mismo en su filosofía, donde en vano se buscará el registro discursivo explícito y contundente de un proyecto de 'filosofía de la liberación' para caracterizar a su propia reflexión filosófica en su totalidad. Por una parte, Ellacuría no utilizó la etiqueta 'filosofía de la liberación' para dar cuenta de una tendencia filosófica que él reconociera como existente en el campo filosófico latinoamericano y, por lo tanto, no asumió una interlocución filosófica explícita con ese heterogéneo movimiento.² Y cuando vinculó ya en la década de 1980 'filosofía' y 'liberación' lo

¹ Ya en 1971 Ellacuría da a conocer "Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana" en *ECA* 268, (1971) pp. 61-80. Reimpreso en *Teología política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, pp. 72-90. Incluido en *Escritos teológicos*, tomo II, San Salvador, UCA, 2000, pp. 553-584. Y cabe agregar que desde fines de la década de 1960, Ellacuría se posicionaba críticamente desde el Tercer Mundo y desde América Latina para denunciar las asimetrías y desigualdades del orden mundial. (Theresa Whitfield, *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, San Salvador, UCA, 2006, pp. 89-97).

² Esto incluso cuando Ellacuría tuvo conocimiento de los planteamientos de Enrique Dussel y de Juan Carlos Scannone. De acuerdo con la apreciación de Héctor Samour, a pesar de ello su

hizo a partir de la tematización de la ‘función liberadora’ de la filosofía, no planteando como vigente una ‘filosofía de la liberación’. Éste es un dato sumamente relevante si se ubica la obra filosófica y teológica de Ellacuría en el marco de la producción latinoamericana de las décadas de 1970 y 1980. El núcleo de este acercamiento se tiene que probar a partir del análisis minucioso del artículo filosófico que le dio pie a algunos intérpretes de su pensamiento a encontrar claramente formulada una ‘filosofía de la liberación’ en su obra tardía.³

Estas observaciones de ninguna manera pretenden restarle filo crítico al pensamiento de Ellacuría, más bien se interrogan por el lugar que adquiere el concepto de liberación en su proyecto filosófico. Cabe señalar, más allá de la previa constatación y a pesar de ella, que el planteamiento de Ellacuría lo sitúa como un filósofo preocupado por la liberación, por su modo peculiar de señalar la ‘función liberadora’ de la filosofía y por precisar un ámbito de reflexión en torno al concepto de ‘praxis histórica de liberación’. Al tematizar la relación entre ‘filosofía’ y ‘liberación’ cuando el movimiento de la filosofía de la liberación ya tenía carta de ciudadanía en la escena filosófica latinoamericana desde hacía tiempo, Ellacuría

reflexión iba en otra dirección y esto se refleja en la elección del tema de la “función liberadora” de la filosofía (Entrevista con Héctor Samour realizada en San Salvador, el 21 de marzo del 2011).

³ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *ECA* 435-436, 1985, pp. 45-64. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 93-133.

respondió a las preocupaciones estrictamente filosóficas de ese plural movimiento. Y, como veremos, su toma de posición filosófica alrededor del tema de la liberación lo podría ubicar como un continuador *sui generis* de un debate iniciado principalmente en Argentina. Sus reflexiones sobre una posible filosofía de inspiración cristiana en clave liberadora que formulara en 1983 lo colocarían también como un filósofo latinoamericano interesado por la liberación, aunque con fuertes particularidades que es preciso tener en cuenta.

Ahora bien, la intención de este trabajo no consiste simplemente en catalogar a Ignacio Ellacuría, figura muy relevante en la escena teórica latinoamericana. No se busca sólo colocarlo dentro o fuera de la perspectiva de la 'filosofía de la liberación'; en el trasfondo de la siguiente propuesta de lectura se puede encontrar la problemática relativa a la forma de historiar, en filosofía, a la producción teórica de la liberación. El fenómeno de la 'filosofía de la liberación' tiene su propia historia y como bien mostraba Horacio Cerutti en 1976, emergió ya dividida en Argentina, su principal foco de difusión:⁴

La 'filosofía de la liberación' no es un movimiento, sino un conjunto de tendencias pluralistas que se desarrollan desde múltiples perspectivas, en el

⁴ Cf. Horacio Cerutti, "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana" en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, III, 1976, pp. 351-360. Incluido en Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, pp. 11-23.

intento de poner la actividad filosófica a tono con el presente latinoamericano en los inicios de la década del 70.⁵

Aunque no entremos en este trabajo con detalle al debate de la distinción entre un sector populista y un sector crítico del populismo en la filosofía de la liberación que surgió en Argentina, sí retomamos como punto de partida el carácter plural de este fenómeno filosófico.

Cuando Ellacuría escribe “Función liberadora de la filosofía” en 1983, el movimiento de la filosofía de la liberación había sido recientemente historiado y evaluado críticamente por Horacio Cerutti. Desde 1978, este filósofo planteaba el escenario de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación.⁶ Por lo menos se puede afirmar que hacia 1985, cuando se publica “Función liberadora de la filosofía”, la primera fase del movimiento de la filosofía de la liberación ya había concluido; se trata de una fecha reveladora, ya que en ese año Enrique Dussel da a conocer el primer tomo de sus estudios sobre Marx, dándole un giro diferente a su obra.⁷ Tras el diagnóstico de Cerutti resultaba claro que nunca hubo una unidad

⁵ Horacio Cerutti, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación”, ponencia enviada al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1978. Incluido en Horacio Cerutti, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, ed. cit., pp. 25-33. Para la cita, p. 29.

⁶ Cf. Horacio Cerutti, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación”, art.cit.

⁷ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.

metodológica, epistemológica y política en la filosofía de la liberación.⁸ En 1985, sus principales representantes se habían exiliado desde hacía tiempo de sus países de origen, tras la secuela represiva vinculada con las dictaduras militares en el cono sur o antes de la dictadura como resultado de divergencias intra-peronistas. Enrique Dussel y Cerutti ya se encontraban en México tras el paso de éste último por Ecuador, mientras que Arturo Andrés Roig estaba por regresar a la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina.

Llama la atención, entonces, el sintomático desfase cronológico en la filosofía de Ellacuría, ya que en su producción teológica la adopción de una perspectiva de la liberación le es contemporánea a los inicios del movimiento. Recordemos que pocas semanas antes de la reunión de 130 obispos latinoamericanos en Medellín en agosto de 1968, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez esbozó una ‘teología de la liberación’ en una charla en el puerto de Chimbote, Perú. Parece que fue la primera vez que se utilizó la expresión en América Latina. En 1971 Gutiérrez y el brasileño Hugo Assman publicaron libros completos sobre teología de la liberación.⁹ Justamente en ese año, Ellacuría dio a conocer un artículo en la revista *Estudios Centroamericanos*, donde problematizaba el concepto de liberación:

⁸ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁹ Cf. Phillip Berryman, *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 27-28.

Aires y palabras de liberación corren hoy por todo el mundo, especialmente en aquellas regiones y en aquellos sectores que se sienten oprimidos y encadenados. Se habla de liberación política, de liberación social, de liberación económica... Se habla de liberación en varios sentidos [...] Decir que la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana se pueden integrar hoy en el esquema de la liberación es, a la par un ahondamiento en el concepto de liberación y una radicalización de la acción de la Iglesia.¹⁰

En la misma tónica que otros teólogos de la liberación, a Ellacuría le preocupaba entonces enfatizar que el concepto de liberación era político, pero también cristiano. “Toda liberación plena es política y toda auténtica liberación es cristiana.”¹¹ Y le parecía necesario caracterizar la estructura social de América Latina como una situación de pecado. En esa descripción crítica, Ellacuría precisaba el tipo de orden vigente en América Latina e indicaba aquello que tenía que ser superado a través de un proceso de liberación:

Una situación que no permite a la mayoría ser persona y vivir como persona, por estar sojuzgada y aplastada por necesidades vitales fundamentales; una situación de injusticia institucionalizada, que impide positivamente la fraternidad entre los hombres; una situación configurada por modelos de la sociedad capitalista y de la sociedad de consumo, que impiden la solidaridad y la transparencia cristiana [...]¹²

¹⁰ Ignacio Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, art.cit., p. 553.

¹¹ *Ibíd*, p. 572.

¹² *Ibíd*, p. 573.

Aquí es preciso enfatizar que en 1971, para tratar el tema de la liberación, Ellacuría recurría al mensaje cristiano exclusivamente, confrontándolo críticamente con la realidad social centroamericana y de América Latina. En ese momento de su pensamiento, no se vislumbra un desarrollo filosófico alrededor de este concepto, aunque resulta claro que su juicio histórico y sociopolítico sobre la realidad centroamericana le exigía tomar partido a favor de un proceso de liberación. Pero entonces esta cuestión no era tematizada filosóficamente, como lo hará en la década de 1980.

Por otra parte, en la década de 1970 Ellacuría se dedicó en filosofía al andamiaje de su monumental proyecto, conocido posteriormente como *Filosofía de la realidad histórica*.¹³ Aquí entra un dato clave para situar el tópico de la liberación, ya que casi concluida la redacción de su estudio consideró pertinente introducir una sección conclusiva titulada 'praxis histórica de liberación', la cual no se llegó a redactar, ni a escribirse por completo su esquema.

La *Filosofía de la realidad histórica* comenzó como un trabajo titulado "Persona y comunidad". Buena parte de su contenido fue explicado y desarrollado en los cursos que impartió Ellacuría en 1975 y 1978 en la Universidad Centroamericana "José

¹³ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 2007.

Simeón Cañas".¹⁴ Como señala Antonio González, filósofo y teólogo que recibió de manos de Ellacuría el original mecanografiado:

Fruto de esos cursos son varios cuadernos mecanografiados que, como material académico, fueron publicados por la imprenta de la UCA en 1984. Sin embargo, nos consta que, según su proyecto, el libro debía de haber abarcado varios capítulos además de los cuatro contenidos en estos cuadernos. Todavía en 1987, Ellacuría dictó un curso en San Salvador sobre 'El sujeto de la historia', destinado a continuar lo hasta entonces publicado y del que por desgracia solamente llegó a elaborar unos suscintos 'esquemas de clase'. Otros dos capítulos, uno sobre el 'sentido de la historia' y otro sobre la 'praxis histórica de liberación' no llegarían nunca a ser escritos.¹⁵

Ubicando la temática de la liberación en su lugar adecuado, cabría preguntarse: ¿por qué la sección sobre 'praxis histórica de liberación' de *Filosofía de la realidad histórica* estaba proyectada hasta el final de la obra? ¿Sería correcto afirmar que sólo en cierto momento del desarrollo del discurso sobre la realidad histórica que estaba estructurando Ellacuría se puede introducir el tema de la liberación? Recurriendo a otros trabajos de Ellacuría, quizá se podría aseverar que solamente en una sociedad dividida que produce representaciones ideologizadas de la realidad para encubrir su injusticia estructural, adquiere fuerza la función liberadora de la

¹⁴ Cf. Rocío de los Reyes Ramírez, *Archivo de Ignacio Ellacuría*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2001, pp. 81-82.

¹⁵ Antonio González, "Prólogo" a Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 9.

filosofía.¹⁶ Y en ese ámbito tiene lugar la filosofía como momento teórico e ideológico de la *praxis* de liberación. En realidad, este problema tiene dos facetas. En primer lugar, la 'praxis de liberación' debía colocarse en el horizonte del todo de la historia, como superación del mal histórico. Concretando e historizando este planteamiento en el marco de la realidad centroamericana y de América Latina, el mal histórico se manifiesta como injusticia estructural. Esto es, la figura que adquiere el mal en nuestro medio básicamente consiste en conformar una sociedad dividida, con mayorías populares empobrecidas por un ordenamiento estructuralmente injusto.

Si bien podríamos encontrar algunos antecedentes de su planteamiento posterior en el texto "Filosofía, ¿para qué?" de 1976, no es sino hasta la década de 1980 cuando Ellacuría coloca como parte de sus intereses filosóficos a la 'función liberadora' de la filosofía.¹⁷ La formulación de este horizonte teórico incluye un matiz que de ninguna manera es secundario. Para Ellacuría, la filosofía tiene una 'función

¹⁶ Cf. Ignacio Ellacuría, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", artículo fechado en febrero de 1978. Como ponencia, se presentó en el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos auspiciado por el Consejo Superior de Universidades de Centroamérica realizado del 21 al 25 de febrero de 1978 en San José, Costa Rica. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA, 2001, pp. 207-225.

¹⁷ Ignacio Ellacuría, "Filosofía, ¿para qué?", *Abra* 11 (1976), incluido en *Escritos filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA, 2001, pp. 115-131. En la última sección de este artículo se esbozan las tareas desideologizadoras de la filosofía, que tanta importancia tendrán en su concepción del filosofar de la década de 1980.

liberadora' que asocia directamente con la liberación de las representaciones ideologizadas de la realidad. Aunque también la función liberadora de la filosofía latinoamericana se puede plantear en el horizonte de su posible contribución a la liberación de las mayorías populares, oprimidas-reprimidas y que también padecen la justificación ideologizada de su realidad de opresión.

Una de las preguntas que surgen al interior de esta problemática se podría formular de la siguiente manera: la función liberadora de la filosofía que asume Ellacuría en la década de 1980 ¿introduce alguna novedad en el marco del fenómeno heterogéneo y plural de la filosofía de la liberación? Y paralelamente es posible preguntarse: ¿se trata de una 'función liberadora' que termina afectando a la totalidad del filosofar, determinando sus temas y sus enfoques? Aquí se encuentra la clave que nos permitirá establecer la delimitación de una aproximación que sí considera pertinente introducir el concepto de liberación en el filosofar, pero realiza esta tarea en un nivel específico del discurso y no pretende reelaborar toda la filosofía a partir de esa perspectiva.

Como ejemplo contrastante, podríamos considerar los intentos de Enrique Dussel de la década de 1970 por desarrollar una 'filosofía de la liberación'. Como ha observado Cerutti al sintetizar los planteamientos de Dussel de esa década, su proyecto filosófico buscaba "rehacer la racionalidad desde todas aquellas categorías que mentan alguna alteridad: Otro, oprimido, pobre, no-ser, bárbaro, nada, mujer,

alumno, dependencia, pueblo, Dios.”¹⁸ Aquí es preciso resaltar que Dussel intentaba reformular las categorías más relevantes del discurso filosófico occidental desde el punto de vista de la “exterioridad” del sistema o de la “totalidad”. Según ese proyecto filosófico, Dussel colocaba como núcleo de su propuesta a la liberación y a los procesos de liberación redescritos a partir de la oposición entre el centro, el sistema, la totalidad de un lado, *versus* la periferia y la exterioridad en el plano opuesto. En sus obras de la década de 1970, no sólo hay una presencia constante del concepto de liberación, sino que se trata de un programa filosófico que gira en torno a la idea de liberación. Por ello, la expresión ‘filosofía de la liberación’ podía entenderse en ese contexto como una filosofía que aborda a la liberación como su tema central.¹⁹

El proyecto filosófico de Dussel que se ha referido ya tenía un perfil distintivo en una fecha tan temprana como 1971. En las ‘Palabras preliminares’ del primer tomo de

¹⁸ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 39.

¹⁹ Considerando lo anterior, la introducción del matiz que considera pertinente, más bien, calificar la reflexión filosófica en torno a la liberación como una serie de intentos por articular algunas ‘filosofías para la liberación’ de ninguna manera expresa una estéril discusión terminológica. Lo que está en juego es el juicio sobre el papel de la filosofía en el marco de los procesos sociopolíticos y sociohistóricos de liberación. Para quienes toman distancia de una fundamentación filosófica de la praxis de liberación y conciben el papel de la filosofía en términos más modestos cabe hablar mejor de ‘filosofías para la liberación’. (Horacio Cerutti Guldberg, “Algunas tareas actuales de la filosofía para la liberación latinoamericana”, Comunicación enviada al 44 Congreso Internacional de Americanistas, University of Manchester, Inglaterra, 1982, incluida en Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, ed. cit., pp. 89-95).

Para una ética de la liberación latinoamericana fechadas en 1970-1971 y firmadas en Mendoza, Dussel presentaba el plan de su obra.²⁰ Como ya se indicó previamente, el concepto clave en ese momento del pensamiento de Dussel era el de alteridad, a tal grado que a partir de ese eje se estructuraba todo el tercer tomo, dividido a partir de la consideración de cuatro modalidades diferentes de alteridad o 'exterioridad':

La tercera parte, tomo III, concretaría todo lo dicho al ámbito latinoamericano y en el movimiento alterativo que se gesta entre el varón-mujer (la erótica), pareja-hijos (la pedagógica), hermano-hermano (la política), Totalidad-Infinito (la teológica).²¹

Como hemos visto, en la década de 1970 Dussel desarrolló un marco filosófico que suponía la reelaboración de toda la filosofía desde el punto de vista de lo alterativo. En la perspectiva teórica de Dussel se parte del siguiente presupuesto: lo alterativo irrumpe en la 'totalidad' o el 'sistema', generando procesos de liberación en diferentes niveles. Por ello, su programa filosófico de principios de la década de 1970 se subdividía en erótica, pedagógica, política y teológica, ya que cada uno de esos niveles tiene mecanismos de totalización según Dussel, pero, a la vez, genera

²⁰ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires/Madrid/México, Siglo XXI, 1973, pp. 11-15.

²¹ *Ibíd*, p. 13.

sus respectivos procesos de liberación. Así, toda su filosofía se vería marcada por un tema central: la liberación.

Ahora, si nos situamos en uno de los ámbitos del pensamiento de Ellacuría, encontraremos que esta intención de reelaboración de toda una disciplina y de todo un campo problemático a la luz del concepto de liberación se presenta nítidamente en su teología. Cuando en 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe emitió la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”, Ellacuría le dedicó un exhaustivo estudio.²² Una de sus preocupaciones era justamente la posibilidad de una reelaboración de toda la teología cristiana desde la perspectiva de la liberación. En un pasaje, la Instrucción consideraba la pertinencia de una reflexión teológica “centrada” en la liberación. Frente a esa formulación, Ellacuría comentaba:

El problema está en delimitar qué significa ese término de ‘centrada’. Puede significar que el tema de la libertad y de la liberación se convierta en problema importante, en uno de los problemas centrales de la teología; esto ya sería un gran avance pues, en el mejor de los casos, se ha tratado el tema de la libertad sin verlo desde la perspectiva de la liberación y además se lo ha tratado muchas veces, como si no fuera realmente uno de los problemas centrales.

²² Ignacio Ellacuría, “Estudio teológico-pastoral de la ‘Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación’”, publicado en *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1984) pp. 145-178. Ahora en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2000, pp. 397-448.

Pero ese término 'centrada' puede entenderse aún con mayor rigor: se trataría de estudiar todos los temas usuales de la teología, no excluidos ni siquiera los estrictamente trinitarios, desde una perspectiva central, que sería la de la libertad-liberación, aunque en este caso ni siquiera la libertad-de, esto es, la liberación, se reduciría a una liberación exclusivamente sociohistórica, y mucho menos la libertad-para o la libertad-hacia quedarían reducidas a conseguir un ordenamiento humano del cual hubiera desaparecido la injusticia.²³

Aquí queda claramente formulada la posición madura de Ellacuría con respecto a la teología de la liberación. Efectivamente, según su apreciación, este tipo de discurso teológico requiere de la reelaboración de toda la teología, incluidas aquellas partes que aparentemente están más alejadas del ámbito sociohistórico, como los temas 'trinitarios'.²⁴ Se trata de una concepción semejante a aquella que algunos filósofos, como Dussel, pretendieron desarrollar en su propio campo del saber y buscaron practicar como 'filosofía de la liberación'. En el caso de Ellacuría, esta concepción del quehacer teológico, ¿se puede trasladar al modo en que entendió la 'función liberadora' de la filosofía?

Como hemos visto, la teología de Ellacuría pretendía abordar en clave liberadora todos los temas de reflexión teórica desde la fe. En ese plano, fue adquiriendo cada

²³ *Ibid*, pp. 407-408.

²⁴ Resulta sugerente esta afirmación al considerar la dirección que tomó la reflexión teológica de una figura muy cercana a Ellacuría, el entonces jesuita Antonio González, quien en su tesis defendida en Frankfurt en 1991 abordó este tópico. Cf. Antonio González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA, 1994.

vez más importancia la categoría de 'mayorías populares', que vista desde la concepción cristiana de la realidad se convirtió en la noción de 'mayorías crucificadas'. Ahora bien, Horacio Cerutti, en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, planteó una temática que puede contribuir a acercarse a algunos aspectos de "Función liberadora de la filosofía". Partiendo de la clasificación en sectores de la filosofía de la liberación, Cerutti encontraba el tópico del sujeto del filosofar en la vertiente 'populista'. Una de las tesis más distintivas de esa vertiente de la filosofía de la liberación consistió en afirmar que el sujeto del filosofar es el 'pueblo' y no el filósofo individual. Según esta concepción, el filósofo comprometido con los procesos populares de liberación debe intentar captar la sabiduría y la eticidad del pueblo y reflejarlas en su discurso filosófico. Se constituye entonces un saber popular de la liberación articulado en ese discurso filosófico. En la reconstrucción de Cerutti, Mario Casalla planteó esa perspectiva por primera vez en la escena filosófica argentina en 1974 en los siguientes términos:

Frente al planteo liberal-burgués (=moderno) del 'sujeto', el 'individuo', el 'hombre' en abstracto, como puntos de partida del filosofar, una filosofía latinoamericana situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar*. Ello le permitirá, superando el ya citado *egoísmo* filosófico moderno, encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino *la comunidad organizada*

como Pueblo la posibilitadora y efectuada de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como 'filosofía'.²⁵

Si se sigue cuidadosamente la parte introductoria de "Función liberadora de la filosofía" salta a la vista que Ellacuría se inscribía en una problemática semejante a la de Casalla, aunque desarrollando una posición propia:

No se tiene en mente una filosofía popularizada, que pudiera ser asumida directamente por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora; esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque sí configura su modo de participación en él.²⁶

Si dejamos por un momento la referencia a la posibilidad de una filosofía "popularizada" que pudiera convertirse en ideología liberadora, hay en el pasaje citado una clave teórica que es preciso enfatizar. La filosofía, en su función liberadora, asume como "sujeto y objeto" a las "mayorías populares y su praxis histórica". Esto significa, por una parte, que las mayorías populares son el sujeto del

²⁵ Mario Casalla, "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", en Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 44, cit. en Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 249.

²⁶ Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", art. cit., p. 95.

filosofar en su función liberadora. Aparentemente, Ellacuría pisaría un terreno común con Casalla, pero aquí es necesario establecer las diferencias.

Para aclarar este punto, consideremos la discusión de Cerutti en torno al tema del sujeto del filosofar, en donde este autor buscaba mostrar que el pueblo es ya un fenómeno complejo y una realidad contradictoria conformada por distintas clases sociales. En vez del concepto bíblico de pueblo, Cerutti sugería colocar tentativamente como sujeto del filosofar al “proceso’ mismo de liberación, como proceso que se segrega a sí mismo y a su propio pensar.”²⁷ La división clave se establecía a esas alturas en las polémicas de la filosofía de la liberación entre aquellos que aceptaban el análisis de las clases sociales como instrumento válido y necesario para acercarse a la realidad social y los que sustituían dicho análisis por el concepto de ‘pueblo’.

Ellacuría, al proponer años después de ese debate a las ‘mayorías populares’ como sujeto de la ‘función liberadora’ de la filosofía retomaba un importante concepto que había explicado en otros contextos. En una ponencia de 1982, Ellacuría acotaba esta noción y explicitaba sus contenidos:

[...] aquellas auténticas mayorías de la humanidad, es decir, la inmensa mayor parte de la humanidad, que vive en unos niveles en los que apenas puede satisfacer las necesidades básicas fundamentales [...] aquellas

²⁷ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 40.

mayorías [...] se encuentran marginadas frente a unas minorías elitistas que, siendo la menor parte de la humanidad, utilizan en su provecho inmediato la mayor parte de los recursos disponibles [...] aquellas mayorías que no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal, sino por ordenamientos sociales históricos, que las han situado en posición estrictamente privativa [...]»²⁸

Aunque en este pasaje no se hace referencia a los mediaciones teóricas del marxismo para dar cuenta de las ‘mayorías populares’, esto no debe llevar a catalogar a Ellacuría como un teórico que buscaba sustituir ese tipo de análisis. Su diálogo con Marx y con el marxismo fue constante en las décadas de 1970 y 1980. Por ejemplo, en 1983 Ellacuría daba a conocer una editorial de *Estudios Centroamericanos*, la revista que dirigía, en donde hacía un balance de Marx y del marxismo:

Porque, ¿qué es el marxismo en su última raíz? El marxismo es primariamente una crítica científica del capitalismo y derivadamente un programa práctico de anti-capitalismo, por un lado, y de construcción de un sistema socio-económico y político nuevo que a veces se llama comunismo sin saber bien de qué se trata. En el proceso de desmitificación hay que insistir en ese carácter científico del marxismo, al menos de la obra de Marx. Pero hay que insistir inmediatamente en que se trata de una ciencia social e

²⁸ Ignacio Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares” en *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA, 1999, p. 204.

histórica, cuyo objeto no es inmutable, sino, que, al contrario, es en gran parte impredecible.²⁹

Ellacuría veía en el marxismo una ciencia social e histórica que es necesario actualizar permanentemente y, al mismo tiempo, cuestionaba frontalmente usos ritualistas y expiatorios de la figura de Marx. En su aproximación, el legado de Marx es un instrumento legítimo para acercarse a la realidad social. Por ello, la categoría de 'mayorías populares' no debe verse como una sustancialización del concepto de 'pueblo', entendido como una realidad homogénea y sin fisuras. Más bien, hay que enfatizar que las mayorías populares son resultado privativo de un ordenamiento social e histórico, que es caracterizado en otros textos por Ellacuría como 'civilización del capital'.³⁰

En torno a la filosofía de la liberación (1970-1985)

Como hemos indicado, la filosofía de la liberación que surgió principalmente en Argentina a comienzos de la década de 1970 constituye un fenómeno complejo y

²⁹ Ignacio Ellacuría, "La desmitificación del marxismo", editorial de la revista *Estudios Centroamericanos*, fechado en diciembre de 1983, no. 421-422, pp. 921-930. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, ed. cit., pp. 282-291. Para la cita, pp. 284-285.

³⁰ Uno de los lugares en donde desarrolla y precisa Ellacuría la temática de la 'civilización del capital' es el texto que recoge el discurso que pronunció el 6 de noviembre de 1989, días antes de su asesinato, en el Ayuntamiento de Barcelona al recibir el Premio Internacional Alfonso Comín, otorgado en su sexta edición a la UCA "José Simeón Cañas". (Ignacio Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", publicado en *ECA* 493-494, 1989. Incluido en *Escritos teológicos*, tomo I, ed. cit., pp. 355-364).

plural. Ya en 1974, el mexicano Leopoldo Zea presentaba el primer esfuerzo editado por formular un balance de este fenómeno filosófico.³¹ Los filósofos argentinos Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel, en sus ponencias al Coloquio de Filosofía de Morelia, México, de 1975, desarrollaron sus propias perspectivas sobre el tema.³² En 1976, el salvadoreño-ecuatoriano Joaquín Hernández dio a conocer una monografía, cuya relevancia para dar cuenta de la relación entre Ellacuría y las filosofías de la liberación es indiscutible.³³ Como mera indicación inicial, recogemos la enumeración de sus integrantes que presentó Dussel en su ponencia de Morelia: Juan Carlos Scannone, Oswaldo Ardiles, Aníbal Fernari, Mario Casalla, Alberto Parisí, Daniel Guillot, Julio de Zan, Antonio Kinen, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo

³¹ Leopoldo Zea, "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana" en *Diánoia. Anuario de filosofía*, México, UNAM-FCE, Año XX, num. 20, 1974, pp. 172-188, cit. en Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ed. cit., p. 25.

³² Enrique Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica" en Varios autores, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 55-62. Arturo Andrés Roig, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, pp. 9-33.

³³ Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, III, 1976, pp. 379-399. También en *Estudios Centroamericanos*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 4, Año XXX, agosto de 1976, num. 334, pp. 365-380. Aquí es necesario subrayar que la dirección de *ECA* estaba a cargo de Ignacio Ellacuría en esas fechas, razón por la cual necesariamente tuvo conocimiento entonces de algunos planteamientos que se difundieron como característicos de la "filosofía de la liberación". En la bibliografía comentada de su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Horacio Cerutti señala sobre este artículo: "A pesar de evidentes limitaciones en el relevamiento bibliográfico, ya que el autor trabajó sólo sobre algún material muy restringido del sector populista y con alguna referencia al subsector historicista, su evaluación del fenómeno resulta motivadora y crítica." (pp. 311-312)

Andrés Roig y Enrique Dussel. Se trata de los representantes argentinos de diversas variantes de filosofía de la liberación, enumeración que debiera de incluir a otros participantes del debate, aunque no sean calificados estricta y exclusivamente como filósofos de la liberación. Así ocurre con Leopoldo Zea, quien desde 1973 problematizaba en torno a la relación entre dependencia y liberación en la filosofía y cultura latinoamericanas.³⁴ Y, por supuesto, no se puede dejar de mencionar a Augusto Salazar Bondy, quien planteó la temática de la cultura de la dominación en su importante trabajo sobre la filosofía en nuestra América.³⁵

Como introducción a este amplio debate, puede resultar pertinente revisar algunas sugerencias que presentó en diversos textos el filósofo argentino Arturo Andrés Roig. Una ventaja de esta aproximación reside en el problemático lugar que le tocó cumplir a Roig cuando la filosofía de la liberación iba en ascenso en Argentina; además, se trata de un filósofo que logró articular algunas agudas observaciones

³⁴ Leopoldo Zea, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, pp. 32-47. Es la ponencia que presentó Zea en las Jornadas que bajo el título "Dependencia Cultural y Creación de Cultura en América Latina" organizó la Universidad del Salvador en San Miguel, Argentina, los días 15 y 19 de agosto de 1973.

³⁵ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006. La primera edición es de 1968.

críticas en torno a este fenómeno filosófico cuando ya había pasado su momento culminante.³⁶

En la ponencia que presentó en Morelia, México, en 1975, Roig indicaba una toma de posición y una respuesta ante la realidad social que explica parcialmente la emergencia de la filosofía de la liberación:

Si tuviéramos que caracterizar el rasgo más notorio de esta toma de posición diríamos que ella se connota por la convicción de que las estructuras sociales en sí mismas consideradas son injustas, en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado, hecho que se presenta agravado por nuestro estado cultural dependiente. De ahí que a la tarea que surge de este compromiso se la haya caracterizado en todo el continente como liberación *social y nacional* y que en cuanto la acción liberadora exige una realización conjunta de todos los grupos sociales que sufren la dependencia se haya postulado también con fuerza la *integración*.³⁷

Pareciera que las estructuras sociales injustas de las que habla Roig son exclusivamente un dato sociológico, que no conllevaría necesariamente consecuencias filosóficas. Sin embargo, justamente aquí se ponen en juego otras

³⁶ En 1984, durante su exilio en Ecuador y aproximadamente una década después de su ponencia en Morelia, Roig aclaraba que su posición personal fue de “apoyo al movimiento, pero desde fuera de él.” (Arturo Andrés Roig, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” en *Nuestra América*, Año IV, no. 11, mayo-agosto de 1984, México, CCYDEL/UNAM, pp. 55-59. Para la cita, p. 59.)

³⁷ Arturo Andrés Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina”, art. cit., p. 9.

categorías que obligan a afrontar filosóficamente los datos básicos de la estructura social de América Latina. Para Roig, el punto de partida de un filosofar latinoamericano se encuentra en la facticidad; su afirmación inicial no es apodíctica, es asertórica. No pretende tener un comienzo necesario, sino en verdades de hecho, inscritas en la existencia. Y no se trata de un filosofar entendido como saber contemplativo y desinteresado, ya que al asumirse como saber social va aparejado a los procesos de transformación que dan pie al advenimiento de lo “nuevo histórico.”³⁸ Roig plantea una problemática que le es fundamental a una filosofía de la liberación: la relación entre filosofía y política. El ejemplo contrastante de su propia aproximación es el filósofo argentino Risieri Frondizi, para quien hacer “filosofía sin más” consiste en “hacer filosofía inmunizándola de actividades no filosóficas, en particular de la política, pues debido a esto [...] el pensamiento europeo ha perdido en América Latina carácter filosófico.”³⁹ Roig toma distancia de esta concepción del filosofar y plantea que no sólo es necesario el rigor técnico y conceptual o, en palabras de Zea, el “cómo se hace” la filosofía, sino que también suma importancia el “para qué se hace”, dimensión en la que se inscribe el papel ideológico que cumple.

³⁸ *Ibid*, p. 10.

³⁹ *Ibid*, p. 12.

Uno de los problemas básicos de una filosofía para la liberación reside en la compleja relación entre discurso filosófico y praxis histórica; particularmente, respecto al vínculo que pudiera mantener la filosofía con la praxis de liberación. En buena medida, esta cuestión ha generado una línea de demarcación entre diversas concepciones del filosofar subyacentes a los practicantes de las múltiples variantes de filosofías de la liberación. Para quienes sostuvieron una concepción fundacional y fundamentadora de la filosofía, el papel de ésta resulta clave para la necesaria inteligibilidad de los mismos movimientos y prácticas históricas de liberación. Muy distante se encontraba esta concepción de quienes defendían un papel no fundacional de la filosofía, disciplina que, según estos autores, para contribuir efectivamente a los procesos de liberación debiera de abrirse y dejarse interpelar por otros saberes, como las ciencias sociales o incluso la teología. Desde las fechas en que escribió su ponencia de Morelia, Roig se mostró muy atento a los límites tanto epistemológicos como sociales del discurso filosófico:

Es obvio, además, que aquella función social del saber y paralelamente la función del filósofo tienen para nosotros un nuevo signo. La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de la *intelligentsia* por más que ésta proponga un cambio de actitud mental.⁴⁰

⁴⁰ *Ibíd*, p. 10

Uno de los puntos claves del debate inicial de las filosofías de la liberación se centró en la aceptación o rechazo del uso de categorías procedentes del marxismo para dar cuenta de la realidad social. En buena medida, la clasificación que propuso Horacio Cerutti de dos grandes bloques (populista y crítico del populismo) en la filosofía de la liberación pasa por la relación con el marxismo, aunque es necesario precisar que no se trata del único punto que causaba divergencias. El uso de la categoría de 'pueblo' como concepto sociopolítico, pero también utilizado en ocasiones como categoría sustancialista despojada de sus necesarias adherencias históricas, llevó a algunos críticos de posiciones populistas a señalar las contradicciones, el conflicto y el carácter constructo supuestos en la problemática noción de 'pueblo'. Según esta óptica, el 'pueblo' supone una realidad contradictoria y con fisuras, que ciertos discursos de la filosofía de la liberación solían encubrir.

Roig defendió la pertinencia de marxismo y freudismo como 'filosofías de la denuncia' que permiten una nueva forma de crítica e investigación de supuestos; le parecía que la función social del saber que el presente latinoamericano exigía requería del tipo de discurso crítico asociado a estas filosofías desenmascaradoras. Y tomaba distancia de los supuestos mismos del discurso populista, particularmente buscando mostrar que la categoría de 'pueblo' funcionaba como una forma de encubrimiento característica del discurso opresor:

La noción de 'pueblo' es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional [...] De este modo 'pueblo' y 'ser nacional' aparecen como categorías típicas de 'integración' propias del discurso opresor contemporáneo.⁴¹

En *Filosofía de la liberación latinoamericana* Cerutti ubica un subsector historicista, en el que incluye a Roig. Según esta apreciación, la insistencia en la historicidad constitutiva del ser humano es uno de los aspectos, aunque no el único, que caracterizan a este subsector. En una toma de posición derivada de esta concepción del ser humano, Roig cuestionaba frontalmente algunas variantes de "discursos opresores" que le negaban historicidad a los pueblos colonizados a partir de la expansión europea iniciada en el siglo XVI. Roig mostraba detalladamente cómo al descubrirse y conceptualizarse filosóficamente la historicidad en la filosofía europea con Hegel, al mismo tiempo se le despojaba de historicidad a los pueblos colonizados y posteriormente dependientes.⁴² El subsector historicista de la filosofía de la liberación defendía la necesidad de una historia de las ideas y por ello no concuerda en aspectos básicos con la concepción que precisó Ellacuría tiempo después en torno a las tareas de la filosofía latinoamericana. Sin embargo, también

⁴¹ *Ibid*, p. 22.

⁴² Arturo Andrés Roig, "La construcción de la filosofía de la historia en la modernidad europea", capítulo IX de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 170-185.

hay razones para acercar, hasta cierto punto y con las debidas cautelas, algunas concepciones de Ellacuría de las décadas de 1970 y 1980 con el subsector historicista de la filosofía de la liberación. En ambos casos, hay un esfuerzo por captar la especificidad del ámbito histórico, que en la propuesta teórica de Ellacuría se convirtió en una búsqueda por situar a la realidad histórica como objeto de la filosofía.

Regresando al historicismo de Roig, es necesario enfatizar la presencia de un debate subyacente a las filosofías de la liberación, que remite indirectamente a la temática del 'sujeto del filosofar'. Se trata del papel que se le atribuye al discurso filosófico en el marco de la totalidad de la cultura, así como en el contexto de la producción de saberes en general. ¿Tiene el discurso filosófico un papel privilegiado y fundamentador? ¿Qué relación mantiene con otros saberes y otras prácticas sociales? En la lectura y clasificación de Cerutti, éste es un punto medular que permite hablar de un 'subsector problematizador' en la filosofía de la liberación. La problematización remite a un cuestionamiento epistemológico que busca abrirse a otras disciplinas no filosóficas, abandonando las pretensiones de la 'filosofía primera'. Pero también se trata de un examen crítico de la división social del trabajo, que sitúa ante la mirada teórica la separación entre trabajo manual e intelectual y sus efectos epistémicos. En el caso de Roig, ya en su ponencia de Morelia de 1975

su tematización de la historicidad buscaba no dissociar el ámbito de la cotidianidad del punto de vista filosófico:

Y por esto sentimos la necesidad de una ontología [...] que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo.⁴³

En la concepción desarrollada por Roig, la historicidad es una característica constitutiva de los seres humanos. Por ello, el hacerse y el gestarse les son inherentes; este tipo de acercamiento debe revelar que no hay tal cosa como “pueblos sin historia”. Justamente en este plano, el reconocimiento de la historicidad remite a una posibilidad concreta de decodificación del discurso opresor, ya que éste busca sistemáticamente contener y rechazar la emergencia de lo ‘nuevo histórico’.

Como ya se señaló previamente, una de las tareas fundamentales que se planteó la vertiente historicista de la filosofía de la liberación consistió en formular la pertinencia y urgencia de una historia de las ideas en América Latina. En este punto Roig fue muy claro, ya que desde su perspectiva “una filosofía latinoamericana que intente ser ‘liberadora’ no puede prescindir de su propio pasado ideológico.”⁴⁴ Este autor se posicionaba críticamente ante algunos representantes de la filosofía de la

⁴³ Arturo Andrés Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina”, art. cit., p. 16.

⁴⁴ Arturo Andrés Roig “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, art. cit., p. 55.

liberación que la concebían como ruptural y en completa discontinuidad con la historia de la filosofía y de las ideas en nuestra América. Para Roig, de ninguna manera se trata de ‘partir de cero’; más bien, la reconstrucción del pasado teórico, ideológico y filosófico latinoamericano se presenta como una labor insoslayable que se justifica considerando la historicidad misma del sujeto que articula en la actualidad dicho discurso filosófico. Esto es, al reconstruir su pasado ideológico y filosófico, el “sujeto de la idea” asume activamente su propia historicidad y recupera una tradición. Cabe insistir en que se trata de una recuperación activa, en la que se enfatiza el papel del sujeto receptor de formas culturales objetivadas. La prioridad la lleva aquí el “sujeto de la idea” en tanto término activo de una tradición de la que se apropia y moldea al asumir su propia historicidad:

La vitalidad de la tradición, entendiendo por tal el conjunto de bienes que integra lo que se ha dado en llamar ‘legado’, como en general la de todas las formas culturales que puedan ser recibidas, les viene de un sujeto que las asume en diverso grado y medida desde sí mismo, y que en ese sentido es más o menos consciente de ser su receptor y recreador.⁴⁵

Ahora bien, ¿qué juicio le merecía a Roig la ‘filosofía de la liberación’ cuando ya había pasado en Argentina su momento culminante? Como se indicó previamente,

⁴⁵ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, ed. cit., p. 48. Sobre el pensamiento de Roig, hay un reciente estudio muy completo de Horacio Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid/México, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

en 1984, durante su exilio en Ecuador, Roig precisaba algunas características de la 'filosofía de la liberación' y formulaba una evaluación crítica de ese fenómeno.⁴⁶ Para este autor, lo que se difundió como 'filosofía de la liberación' fue un movimiento universitario de comienzos de la década 1970, en sus inicios de origen argentino. Roig lo vincula con el "proceso social, político y económico del último peronismo."⁴⁷ Pero lo más relevante de la evaluación de Roig consiste en señalar el carácter ambiguo de aquellos discursos difundidos como 'filosofía de la liberación':

Se dio cabida dentro de él, por lo menos en una primera etapa, a posiciones que iban desde actitudes abiertamente irracionales [...] muchas de ellas de corte manifiestamente fascista; hasta actitudes críticas alimentadas, directa o indirectamente, por la expansión del marxismo, en particular en sus formulaciones de tipo humanista anti-mecanicista. Nucleó, además, a jóvenes universitarios de extracción religiosa católica, muy próximos a la llamada 'teología de la liberación' y al movimiento, también ambiguo, de los llamados 'curas tercermundistas'.⁴⁸

Como puede verse, Roig enfatizaba la pluralidad del fenómeno de la filosofía de la liberación al enjuiciarla a partir de sus actitudes sociopolíticas. Según este abordaje, lo que se dio en llamar 'filosofía de la liberación' es tan heterogéneo que abarca los

⁴⁶ Arturo Andrés Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", art. cit., pp. 57-59. Sobre este breve artículo de Roig, cf. Horacio Cerutti, *Filosofando y con el mazo dando*, ed. cit., pp. 214-217.

⁴⁷ Arturo Andrés Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", art. cit., p. 57.

⁴⁸ *Ídem*.

polos opuestos del espectro sociopolítico. Éste sería un punto de partida para colocar este proceso filosófico argentino ante la mirada de la historia de las ideas. Suponiendo este punto de inicio, habría que avanzar algo más y preguntarse por otros representantes de diversas vertientes de las filosofías de la liberación, cuya producción no haya iniciado en Argentina y no estuviera vinculada de alguna forma (incluso como respuesta crítica) al proceso del último peronismo. Si concediéramos que, desde sus orígenes, hubo varias maneras de entender la 'filosofía de la liberación', la tarea que acometemos ya muestra algunas líneas directrices. Nos disponemos a examinar la obra de un pensador cuya exploración teórica en torno a Centroamérica derivó en exhaustivos estudios de sociología política o, en algunas ocasiones, en exámenes filosóficos de procesos políticos. Podríamos decir que la 'facticidad' de la que partió Ellacuría desde la década de 1970 le llevó a plantear en varios niveles simultáneos la exigencia de liberación de las 'mayorías populares'. Pero aquí hay que avanzar con cuidado y si bien es necesario reconocer puentes comunicantes entre las diversas facetas de su producción intelectual, es preciso siempre señalar los alcances y los límites de aquellos puentes. La prioridad que le daremos a su preocupación filosófica por la liberación no nos impedirá vincular en este ámbito su producción filosófica con su obra teológica y su pensamiento político. Pero, al avanzar en esta dirección, siempre se mostrarán los límites temáticos y cronológicos de esos encuentros y puntos de convergencia.

Para comenzar a situar la problemática que nos ocupará, se podrían formular algunas preguntas e hipótesis concretas sobre la relación entre Ellacuría y las filosofías de la liberación. La preocupación filosófica por la liberación que muestra Ellacuría en la década de 1980 ¿permite colocarlo en algún lugar del panorama plural de las filosofías de la liberación iniciado a comienzos de la década de 1970? O, más bien, debido a que Ellacuría prefirió articular un discurso sobre la 'función liberadora' de la filosofía y no sobre una 'filosofía de la liberación' ¿se pueden constatar ciertas distancias que aparentemente él mismo tomó ante el movimiento de la filosofía de la liberación, que vuelven necesario también historiar su propuesta fuera de ese ámbito?

Como ya indicamos previamente, uno de los problemas fundamentales que se presentan en el contexto de los debates que giran en torno a la filosofía de la liberación remite a sus antecedentes y a su posible enraizamiento en la secular tradición filosófica de nuestra América. Aquí se entrecruzan varios niveles temáticos, cuyo esclarecimiento puede contribuir a delimitar una relevante pregunta: ¿hasta qué punto, con la emergencia de la filosofía de la liberación, se puede hablar de ruptura teórica y filosófica con el pasado intelectual de nuestra América? Formulada de esta manera, es preciso comenzar a realizar algunas precisiones para que la pregunta misma no nos dirija a terrenos equívocos. En primer lugar, y como se ha reiterado, es necesario aclarar que la filosofía de la liberación surgió en la arena

intelectual de nuestra América como un fenómeno con múltiples facetas. De esta forma, al precisar las rupturas y continuidades que la filosofía de la liberación pudiera mantener con el pasado teórico, filosófico e ideológico de nuestra América, es insoslayable hilar fino y precisar siempre a qué manifestación de la filosofía de la liberación nos estamos refiriendo. Por otra parte, esta pregunta nos remite forzosamente a los planteamientos de Augusto Salazar Bondy que preceden por un par de años a las primeras formulaciones de la filosofía de la liberación en su principal vertiente, la argentina.

Si en nuestra América se puede constatar en la historia de la filosofía que ésta es imitativa, no auténtica ni genuina, entonces pareciera que la filosofía de la liberación vendría a romper con esa inercia secular y con ese carácter imitativo de la producción filosófica latinoamericana. Bajo cierta lectura muy optimista propiciada por algunos representantes de la filosofía de la liberación, ésta conformaría el primer *logos* latinoamericano, un *logos* que se formularía de cara a la realidad latinoamericana y con miras a una praxis de liberación. Justamente en este punto, se puede establecer una línea de demarcación en el ámbito teórico de la filosofía de la liberación, que marcó direcciones divergentes del filosofar en nuestra América. Al abrirse para un sector de la filosofía de la liberación, el sector historicista, el ámbito de la investigación en la historia de las ideas filosóficas en América Latina se delineó un camino que fue recorrido por figuras como Roig, Zea, Cerutti y Arturo

Ardao. Por una parte, se trataba de profundizar en el método de la historia de las ideas, para quedar en condiciones de recuperar el pasado filosófico e ideológico de nuestra América. Como consecuencia de esa preocupación y en el desarrollo posterior de programas concretos de historia de las ideas filosóficas en periodos específicos, surgieron expresiones como la *Filosofía de la historia americana* de Leopoldo Zea.⁴⁹ Se trata de desarrollos que estrictamente quedan fuera del panorama de la filosofía de la liberación, pero que tienen con ella un vínculo estrecho.

⁴⁹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Capítulo 1

Sobre la última sección de *Filosofía de la realidad histórica*

Como es sabido, la *Filosofía de la realidad histórica* quedó inconclusa debido al brutal asesinato de Ellacuría en noviembre de 1989. La edición disponible, publicada inicialmente en cuatro cuadernos por la UCA en el año 1984, está basada en el material académico mecanografiado que entregó a Antonio González un año después⁵⁰, si bien -como refiere este último- “el libro habría de haber abarcado varios capítulos además de los cuatro contenidos en esos cuadernos”⁵¹. Concretamente, González hace referencia al curso que sobre “El sujeto de la historia” dictó Ellacuría en San Salvador en 1987, continuación de lo ya publicado en los cuatro capítulos mencionados y del cual sólo contamos con unos esquemas de clase. Sin embargo, resulta importante subrayar que dicho curso ya había sido impartido en 1978, como confirman los audios recogidos en el índice del Archivo de Ignacio Ellacuría elaborado por Rocío de los Reyes Ramírez⁵². En cuanto a los esquemas mencionados, fueron recientemente publicados por Héctor Samour en la

⁵⁰ Antonio González, “Prólogo” a Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 11.

⁵¹ *Ibíd*, p. 9.

⁵² Rocío de los Reyes Ramírez, *Archivo de Ignacio Ellacuría*, ed. cit., p. 82. Los audios del curso, que se encuentran depositados en el Centro Monseñor Romero en El Salvador, constan de 17 cassettes con una duración de 90 minutos cada uno.

obra titulada *Cursos universitarios*, por lo que podemos ciertamente considerarlos como la prolongación editada de la *Filosofía de la realidad histórica*.⁵³

Ahora bien, para acercarnos a algunos aspectos del tema que estamos explorando en Ellacuría resulta central situar adecuadamente la última parte proyectada para la obra y que debía concluir *Filosofía de la realidad histórica*. Justamente allí se pretendía desarrollar con detalle la noción de “praxis histórica de liberación”. De esta forma, se puede aseverar que el tema de la liberación adquiría ya un lugar propio en el filosofar de Ellacuría y particularmente en la obra filosófica a la que le dedicó tantos esfuerzos y que buscaba prolongar la filosofía de Zubiri. Queda un tanto oscura la fecha de redacción del esquema completo de *Filosofía de la realidad histórica*, en el que ya se incluye la sección conclusiva sobre “praxis histórica de liberación”. Como hace notar Héctor Samour, quien incluyó el esquema completo de *Filosofía de la realidad histórica* en un anexo de su tesis doctoral, ese esbozo de la estructura definitiva de la obra, tomado del archivo personal de Ignacio Ellacuría, no está fechado.⁵⁴

⁵³ Ignacio Ellacuría, “El sujeto de la historia” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA, 2009, pp. 281-326.

⁵⁴ Héctor Samour, *Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría*, Tesis doctoral, San Salvador, UCA “José Simeón Cañas”, 2000, p. 509.

¿Cómo pensaba Ellacuría concluir su *Filosofía de la realidad histórica*? A continuación, transcribimos el esquema de los capítulos 5, 6 y las conclusiones, tal y como quedó reflejado en el documento del archivo:

Capítulo 5º *Totalidad real de la historia*

- El sujeto de la historia
- Las fuerzas de la historia
- Dinamismo de la historia
- Necesidad y libertad

Capítulo 6º *Sentido de la historia*

- La pregunta filosófica por el sentido de la historia
- El sentido real de la historia

Conclusión *Praxis histórica de liberación*

- La cuestión fundamental de la praxis política
- La presencia del mal en la historia
- La superación histórica del mal ⁵⁵

Como podemos ver, la obra cerraba volviendo ya explícita una reflexión filosófica en torno a la liberación. Ahora bien, para acercarnos a algunas hipótesis en torno al concepto de praxis histórica de liberación, es necesario elucidar previamente una

⁵⁵ *Ídem.*

pregunta: ¿qué entendía Ellacuría por praxis histórica? En este contexto, la versión editada de *Filosofía de la realidad histórica* ofrece respuestas, ya que concluye con un apartado sobre “Dimensión y praxis histórica”.⁵⁶

Una de las características más importantes de la filosofía de Zubiri remite a su concepción dinámica de la realidad, tema explicitado y abordado sistemáticamente en un ciclo de conferencias que impartió en 1968.⁵⁷ Ellacuría solía enfatizar este aspecto de la filosofía de Zubiri, al cual consideraba como una faceta central de su propuesta filosófica.⁵⁸ En su aproximación a la praxis histórica desarrollada en *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría alude primero al dinamismo del todo de la realidad, como presupuesto necesario para abordar el dinamismo específico de la praxis:

El dinamismo, decíamos, está inscrito en la realidad misma de cada cosa y cada cosa es así transcendentamente dinámica [...] La realidad es de por sí dinámica, de suyo dinámica, y su momento de dinamismo consiste inicialmente en un dar de sí [...] Se trata, por tanto, de un dinamismo

⁵⁶ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp. 591-596.

⁵⁷ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Zubiri, 1995.

⁵⁸ Pocos años después de redactada la parte fundamental de *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría insistía en la concepción dinámica de la realidad propuesta por Zubiri, y la contrastaba con aproximaciones dialécticas que conciben al dinamismo como resultado de las contradicciones presentes en los objetos. Cf. Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía” en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, ed. cit., pp. 63-92. Originalmente publicado en *ECA* no. 396-397, 1981.

fundamental, que enlaza unitariamente todos los dinamismos de la realidad, de modo que los superiores no se reducen a los inferiores, sino que se apoyan en ellos y los reasumen.⁵⁹

Esta referencia a la articulación entre dinamismos “inferiores” y “superiores” nos puede ir acercando a la problemática de la praxis histórica. Uno de los aspectos más reiterados de la propuesta filosófica de Ellacuría, particularmente en *Filosofía de la realidad histórica*, reside en la importancia de concebir realidades estructuradas. El concepto de “estructura”, tan relevante en la filosofía de Zubiri, le sirvió a Ellacuría como una clave para abordar a la realidad histórica en su integridad.⁶⁰ De esta forma, al suponer que varios dinamismos están presentes en la realidad histórica, Ellacuría se podía abocar al estudio de cada uno de ellos por separado, forma de proceder que se refleja en la división de la obra. Así, su estudio comienza por la materialidad de la historia, en donde aborda la materia, el espacio, el tiempo y la vida. De allí, transita al examen de la componente social de la realidad histórica; en ese marco, busca mostrar que el ámbito social es un nivel de la realidad que tiene sus propias notas, no reductibles a las acciones individuales. Más adelante, se analizan los dinamismos de la persona y sólo entonces Ellacuría

⁵⁹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 591.

⁶⁰ Un año antes de exponer su *Filosofía de la realidad histórica* en los cursos que impartió en la UCA, Ellacuría publicó un análisis de esta dimensión de la filosofía de Zubiri. Cf. Ignacio Ellacuría “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas I*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo II, San Salvador, UCA, 1999, pp. 445-553.

consideraba que tenía elementos para abordar lo formalmente histórico, esto es, aquello que distingue a la realidad histórica de otros niveles de la realidad. Así, la materialidad, el ámbito social y los dinamismos de la persona son componentes de la realidad histórica; se trata, en buena medida, de esos dinamismos “inferiores” a los que se refiere Ellacuría al introducir la temática de la praxis histórica. La caracterización y precisión sobre cómo funcionan esos dinamismos inferiores al incorporarse a otros dinamismos que los asumen y engloban, es fundamental para captar la propuesta teórica de Ellacuría. Sin esos previos dinamismos, condición necesaria de la emergencia de dinamismos más complejos, no podríamos hablar de realidades estructuradas. Éstas asumen los dinamismos que las hacen posibles, pero nunca se reducen a ellos.

Entonces, el dinamismo de la realidad es presentado por Ellacuría como el trasfondo o el horizonte en el que hay que situar los dinamismos de la praxis:

La praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad. Nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que ya está constituido. La dinamicidad de la realidad es tan transcendental como la realidad misma, con lo cual toda concepción quieta y quietadora no es sólo una huida de la realidad, sino una reacción contra ella, una verdadera contra-realización [...] Pero todo esto son supuestos de la praxis, pero no la praxis misma.⁶¹

⁶¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 594.

Al cuestionar enfoques estáticos de la realidad histórica y, particularmente, al mostrar que la praxis histórica supone una perpetua transformación y dinamismo, Ellacuría coloca las primeras piezas de la construcción necesaria para pensar la praxis histórica de liberación. Por el momento, Ellacuría se mueve en el ámbito de los supuestos y condiciones para una praxis histórica de liberación, no en el plano de la liberación misma. Pero podemos vislumbrar ya la manera en que su concepción de la praxis histórica y del carácter dinámico de la realidad favorece una aproximación a la realidad social e histórica en la que hay posibilidades para su transformación. Si la realidad no estuviera en perpetuo dinamismo y si, ya en el contexto de la realidad histórica, no se pudiera constatar en ella la presencia de un dinamismo propio en el marco de la praxis histórica, las posibilidades de una transformación en clave liberadora se verían fuertemente mermadas o, incluso, tendrían que ser descartadas.

Al ir precisando el concepto de praxis histórica, Ellacuría se confronta con la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*. Tal y como es interpretada esta distinción en el apartado que comentamos, la *praxis* es una actividad que tiene su fin en sí misma, mientras la *poiesis* conforma una actividad “que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa”.⁶² Para Ellacuría, esta distinción aristotélica es insostenible, principalmente porque al hacerse a sí mismo el

⁶² *Ídem.*

ser humano “hace lo otro que sí.”⁶³ Para aclarar este punto, es necesario situar algunos aspectos de la concepción sobre el ser humano desarrollada y supuesta en *Filosofía de la realidad histórica*. Particularmente, es preciso enfatizar que Ellacuría descarta una praxis puramente espiritualista e interior, y esto por fuertes razones teóricas:

No es tampoco meramente contemplativa o espiritual en el sentido de una praxis que dejara intocada la realidad histórica, porque no hay biografía sin materia, ya que la materia como principio de presencialidad y principio de organización son condiciones transcendentales para que el hombre pueda ser lo que es, y porque toda intelección, toda contemplación es actividad sensible y principio de acción o reacción frente al dinamismo de la realidad y frente al dinamismo de otras praxis biográficas o de la praxis social. La apertura humana es una apertura sentiente, a la cual contribuye la sensibilidad con su propio dinamismo. Lo que sí puede haber es praxis negativa o praxis omisiva como intentos de evasión abstractiva.⁶⁴

Retomemos de estas precisiones un par de cuestiones fundamentales para aclarar la noción de praxis desarrollada al final de la versión editada de *Filosofía de la realidad histórica*. Por una parte, no hay biografía sin materia; si bien el concepto de materia abordado en el primer capítulo de la obra incluye varios elementos, pareciera que en esta observación Ellacuría está pensando en la forma en que las biografías individuales suponen, para ser lo que son, la apropiación de posibilidades

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ *Ibíd*, p. 595.

que les proporciona el cuerpo social. Se trata de una conceptualización desarrollada previamente, en la que Ellacuría busca mostrar que el argumento de las biografías individuales se puede trazar a partir de las posibilidades que les ofrece a los individuos la realidad social e histórica, sin que esto suponga que la autorrealización de las personas se vea suplantada o sustituida. Aquí lo que es necesario enfatizar es que las personas como biografías individuales, al apropiarse de las posibilidades que les ofrece el cuerpo social y al dejar su huella en la realidad, se encuentran en una praxis constante. Cuando Ellacuría indica que no hay biografía sin materia, está combatiendo una consideración interior o espiritualista de la actividad humana, ya que el ser humano está abierto sentientemente a la realidad. Esto supone que la realidad a la que está abierta la inteligencia sentiente humana le es congénere y necesaria para su misma praxis.

Otro de los puntos señalados por Ellacuría para descartar la idea de una praxis espiritualista e interior que no dejara huellas en la realidad histórica está basado en la concepción zubiriana del ser humano. Si no hay intelección ni contemplación sin actividad sensible, tampoco podemos hablar de una praxis que no dejara su marca en los distintos planos supuestos y presentes en la realidad histórica. La apertura humana a la realidad siempre es sentiente, de tal modo que también su praxis es sensible, y sus trazos se ven reflejados en la realidad. Sobre este punto, Héctor Samour indica que, de acuerdo con el testimonio de Diego Gracia, este discípulo de

Zubiri, junto con Ellacuría, acercaron la concepción zubiriana de la “aprehensión de realidad” a las posiciones de Feuerbach y del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*.⁶⁵

Al “zubirizar a Marx”, Gracia y Ellacuría situaban la “impresión de realidad” de Zubiri en la línea de la praxis como actividad sensible. Si consideramos que en el abordaje que realiza Zubiri de la actividad sensible humana la aprehensión de realidad supone una relación activa del ser humano con su medio, tendríamos que concluir que el concepto de praxis tiene allí perfecta legitimidad.

Ellacuría, al desarrollar el concepto de praxis histórica, trata de circunscribir un ámbito preciso en el que la praxis se presenta. Este ámbito es la “realización”, el ser humano “realiza’ formalmente aquello que hace y realiza realizándose y es en este ámbito de la realización formal donde ha de situarse la praxis.”⁶⁶ Por ello, su objeción al concepto aristotélico de praxis, en el que la actividad tiene su fin en sí misma y sólo remite a sí misma. Para Ellacuría, la praxis supone que el sujeto de la praxis se realiza y también, al realizarse, este sujeto de la praxis no deja intocada la realidad, sino que la transforma. Y un punto clave de su aproximación a la noción de praxis reside en que es un hacer “que va más allá del puro hacer natural.”⁶⁷ La

⁶⁵ Cf. Diego Gracia “Filosofía práctica” en J.A. Gimbernat-C. Gómez (eds.), *La pasión por la libertad*, Verbo Divino, Pamplona, Navarra, 1994, pp. 336-340, cit. en Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA, 2006, p. 199.

⁶⁶ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 594.

⁶⁷ *Ídem*.

praxis es formalmente histórica, aunque puede ser biográfica o social, en ambos casos tiene un momento opcional y de apropiación de posibilidades.

Ellacuría alude al tema de raigambre marxista de la praxis como transformación de la realidad. Al hacerlo, sitúa ese tópico en el marco de la caracterización que hiciera ya en *Filosofía de la realidad histórica* de aquello que es formalmente histórico. Esta dimensión histórica de la realidad, si bien pende de la naturaleza y requiere de los dinamismos naturales para ser posible, no se reduce a ellos, sino abre un nuevo ámbito que los engloba:

Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia.⁶⁸

Con el ingreso de la actividad humana a la realidad, surge un ámbito nuevo. Para Ellacuría, en la interpretación y desarrollo que hacía de la filosofía de Zubiri, es en la realidad histórica donde se juega la manifestación y la actualidad de la realidad misma. A la pregunta sobre qué ocurre con la realidad se responde principalmente a partir de la realidad histórica, nuevo nivel de la realidad en la que ésta se realiza a partir de la praxis y del momento opcional de las acciones humanas. Aquí es preciso remitirse a algunas elaboraciones previas de *Filosofía de la realidad*

⁶⁸ *Ídem.*

histórica, en las que se aclara la forma en que la actividad humana supone una apropiación de posibilidades y, por ello, requiere de un momento de inconclusión.

La temática de la apropiación de posibilidades se desarrolla en *Filosofía de la realidad histórica* en el marco del capítulo que aborda la realidad formal de la historia. Se trata del momento de la obra en el que se examina qué distingue a la realidad histórica de otros grados o niveles de la realidad. Allí, ya no se abordan los componentes sin los cuales no habría realidad histórica, sino se pregunta Ellacuría qué es la realidad histórica en sí misma. Pues bien, uno de los aspectos fundamentales de la realidad histórica es la apropiación de posibilidades. Se trata de un horizonte que se presenta sólo en la realidad histórica, ya que se da por supuesto que a lo largo del proceso evolutivo no hay apropiación de posibilidades, sino acciones que responden a los signos-estímulos captados por otros animales que no cuentan con una inteligencia sentiente. Por ello, aunque en *Filosofía de la realidad histórica* Ellacuría ha dejado atrás su preocupación previa por sistematizar la antropología filosófica de Zubiri, no se la puede entender plenamente sino como una continuación de esos esfuerzos filosóficos anteriores. Entonces, el horizonte de la apropiación de posibilidades sólo se presenta en la realidad histórica; Ellacuría ofrece algunas pistas para situar este concepto:

Posibilidades no es aquí aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita. Y posibilitar consiste

formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder. Aquí, el poder es optar [...] Entre lo que el hombre tiene como dado naturalmente y lo que hace sin estar determinado físicamente por lo que tiene dado, interpone y tiene que interponer unas posibilidades. La posibilidad, las posibilidades, no consiste formalmente en que no esté dada, sino en que posibilitando positivamente no lo haga en una sola dirección; es decir, en que no haya una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y la acción correspondiente [...] Por eso, las posibilidades necesitan, a su vez, del poder de opción, para pasar a la acción y con la acción para pasar a su plena realización.⁶⁹

Es en el marco de la apropiación de posibilidades donde tenemos que situar el momento opcional de la praxis, como señala y sugiere Ellacuría en el último apartado de la versión editada de *Filosofía de la realidad histórica*. Así, lo que ocurre en la realidad histórica como dinamismo en el que se prolongan otros dinanismos de la realidad, ingresa al campo de la actualización de posibilidades. Este campo claramente no está predeterminado; justamente, Ellacuría enfatiza que no hay una dirección fija y unívoca en la que se resuelvan los dinanismos que desencadena la realidad histórica. Y este aspecto de la realidad histórica tiene claras implicaciones al situarse el tema de la praxis de liberación.

Ahora, si colocamos el horizonte de la apropiación de posibilidades como uno de los elementos constitutivos de la realidad histórica, y lo contextualizamos en el marco de la praxis histórica tal y como es abordada en *Filosofía de la realidad histórica*,

⁶⁹ *Ibíd*, p. 521.

podremos vislumbrar con mayor claridad algunas hipótesis sobre la praxis de liberación. Una de las consecuencias del enfoque de Ellacuría nos lleva a pensar que desde su perspectiva no hay caminos prefijados, ni direcciones unívocas de la praxis histórica. El momento opcional de la praxis, sea esta biográfica o social, impide prever o predeterminar, a partir del sistema de posibilidades con las que cuenta el cuerpo social o la persona, qué posibilidad se va a realizar. Introduciendo una terminología que no está explicitada en *Filosofía de la realidad histórica*, se trata de una aproximación no teleológica a la realidad histórica. La respuesta sobre qué posibilidades se realizan en la realidad histórica es, en buena medida, una cuestión que responde la misma praxis, sin olvidar nunca que ésta tiene un momento opcional en el que se cierran algunas posibilidades, pero a la vez se abren otras.⁷⁰

Como habíamos indicado, en el análisis del concepto de praxis de la última sección de la versión editada de *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría señala que hay distintas formas de praxis, concentrándose en dos de ellas: la praxis biográfica y la

⁷⁰ Héctor Samour, al tratar este aspecto de la aproximación de Ellacuría a la realidad histórica, ha pretendido encontrar un elemento “posmoderno” en su filosofía de la historia. Si bien las concepciones teleológicas de la historia se han desarrollado primordialmente en el marco de la modernidad filosófica, hay otros aspectos de la propuesta filosófica de Zubiri, retomados por Ellacuría, que ajustan poco con la *episteme* posmoderna. Un claro ejemplo de ello pudiera ser el afán de totalidad, la búsqueda por pensar el todo de la realidad, tan característico de las filosofías de Zubiri y de Ellacuría, y que choca frontalmente con la apología del fragmento y la disolución de las nociones de todo y de totalidad (incluso de una totalidad dialécticamente conceptuada) que predominan en las propuestas “posmodernas”. (Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, ed. cit., p. 39)

praxis social. El horizonte y los contenidos de la praxis biográfica se deben colocar en el marco de la conceptualización filosófica en torno a la persona, uno de los temas centrales de *Filosofía de la realidad histórica* que también constituye una clave fundamental de la interpretación que realizó Ellacuría de la filosofía de Zubiri. Aquí baste recordar que Ellacuría había desarrollado previamente una preocupación por la antropología filosófica zubiriana; según este enfoque, la persona es el *summum* de la realidad intramundana, consiste en un tipo de realidad que resume e integra a todos los otros dinamismos de la realidad.⁷¹ De éste énfasis filosófico en la persona, Ellacuría transitó a mediados de la década de 1970 a una aproximación diferente, que dio pie a la edificación de su *Filosofía de la realidad histórica*. La persona, en este último acercamiento, ocupa un lugar en la arquitectónica de la obra, y en buena medida es una dimensión necesaria e insustituible de la realidad histórica, aunque a la vez se pueda aseverar que los dinamismos de la persona no agotan los dinamismos de la realidad histórica. En ésta última hay dinamismos que rebasan a las personas, aunque se trate también de un nivel de la realidad que engloba la actividad y la praxis de las personas y de las biografías individuales.

⁷¹ Entre los estudios sobre la antropología filosófica de Zubiri escritos y publicados por Ellacuría entre 1964 y 1976 tiene particular importancia su "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", publicado en *Realitas* II, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 48-173. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo II, ed. cit., pp. 555-664.

Para aclarar entonces qué es la praxis biográfica es necesario establecer algunas precisiones sobre la conceptualización de la persona que realiza Ellacuría. En primer lugar, la persona es un tipo de realidad que se autoposee. En este punto, hay una clara continuidad entre los estudios de Ellacuría sobre la antropología filosófica de Zubiri y la tematización de la persona que podemos encontrar en *Filosofía de la realidad histórica*. El proceso evolutivo ha dado de sí realidades vivientes cuya independencia y control sobre el medio es cada vez mayor, y la persona, al ser ubicada en el contexto del dinamismo cósmico, constituye una realidad en la que llega a su máximo punto la individualidad y la sustantividad. La persona, al autoposeerse, se tiene que hacer cargo de su realidad, y lo hace a través de las opciones con las que va adquiriendo una figura propia. Por ello, el momento opcional de la praxis biográfica le es constitutiva a la persona:

La opción por la cual la posibilidad se convierte en realidad implica dar poder a una posibilidad entre otras [...] En esta autodeterminación, el hombre tiene que apropiarse posibilidades de vida y de realización. En cuanto está inmersa en situaciones de las cuales ha de salir, la realidad humana está 'sujeta a' tener que resolver las situaciones por decisión. Por ello, el hombre es una realidad moral, esto es, una realidad sustantiva a la cual compete físicamente tener propiedades por apropiación.⁷²

En este marco, ya más avanzada *Filosofía de la realidad histórica*, cuando Ellacuría trata explícitamente el tema de la praxis, reaparece la cuestión del momento

⁷² Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 350.

opcional de la actividad de la persona y será esa la razón por la cual delimita, en el horizonte de la praxis, al ámbito de la praxis biográfica. En el contexto de la apropiación de posibilidades, hay un nivel en el que esta apropiación es estrictamente personal:

El estar atenido a la realidad en cada una de las cosas reales hace que éstas se le presenten al hombre realmente como instancias y recursos, como posibilidades. Unas posibilidades que son muchas veces propia y exclusivamente biográficas, pues sólo son posibilidades reales para él, y esto no sólo en razón de la apropiación personal que es siempre propísima e insustituible, sino en razón de las posibilidades mismas, que ofrece a cada uno su propia realidad individual: aquí radica la posible contribución irreductible de cada uno al sistema de posibilidades históricas.⁷³

Este horizonte de la praxis biográfica es sólo uno de los niveles y de las variantes de praxis que aborda Ellacuría en *Filosofía de la realidad histórica*. Antes de adentrarnos en la temática de la praxis social, a la que se alude en el último apartado de la versión editada de *Filosofía de la realidad histórica*, es preciso formular algunas preguntas sobre las implicaciones de la conceptualización que hemos presentado de la persona y de la praxis biográfica. Contamos ya con algunos elementos que nos permitirán establecer algunas interrogantes al pensamiento de Ellacuría. Como hemos visto, la persona, como realidad que se autoposee, se realiza a través del momento opcional de su actividad. Para ello, recurre a las

⁷³ *Ibid*, pp. 592-593.

posibilidades que le ofrecen las realidades, de tal forma que se realiza y adquiere una figura propia a través de la apropiación de posibilidades. Una cuestión fundamental para ir precisando nuestras hipótesis sobre la última sección proyectada para *Filosofía de la realidad histórica* podría delimitarse de esta forma: ¿cómo contribuye, si es que lo hace, la praxis biográfica a la praxis histórica de liberación? En primer lugar, es necesario precisar que, en el enfoque de Ellacuría, la persona se apropia de posibilidades y se realiza siempre en el marco y a partir de aquello que le ofrece el cuerpo social. Como vimos, la praxis biográfica es histórica, aunque distinguible de la praxis social. Pero no se trata de dos niveles aislados, ya que en última instancia las diversas praxis conforman un todo complejo y estructurado. Las biografías individuales van tejiendo su argumento y sus contenidos a partir de aquello que les ofrece la realidad social e histórica. Si esta realidad social configura una sociedad dividida, en la que las mayorías se encuentran empobrecidas y explotadas, las posibilidades de las personas de realización y de conformación de una figura propia se verán fuertemente afectadas.

Pareciera, entonces, que la praxis biográfica en una sociedad dividida difiere considerablemente de esa misma praxis en el marco de una sociedad que no adolece de un ordenamiento estructuralmente injusto. Y esto debido a las posibilidades mismas que les ofrece el cuerpo social a las personas que habitan una sociedad dividida, en donde predomina la dominación, así como las

ideologizaciones que encubren y legitiman la injusticia estructural. Aunque para aludir a este punto nos hemos basado en conceptos pertenecientes a otros textos de Ellacuría, estas interrogantes se le pueden formular a su propuesta teórica considerada conjuntamente, sin olvidar que se trata de nociones que fue desarrollando en diversos momentos de su producción teórica y que tienen alcances muy precisos.

Ahora, para captar algunos aspectos de la praxis social es imprescindible retomar algunos pasajes de *Filosofía de la realidad histórica*, en los que se detiene Ellacuría a mostrar qué es el ámbito social como componente de la realidad histórica. En la versión original de *Filosofía de la realidad histórica*, el estudio de la componente social de la realidad histórica se encontraba en el mismo capítulo que el tratamiento de la persona, pero Antonio González, en la edición del texto, decidió separar ambos tópicos en sendos capítulos debido a su extensión.

En el examen de la componente social de la realidad histórica, Ellacuría procede a desentrañar primero los supuestos y las condiciones de la realidad social. Es un tipo de aproximación que le debe mucho a la concepción de la realidad como estructura que podemos encontrar en Zubiri, a partir de *Sobre la esencia* de 1962.⁷⁴ Si hay en la realidad un encadenamiento, a partir del cual van surgiendo realidades cada vez

⁷⁴ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

más complejas, apoyadas y soportadas por realidades más simples, entonces se justifica el tipo de análisis desarrollado por Ellacuría. Las realidades más complejas, como la persona, no podrían existir sin los dinamismos que las soportan y las hacen posibles: no hay vida sin materia, ni persona sin materia viva. Las realidades más complejas tienen ciertas notas de las que carecen las realidades más simples, pero estas notas no podrían surgir sin la efectividad y la presencia de las realidades que las soportan. A este proceso cósmico, en el que emergen realidades con dinamismos y características nuevas a partir de la actividad de realidades más simples, le llamó Zubiri “subtensión dinámica”. Paralelamente, podemos ver cómo las nociones de estructura y de realidades estructuradas son la contraparte necesaria de esta concepción de un dinamismo cósmico, en el que lo “superior” se apoya en lo “inferior”.

Al comenzar a mostrar qué es la realidad social, Ellacuría enfatiza su momento “específico”, esto es, la forma en que los dinamismos biológicos propios de la especie, del *phylum*, se hacen presentes como condición de los dinamismos propiamente sociales:

La animalidad está presente en la sociedad humana: la sociedad humana es estrictamente animal [...] El primer sentido en que la sociedad humana es animal consiste en que como especie conserva los dinamismos animales de las especies de las cuales ha surgido por evolución [...] Pero los mantiene

de tal modo que exigen y posibilitan otros distintos, que no por ser animales, dejan de ser humanos, o, por ser humanos, dejan de ser animales.⁷⁵

Aunque esta presencia de los dinamismos de la especie nunca podrá ser rebasada por completo en el ámbito social, Ellacuría es bastante cuidadoso y señala insistentemente que la componente social de la realidad histórica no puede reducirse nunca a ese plano biológico del *phylum*. Sin embargo, aquí es necesario indicar que la importante temática de la “versión” que se desarrolla en esta sección de *Filosofía de la realidad histórica* tiene, sin duda, su base y fundamento en la dimensión estrictamente animal del ser humano, “animal de realidades”. A partir de Zubiri, Ellacuría muestra que los seres humanos están “vertidos” realmente unos a otros. Por su apertura sentiente a la realidad, los seres humanos se encuentran vertidos entre sí en co-situación y en convivencia; y lo están compartiendo un esquema filético común, su versión es a miembros de la misma especie. Allí se encuentra, en el enfoque de Ellacuría, la raíz biológica de la componente social de la historia, nunca rebasada por completo.

En el capítulo sobre la componente social de la realidad histórica que comentamos, Ellacuría se va acercando al ámbito social desde sus presupuestos y condiciones, para arribar a lo formal y característicamente social. Como punto de llegada de esta sección de *Filosofía de la realidad histórica* adquiere particular relevancia la noción

⁷⁵ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 200.

de “impersonalidad”, que había sido detallada en un curso impartido por Zubiri en 1974.⁷⁶ Este importante concepto tiene varias facetas; en primer lugar, surgió para dar cuenta de la versión al otro en tanto otro. Ellacuría muestra que la peculiaridad del ámbito social consiste en que los vínculos y la forma de la versión de unos a otros son reducidamente personales y, por ello, las personas que cumplen una tarea en este campo son sustituibles. En el marco de la impersonalidad que caracteriza a la dimensión social de la realidad histórica, las estructuras sociales pueden permanecer, ya que las funciones y actividades realizadas por las personas pueden ser cumplidas por varios individuos. Esto es, las personas pueden ser sustituidas y de hecho son sustituibles en este plano de la realidad social.

Por ello, Ellacuría considerará a la realidad social como un nivel o un ámbito específico de la realidad, con notas propias que configuran un sistema o una estructura. A partir de la noción de impersonalidad que hemos presentado, resulta patente la manera en que puede surgir una dimensión propia de la realidad, un ámbito social, con sus mecanismos y dinamismos característicos. Ya que el sistema social puede subsistir soportándose y anclándose en la praxis social impersonal, adquiere un dinamismo y responde a leyes estructurales propias de este ámbito de la realidad. La praxis social es impersonal no porque sea una praxis ajena a las

⁷⁶ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.

personas, sino debido a que las personas participan en la praxis social en tanto miembros de la estructura social, que pueden ser sustituidos por otros, preservándose de esta manera el sistema social.

Al desarrollar sus perspectivas y apreciaciones sobre la realidad social, Ellacuría encuentra dos aspectos fundamentales, en cierto modo constitutivos de este nivel de la realidad: su dimensión estructural y su carácter dinámico:

El cuerpo social es estructura social con sus propias leyes estructurales. Toda realidad tiene carácter estructural y la realidad social no hace excepción; será estructural conforme a su peculiar forma de realidad, pero no puede menos de ser estructural [...] Y esta no es una afirmación vacía, sino llena de sentido tanto para la interpretación como para la transformación de la sociedad.⁷⁷

Paralelamente, la realidad social es constitutivamente dinámica. En un enfoque afín a la filosofía de Zubiri, toda realidad es en sí y por sí dinámica, aunque su tipo de dinamismo corresponde al tipo de realidad en que consista. Al abordar el ámbito de la realidad social, Ellacuría retoma y prolonga esta conceptualización zubiriana, para aterrizarla en el marco de las estructuras sociales:

En cada uno de sus momentos—debería discutirse cuál es la medida temporal adecuada del momento social—la sociedad sigue en un determinado estado, pero el estado social es en sí mismo transición permanente de un estado a otro. El estado social es una especie de

⁷⁷ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp. 253-254.

concepto límite de una realidad que por su propia índole tiene que ‘estar’, pero a cuyo estar le compete el proceder; y esto no sólo porque la sociedad incluya innumerables elementos dinámicos que propulsan el proceso, sino porque ella misma, como un todo, es dinámica, pues asume en una unidad más amplia los componentes dinámicos que la integran.⁷⁸

Como habíamos visto anteriormente, Ellacuría distingue entre algunas variantes de praxis y allí tiene cabida la praxis social, como aspecto y elemento actuante en la realidad histórica. La realidad social es intrínsecamente dinámica y será el ámbito de la praxis social el terreno en el que se exprese este dinamismo. En el plano de la realidad social, nos situamos en uno de los niveles de la realidad histórica, nivel en el que las estructuras sociales y la versión impersonal adquieren su lugar propio.

El cierre proyectado para *Filosofía de la realidad histórica*, en el que se abordaría la noción de praxis histórica de liberación, pretendía tematizar la noción de ‘mal histórico’. Esa parte planeada ya no pudo ser redactada por Ellacuría, aunque sí podemos encontrar algunas reflexiones sobre el ‘mal común’ en su obra tardía.⁷⁹

Ese concepto tiene distintas dimensiones en su reflexión. En primer lugar, se trata de un mal que afecta a la mayor parte de las personas pertenecientes a un cuerpo social. Pero Ellacuría busca profundizar en su caracterización e insiste en su comunicabilidad:

⁷⁸ *Ibid*, p. 254.

⁷⁹ Cf. Ignacio Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, escrito fechado el 21 de junio de 1989. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo III, ed. cit., pp. 447-450.

Para que se dé un mal común, que como condición previa tiene el ser mal de muchos o de la mayoría, se requiere que esos muchos se vean afectados por el mal en razón de la comunicabilidad de ese mal [...] Llegamos así a un tercer sentido en que aparece el carácter estructural y dinámico de eso que se llama con propiedad mal común: mal común será aquel mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social.⁸⁰

Como ocurre con la noción de 'pecado estructural' tematizada en su teología, Ellacuría busca acercarse a la reflexión en torno al mal más allá de los enfoques individuales e individualistas que lo reducirían a ser una dimensión de las acciones personales. La comunicabilidad del mal común hace que éste sea parte de la realidad social, y que, por lo tanto, sólo pueda ser combatido a través de una praxis social e histórica.

⁸⁰ *Ibíd*, p. 448.

Excurso. El concepto de liberación en la reflexión teológica temprana de Ellacuría

En 1971, cuando la teología de la liberación latinoamericana daba sus primeros pasos, Ellacuría dio a conocer un artículo teológico en el que evaluaba las perspectivas y los horizontes de la Iglesia latinoamericana.⁸¹ Su argumento central buscaba mostrar que el mensaje cristiano se debe historizar y encarnar en realidades sociales concretas. Y justamente allí Ellacuría colocaba el concepto, originalmente político, de liberación. Según su enfoque, en el mensaje cristiano de salvación hay suficientes elementos que pueden historizarse en América Latina, a partir de la exigencia que se hacía sentir en ese momento de liberación.

A estas alturas de su reflexión, Ellacuría se mostraba preocupado por la intersección y complementariedad entre lo religioso y lo secular. Su aproximación al ámbito político y, dentro de ese marco, a la necesidad de liberación que América Latina y el Tercer Mundo requerían como tarea ineludible iba acompañada por una tematización de la faceta cristiana de ese proceso sociopolítico:

Pero, ¿qué es lo que puede ofrecer el cristianismo en la realización de esa tarea política? ¿Qué es lo que puede ofrecer el hombre cristiano? ¿Son dos

⁸¹ Ignacio Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana” art. cit.

tareas distintas las que se le exigen al hombre latinoamericano que es cristiano y al hombre cristiano que es latinoamericano?⁸²

En su reflexión teológica, Ellacuría avanzaba en la historización del mensaje cristiano de salvación, a la vez que enfatizaba la historicidad de la comunidad creyente. Por una parte, no hay un depósito dogmático fijo e inmutable, sino un mensaje histórico de salvación. Y, del otro lado de la moneda, quien recibe ese mensaje es una persona colocada en un momento determinado del proceso histórico y situada en un espacio concreto. Por ello, el mensaje cristiano de salvación adquiere un sentido diverso dependiendo de las realidades históricas con las que se vincule:

Si es así, la pregunta fundamental para dar con la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana sería, ¿qué dará de sí la revelación cristiana cuando interpele al hombre latinoamericano a diferencia del hombre europeo, del hombre norteamericano? ¿Qué dirá esa revelación del hombre latinoamericano y qué dirá en ese hombre la revelación?⁸³

El enfoque de Ellacuría en este plano bien puede calificarse como una 'teología histórica', en la que resulta imperativa la encarnación e historización del mensaje cristiano de salvación. Y para ello, resulta necesario dar cuenta de la realidad social e histórica con la que el mensaje histórico de la revelación se tiene que vincular. En esa dirección se sitúa una de sus preocupaciones teóricas: el diagnóstico de la

⁸² *Ibíd*, p. 555.

⁸³ *Ibíd*, p. 559.

realidad social de América Latina y, particularmente, de Centroamérica.⁸⁴ Sólo confrontándose con los datos esenciales de la realidad social de América Latina y de Centroamérica es factible la concreción del mensaje cristiano y la realización de tareas pastorales en una dirección determinada. Aquí justamente se requerirá una concepción de la liberación tras haberle tomado el pulso a la realidad social e histórica de América Latina y Centroamérica, ya que ésta aparecerá como negatividad y como polo dominado en el contexto mundial. En este marco, Ellacuría intenta colocar a América Latina en un ámbito sociohistórico y en el horizonte internacional:

Desde tal punto de vista, debería decirse que América Latina no debe entenderse como integrante epigonal del mundo occidental, sino como perteneciente de lleno al tercer mundo.⁸⁵

En la argumentación de Ellacuría, ubicar a América Latina en el Tercer Mundo equivalía a insistir en la realidad que la cualifica fundamentalmente: la pobreza de sus mayorías. “Los ‘pobres’ no son en América Latina una estrecha franja social, son la mayoría.”⁸⁶ Y para los fines teológicos de su reflexión, las consecuencias son

⁸⁴ Como simple muestra del tipo de diagnóstico detallado y exhaustivo de la realidad social y económica de Centroamérica, cf. Ignacio Ellacuría, “Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, ed. cit., pp. 139-172.

⁸⁵ Ignacio Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, art. cit., p. 568.

⁸⁶ *Ibíd*, 570.

claras: la Iglesia y su mensaje deben de historizarse en una realidad social de mayorías empobrecidas. Esta exigencia de historización le parecía a Ellacuría surgir de dos ámbitos: por la vocación intrínseca al mensaje evangélico y por la llamada histórica de la región latinoamericana.

Si nos detenemos por un momento en la vocación del mensaje evangélico, tal y como era captado e interpretado por Ellacuría, podremos notar uno de los aspectos nucleares de su pensamiento e incluso de su *ethos* como intelectual y teórico multifacético. Se trata de una lectura del mensaje cristiano compartida con el resto de los teólogos de la liberación, en la que se enfatiza la urgencia y necesidad de subvertir un orden injusto. En esta vertiente teológica, los contenidos mismos del mensaje cristiano exigen una toma de partido y una actitud parcial a favor de los pobres; actitud que conlleva fuertes implicaciones sociopolíticas. Para estos teólogos, resulta indiscutible que no se requiere desviarse de los textos bíblicos para extraer un mensaje que impele combatir contra la injusticia reinante en América Latina.

Ahora bien, como ha señalado con precisión el teólogo jesuita catalán José Sols Lucía, las lecturas bíblicas de los teólogos de la liberación han enfatizado diversos textos a lo largo de su desarrollo.⁸⁷ En primer lugar el interés se centró en el *Éxodo*,

⁸⁷ José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 83-101.

libro del Antiguo Testamento que narra la gesta liberadora del pueblo de Israel ante sus dominadores egipcios. Sols-Lucía insiste en que el relato de *Éxodo* consiste en una sola narración histórico-teológica. “Lo acontecido es político, lo significado es salvífico. Y todo sucedió en un solo hilo histórico de acontecimientos [...]”.⁸⁸ La pertinencia y actualidad de ese libro veterotestamentario en América Latina respondía a la necesidad de plantear la posibilidad de la liberación ante la dominación externa e interna. Más adelante, y no sin que se avanzaran críticas a la teología de la liberación por haber reducido el mensaje cristiano al Antiguo Testamento, surgirán las cristologías desde América Latina y la periferia.⁸⁹

En el estado de la discusión de 1971, Ellacuría consideraba que el mensaje cristiano conlleva una exigencia de liberación, de confrontación con un orden sociopolítico injusto y apelaba a los elementos más críticos de ese mensaje:

Lo que parece necesitar más América Latina es lo más auténtico y fuerte del evangelio: la denuncia de las riquezas y del servicio al dinero, la liberación de la opresión de la injusticia en todas sus formas, la valoración de la

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 87.

⁸⁹ Por ejemplo, Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987. Este volumen reúne los estudios cristológicos de Boff escritos desde mediados de la década de 1970. También Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 2008. 1ª ed., 1991. Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador, UCA, 2000.

persona como hija de Dios, la comunidad universal que abrace todos los mundos, la trascendencia de la historia humana.⁹⁰

Como podemos ver, para Ellacuría la exigencia de liberación ante la injusticia y el cuestionamiento de un orden social basado en la riqueza y el capital se encuentran ya en el mensaje evangélico. No resulta casual entonces que el tópico de la liberación surja inicialmente en sus reflexiones teológicas, ya que era en ese plano donde encontraba elementos para extraer una crítica sociopolítica desde América Latina y el Tercer Mundo.

⁹⁰ Ignacio Ellacuría, "Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana", art. cit., p. 571.

Capítulo 2

Acerca de “Función liberadora de la filosofía”

El debate subyacente con Zea y Salazar-Bondy

Cuando Ignacio Ellacuría escribió alrededor de 1983 “Función liberadora de la filosofía” tomó una posición clara con respecto al debate sobre la originalidad, autenticidad y peculiaridad de la filosofía latinoamericana. Se trata de una discusión que tuvo en el diálogo entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea de 1968 y 1969 su momento cumbre.⁹¹ A continuación examinaremos, a partir del texto de Ellacuría, las particularidades de las tesis que adoptó con respecto al debate mencionado.

En la parte introductoria de “Función liberadora de la filosofía”, tras algunas reflexiones sobre la relación entre filosofía y libertad, Ellacuría afirma que se puede establecer una doble constatación. Como veremos, la relación entre las dos afirmaciones de Ellacuría lo situarán en el marco problemático abierto por Salazar Bondy y Zea. La primera tesis remite a la problemática de la dominación y la dependencia:

⁹¹ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994. 1ª ed., 1969.

[...] el continente latinoamericano—no sólo el—vive estructuralmente en condiciones de opresión y aún de represión, sobre todo por lo que toca a las mayorías populares, opresión y represión a las cuales han contribuido directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos presentaciones o manifestaciones ideológicas de esas filosofías.⁹²

Y la segunda tesis alude a la originalidad y peculiaridad de la filosofía latinoamericana:

La segunda constatación es que el continente latinoamericano no ha producido una filosofía propia, que salga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberadora respecto de ella; tanto más de extrañar cuanto puede decirse que ha producido una teología propia, una cierta socioeconomía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia [...]⁹³

Tanto en el planteamiento de la problemática, como en la solución propuesta por Ellacuría, hay fuertes elementos de coincidencia con la forma en que Augusto Salazar Bondy abordó en 1968 este asunto. En forma análoga a la primera constatación de Ellacuría, Salazar Bondy recurría a la caracterización del estado de sujeción, dependencia y subdesarrollo de América Latina en la economía y en el sistema mundial para volver inteligibles los procesos culturales y, particularmente, filosóficos del subcontinente:

⁹² Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 94.

⁹³ *Idem.*

[...] para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político. Éstos son las metrópolis o grandes potencias industriales, naciones que han alcanzado altos niveles de desarrollo—y de capacidad de dominio en el complejo mundial—las cuales dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso político-económico de los países del Tercer Mundo.⁹⁴

La primera constatación de Ellacuría, que remite a la opresión padecida por América Latina, incluye un matiz que es preciso señalar desde ahora. Para Ellacuría, la opresión-represión es sufrida sobre todo por las 'mayorías populares'. Aquí toma cuerpo la conceptualización de la estructura social centroamericana como una 'sociedad dividida', explicitada en algunos estudios políticos de Ellacuría. Es posible entonces enfatizar un dato que se puede inferir de su planteamiento: aunque el conjunto de la sociedad sea dependiente y esté en situación estructural de opresión, no toda la sociedad padece de la misma forma y en el mismo grado las consecuencias de su posición asimétrica y subordinada. Para Ellacuría, al interior de las sociedades situadas en una posición asimétrica y desventajosa en el orden mundial, hay relaciones de dominación con sus respectivos polos. Por ello, el concepto de 'mayorías populares' le permitía a Ellacuría en primer lugar dar cuenta de un escándalo ético, consistente en que bajo una consideración cuantitativa y

⁹⁴ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., pp. 85-86.

estadística de la realidad social centroamericana, latinoamericana y del Tercer Mundo, las mayorías se encuentra en una condición privativa.

Ahora bien, ¿qué relación mantienen las dos constataciones que Ellacuría formula en la parte introductoria de “Función liberadora de la filosofía”? Al responder a este punto, iremos viendo que la cercanía entre Ellacuría y Salazar Bondy se desdibuja, ya que el primero asumía un enfoque propio para resolver la problemática que nos ocupa. Ellacuría no asevera que la condición subordinada y oprimida de América Latina dé cuenta de la ausencia de una filosofía propia. Justamente, para probar que otras producciones culturales latinoamericanas surgen de su realidad histórica y desempeñan una ‘función liberadora’, Ellacuría trae a colación la teología, la socioeconomía y la expresión artística. En estos tres planos, sí habría una producción cultural propia que tiene como subsuelo a la realidad histórica latinoamericana.

Cabe acotar aquí que cuando escribió Ellacuría “Función liberadora de la filosofía” la teología de la liberación ya tenía una fuerte presencia en distintos lugares de América Latina, a tal grado que solamente un año después la Congregación para la Doctrina de la Fe emitió la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”. Según cierta óptica, la distancia temporal de década y media entre el examen de Salazar Bondy sobre la filosofía latinoamericana y el texto de Ellacuría habría probado contundentemente la posibilidad de la creación propia en otras disciplinas, áreas del saber o de la cultura en América Latina.

Ya formuladas las constataciones sobre la dominación y dependencia de América Latina, así como acerca del estado de su filosofía, Ellacuría plantea una “doble finalidad”:

¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñaría una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en estado secular de opresión-represión? El aspecto principal de la finalidad estaría indudablemente en la liberación de esas mayorías [...] pero estrechamente relacionado con él estaría el de la constitución de una nueva filosofía [...] que realmente pudiera llamarse latinoamericana si es que fuere pensada desde la realidad y para la realidad latinoamericana y al servicio de aquellas mayorías populares que definen esa realidad por su número y también por su capacidad de cualificarla.⁹⁵

De esta forma, Ellacuría resolvía la problemática abierta por Salazar Bondy abogando por una filosofía volcada sobre la realidad latinoamericana. Sin forzar la caracterización de la posición de Ellacuría, se podría argumentar que éste terminó aceptando algunos aspectos de la solución historicista al debate sobre las perspectivas de un pensamiento filosófico latinoamericano. Al aceptar que la realidad latinoamericana es un objeto legítimo de reflexión filosófica, Ellacuría entroncaba con representantes de la línea historicista como el mexicano Leopoldo Zea, el uruguayo Arturo Ardao o el argentino Arturo Andrés Roig. Aunque también

⁹⁵ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 94.

es necesario aclarar que esta tarea filosófica, consistente en asumir la realidad latinoamericana como objeto y punto de partida del filosofar, se asumía en la vertiente historicista de la filosofía de la liberación como una labor continua con la historia de las ideas. Así, se podría argumentar que Ellacuría se colocaba en un punto intermedio o en un espacio de intersección entre diversas propuestas filosóficas latinoamericanas.

Liberación de las representaciones ideologizadas de la realidad

Como iremos viendo con detalle, Ellacuría planteará una dialéctica entre dos dimensiones de la función liberadora de la filosofía. Por una parte, la faceta crítica, destructiva y propiamente negativa de la filosofía. Y, en el plano complementario, el papel creador de la filosofía, en el que ésta se abre a una intelección positiva de la realidad. En el marco del papel crítico de la filosofía, Ellacuría sitúa la necesidad de destruir, negar o liberarse de las visiones ideologizadas de la realidad, particularmente de la realidad social e histórica. Y en este contexto se requiere dilucidar: ¿cómo distingue Ellacuría entre ideología e ideologización?

Como se mostrará en lo que sigue, Ellacuría profundiza en la caracterización de lo ideológico, y comienza realizando esta tarea teniendo presente el papel crítico que puede cumplir la filosofía:

La función crítica de la filosofía está orientada, en primer lugar, a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social [...] Esta función crítica, sin embargo, se enfrenta muy directamente con lo que de ideológico hay en la estructura social, admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales.⁹⁶

En su discusión en torno al concepto de ideología, Ellacuría busca mostrar que la eficacia y realidad de lo ideológico tienen varias dimensiones y facetas. Tendríamos, por un lado, una consideración sistémica y sistemática de la realidad social. Considerada la realidad social como sistema, ésta incluye un nivel o aspecto ideológico. Ellacuría es muy claro: no sólo hay una dimensión ideológica en todo sistema social, punto al que volverá continuamente, sino que se debe introducir el concepto de “ideología dominante” para mostrar la predominancia y aceptación generalizada de ciertos contenidos ideológicos en los sistemas sociales. Adelantándonos a un tema que abordaremos con detalle más adelante, una pregunta clave para determinar el tipo de crítica que puede proporcionar la filosofía en este plano está basada en la clase de sistema social ante el que se enfrenta. ¿Se trata de un sistema social injustamente estructurado? Si es así, la ideología dominante tendrá ciertas características de encubrimiento y enmascaramiento muy susceptibles de ser confrontadas críticamente en el plano del examen filosófico.

⁹⁶ *Ibíd*, p. 95.

Más allá de esta distinción crucial entre el tipo de ordenamiento vigente en los sistemas sociales, Ellacuría se acerca, hasta cierto punto, a algunos aspectos de las consideraciones althusserianas en torno a la ideología, tan importantes para abordar este concepto.⁹⁷ Para Althusser, la ideología es eterna; esto significa que le es consustancial a cualquier ordenamiento social y que no podemos suponer un sistema social que no contenga una instancia ideológica, cuyos efectos de des-conocimiento provocados en los sujetos pudieran desaparecer. Si por el momento dejamos de lado esta última referencia al des-conocimiento que produce la ideología, aspecto explicitado y analizado por Ellacuría justamente a partir de la demarcación entre ideología e ideologización, se puede volver visible otra de sus características: la ideología como instancia necesaria del sistema social. Tanto en los apuntes y en el esquema del curso “Ideología e inteligencia”, como en “Función liberadora de la filosofía” Ellacuría se adscribe a este contenido conceptual de la ideología, cerrando una reflexión sobre la “conciencia social” que le había ocupado en *Filosofía de la realidad histórica*.⁹⁸ No se trata del único sentido que adquiere en su pensamiento la noción de ideología, pero sin duda es un punto de partida que permite colocar este concepto en su lugar adecuado.

⁹⁷ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, pp. 75-137.

⁹⁸ Ignacio Ellacuría, “Ideología e inteligencia” en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA, 2009, pp. 327-377. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp. 261-306.

Ahora, como vimos, para Ellacuría la ideología es un momento estructural del sistema social y no sólo es transmitida por ‘aparatos teóricos’, sino también por las ‘objetivaciones’ y ‘relaciones sociales’. No sólo en el campo estrictamente teórico hay que buscar a la ideología, sino que ésta atraviesa transversalmente al campo social. En una revisión más reciente del concepto de ideología, Ernesto Laclau establece algunas distinciones que nos pueden ser útiles para captar qué puede significar encontrar a la ideología en las ‘relaciones sociales’.⁹⁹ A partir de un texto de Slavoj Žižek, Laclau sitúa tres escenarios en los que se presenta la ideología: como doctrina, creencia y ritual. La ideología como doctrina consiste en ciertos complejos de ideas, creencias y procedimientos argumentativos; se trata de un ámbito que se acerca bastante a los ‘aparatos teóricos’ señalados por Ellacuría. En segundo lugar, la ideología tiene una presencia externa, como ‘aparato ideológico del Estado’. Pero es el tercer plano el que nos puede ayudar a aclarar cómo la ideología se encuentra presente en las relaciones sociales. La ideología como ritual es el terreno más elusivo y consiste en la ideología espontánea que “funciona en el corazón de la realidad social misma”.¹⁰⁰ Así, en el ejemplo del liberalismo que desarrolla Žižek, cuando éste se activa en la autoexperiencia de los sujetos como

⁹⁹ Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en Rosa Nidia Buenfil (coordinadora), *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Valdés, 1998, pp. 75-98.

¹⁰⁰ Slavoj Žižek, “The Spectre of Ideology”, Introducción a Slavoj Žižek (ed.) *Mapping ideology*, London/New York, Verso, p. 9, cit. en Ernesto Laclau, art. cit., p. 75.

‘individuos libres’ tendríamos un claro ejemplo de la eficacia ritual de la ideología. Entendida como ritual, la ideología se incrusta en las relaciones sociales y en la realidad social, creando ciertos efectos.

Ahora bien, esta concepción ampliada de la ideología, que la encuentra atravesando transversalmente el campo social, había sido explicitada también por Althusser. Aunque en “Función liberadora de la filosofía” Ellacuría cuestiona una demarcación rígida entre ciencia e ideología y, por ello, toma distancia de algunos aspectos del tipo de enfoque desarrollado por Althusser, nuevamente aquí encontramos un terreno común entre ambos. Para Althusser, la eficacia y omnipresencia de lo ideológico en el terreno social se expresa y se puede abordar en varios niveles. Por una parte, tendríamos el nivel de los sujetos, que siempre se encuentran atrapados por la presencia de la estructura ideológica, de tal modo que sus vivencias y experiencias inmediatas se ven a través del prisma ideológico:

La ideología está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es *indiscernible a partir de su ‘experiencia vivida’*, y que todo análisis inmediato de lo ‘vivido’ está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica.¹⁰¹

En forma complementaria, en la aproximación de Althusser la ideología cumple una tarea unificadora en la estructura social. Por medio de ella, se establecen lazos

¹⁰¹ Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y Presente, 1983, p. 49.

entre los agentes de la producción y resulta indispensable para que éstos cumplan sus tareas en la división social del trabajo:

En una sociedad sin clases al igual que en una sociedad de clases, la ideología tiene la función de asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la *relación* de los individuos con las tareas que les fija la estructura social.¹⁰²

En *Filosofía de la realidad histórica*, al pisar el terreno de la eficacia y presencia de lo ideológico en la realidad social, Ellacuría establece algunas precisiones que quedarán formuladas de manera más clara en “Función liberadora de la filosofía”:

Este mundo social no sólo es resultado de una actividad psíquica, sino que representa en su conjunto la visión predominante en una sociedad y su tabla de valoraciones [...] El hecho fundamental es que cada época, cada sociedad, cada grupo social tiene un conjunto de creencias, de normas, de valores, etc., que son admitidas como las de ese grupo y de ese momento, con el agravante que se cree admitirlas no por ser las del grupo, sino por ser las más racionales, convenientes y valiosas.¹⁰³

En este pasaje, ya se alcanzan a vislumbrar los elementos con los que Ellacuría distinguirá posteriormente entre ideología e ideologización. Se puede notar un abordaje crítico y distanciado de las creencias, normas y valores de grupos sociales. Esto es, se encuentra Ellacuría ya con las bases que utilizará para establecer la demarcación entre apariencia de verdad y verdad en el plano social; sin embargo,

¹⁰² *Ibid*, p. 52.

¹⁰³ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 293.

todavía no enfatizaba que los grupos sociales tienen intereses que pueden deformar sus creencias, normas y valores.

Como hemos visto, en “Función liberadora de la filosofía” Ellacuría reconoce la existencia de lo ideológico en el funcionamiento de “aparatos teóricos”. Aunque no precisa en ese pasaje qué niveles de la producción teórica tendrían componentes ideológicos y si hay gradaciones en este campo que nos permitieran hablar de mayor, menor o nula presencia de lo ideológico en el ámbito teórico, al distinguir más adelante entre tres tipos de explicación racional se aclara la aproximación de Ellacuría a este problema. En el marco del sentido común, del ejercicio crítico de la razón o en el contexto de las explicaciones racionales que se amoldan al esquema de las ciencias naturales “el factor ideológico tiene cabida”.¹⁰⁴ Para Ellacuría, no hay un pensamiento científico libre de contenidos ideológicos:

Con esto queremos decir que la ideología no sólo juega un papel sustitutivo y, o meramente propedéutico para lo que fuera un pensamiento no ideológico y, o científico, sino que, en alguna medida, siempre está presente y siempre es efectiva, no sólo para aquellos que no han alcanzado ese nivel científico, y que, desde luego, es la mayoría de la humanidad, al menos al respecto de una inmensa gama de aspectos profundamente humanos, sino también para aquellos que se dicen científicos en lo que respecta a su propio campo científico.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 97.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 98.

Ellacuría se preocupa también por aclarar qué es y qué hay en la inteligencia para que el fenómeno de la ideología sea posible. Al proceder a su análisis, precisa en forma detallada los aspectos distintivos de los fenómenos ideológicos:

Puede hablarse de una necesidad histórica que tienen no sólo los hombres individuales, sino con mayor vigencia los grupos sociales de un conjunto, en el fondo y a veces también en la forma, sistemático—aunque el sistematismo pueda ser *sui generis*—un conjunto sistemático que interprete y valore la relación del individuo y del grupo consigo mismo, con los demás, con las estructuras sociales, con la naturaleza, en fin, con todo lo que le rodea y constituye su vida.

Parecería que sin este conjunto de representaciones, de apreciaciones, de intereses racionalizados, de normas justificadas, de comportamientos admitidos, etc., la sociedad no puede vivir ni desarrollarse, independientemente de si esa sociedad está justamente organizada o injustamente.¹⁰⁶

Por una parte, la ideología funciona para Ellacuría como una mediación que interponen tanto los grupos sociales como los individuos. Así, la estructura social, la naturaleza y los mismos grupos o individuos se ven a través del prisma de la ideología, en tanto que ésta es un conjunto sistemático que interpreta y valora. Tendríamos que concluir que en la propuesta teórica de Ellacuría las relaciones sociales están permeadas de elementos ideológicos, ya que las personas que

¹⁰⁶ Ignacio Ellacuría, "Ideología e inteligencia", art. cit., p. 368.

contraen estas relaciones las captan por la intermediación de lo ideológico. Es como el agua en la que se flota o la lente a través de la que se mira la realidad.

Y tendría que agregarse que en la aproximación de Ellacuría a los fenómenos ideológicos se le deja un espacio a la formación de subjetividades y sujetos. Según vimos, una sociedad no es viable sin la presencia de lo ideológico, ya que ésta no sólo “interpreta”, sino también “valora”. Las valoraciones presentes en el campo ideológico, inscritas e interiorizadas en los miembros del cuerpo social, se vuelven indispensables para que éstos cumplan sus papeles y configuren el ámbito ‘público’, dimensión explorada a partir de algunas sugerencias de Zubiri en *Filosofía de la realidad histórica*.¹⁰⁷ Ellacuría, al situar explícitamente el ámbito normativo dentro del espectro de los fenómenos ideológicos, permite colocar los procesos de interiorización de roles o funciones sociales en su cuadro explicativo. Estas apreciaciones se ponen a prueba en la crucial distinción entre sociedades justamente o injustamente estructuradas, ya que, tendría que suponerse, en las segundas la formación de sujetos y subjetividades está permeada por la recurrencia y eficacia de una *praxis* de dominación.

Como hemos visto, no hay para Ellacuría una alternativa de pensamiento científico que sustituya por completo al papel que cumple la ideología en el sistema social.

¹⁰⁷ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., pp. 209-217.

Incluso si se reconoce que en ciertos ámbitos puede generarse un pensamiento científico y no ideológico:

[...] esos ámbitos no agotan el todo de la realidad con la cual el hombre ha de habérselas de modo humano y aun puede pensarse que son ámbitos de menor importancia que otros a los cuales no alcanza y que tal vez no pueda alcanzar eso que quiere autocalificarse como pensamiento estrictamente científico.¹⁰⁸

Por ello, la ideología le es inherente al sistema social, la realidad histórica incluye necesariamente como parte estructural suya un subsistema ideológico. Esto también lleva a una firme conclusión derivada del planteamiento de Ellacuría: el papel crítico, negativo o destructor de la filosofía en su función liberadora no puede tener como blanco la desaparición y desarticulación de lo ideológico.

¿Cuál es entonces el papel crítico de la filosofía en su función liberadora? Ellacuría irá mostrando que la negatividad no reposa en lo ideológico, sino en el ámbito de lo ideologizado. Es allí donde tiene que probarse el filo crítico del filosofar, confrontándose con el campo ideologizado de la realidad social e histórica. Ellacuría ofrece una detallada caracterización y delimitación de lo ideologizado:

La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y, o

¹⁰⁸ Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", art. cit., p. 97.

étnicos, políticos, religiosos, etc. En estos casos, encontramos los siguientes elementos: a) una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad, en la cual se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y, o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera, tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia sea siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.¹⁰⁹

Si se examinan con cuidado estas ricas precisiones conceptuales, encontraremos varios elementos de comprensión para determinar por qué para Ellacuría el papel crítico de la filosofía prácticamente se agota en este terreno. Es un campo muy amplio, un extenso terreno que tiene que cubrir la filosofía en su ejercicio negativo, crítico y destructor.

Consideremos por separado algunos de los componentes de la ideologización. Nos encontramos en el ámbito de las “visiones de la realidad” que la encubren con apariencia de verdad. Ellacuría precisa que este tipo de encubrimiento se realiza en forma inconsciente y no deliberada. Este es un punto medular de su concepción de la ideologización; la persona que emite representaciones ideologizadas de la

¹⁰⁹ *Ibíd*, p. 99.

realidad no sabe que lo hace, lo hace sin saberlo. Esta precisión también se aplica a las representaciones ideologizadas grupales o socialmente producidas. Ya sea una persona, un grupo o sectores enteros de una sociedad los productores de representaciones ideologizadas, para que éstas puedan calificarse como tales tienen que tener ese componente inconsciente y no deliberado. Ellacuría es muy claro al distinguir entre ideologización y “engaño premeditado”, justamente porque en el engaño hay un elemento intencional, deliberado y consciente.

En la concepción que desarrolla Ellacuría en torno a la ideologización, las personas y los grupos sociales afectados por este fenómeno no tienen una relación medianamente transparente o clara con el carácter de sus propias representaciones ideologizadas. Allí se podría encontrar la clave de un aspecto distintivo de la ideologización: la apariencia de verdad. Así, grupos sociales o personas que vehiculan las ideologizaciones pretenden afirmar lo verdadero y, al hacerlo, introducen al mismo tiempo elementos falsos, que son justamente aquellos que le otorgan el sello ideologizante a esas afirmaciones y a esas representaciones. Aunque cabe precisar que no sólo se trata de una delimitación epistemológica que distinguiera la verdad del error; Ellacuría insiste en que la deformación ideologizada “responde inconscientemente a intereses colectivos.”¹¹⁰ Es en el plano de los

¹¹⁰ *Ídem.*

intereses compartidos socialmente donde se expresa y, en buena medida, se explica, el fenómeno de la ideologización.

Por ello, en este tipo de enfoque las personas y los grupos que transmiten visiones ideologizadas de la realidad no sólo no tienen claridad sobre el carácter de sus representaciones; esto es, no sólo no saben que al afirmar una verdad aparente introducen elementos falsos. Tampoco les resultan visibles los intereses que producen y posibilitan estas visiones ideologizadas de la realidad. Según Ellacuría, al no tematizar y someter a un examen crítico los intereses cristalizados en las representaciones ideologizadas y sólo transmitir este tipo de representaciones, estos grupos o personas pueden resultar manipulados.

Como a Ellacuría le preocupaba particularmente establecer un diagnóstico crítico sobre las sociedades injustamente estructuradas, y de hecho ese fue el motivo teórico por el que introdujo el campo de lo ideologizado en una teoría de las ideologías, aquí hay que prestar particular atención a las preguntas con las que se acercaba a este aspecto de la teoría social y de la sociología del conocimiento. En primer lugar, ¿cómo se puede explicar la viabilidad y permanencia de un sistema social injustamente estructurado, cuyo aparato ideológico produce de manera reiterada visiones ideologizadas? Se trata, como veremos con más detalle, de una 'sociedad dividida', porque se compone de una pequeña fracción dominante y una inmensa mayoría dominada.

Ellacuría precisa que los intereses que se encuentran detrás del fenómeno de la ideologización son 'colectivos'; estamos, entonces, en el nivel de lo supraindividual y en el plano social, que tanto le preocupara. En su programa teórico, era necesario el reconocimiento de la realidad social como un nivel específico de la realidad que tiene sus notas propias, no reductibles a la realidad de la persona y del individuo. Una persona puede vehicular o transmitir representaciones ideologizadas de la realidad, pero estas no son representaciones individuales e intransferibles, sino públicas, accesibles a todos. Por ello, si se considera el lugar propio del fenómeno de la ideologización en la filosofía de Ellacuría tendría que situarse en el campo de la realidad social, en donde lo impersonal y público operan y tienen su eficacia. En su *Filosofía de la realidad histórica* Ellacuría ya había abordado esa problemática. De hecho, algunas de sus apreciaciones en torno a la ideologización se pueden entender como aplicaciones a un campo específico de su concepción de la dimensión social de la realidad histórica.

En su curso de 1982, Ellacuría se había detenido en la exposición de la teoría marxista de las ideologías y, para ello, traía a colación extensos pasajes de Marx y de Engels. En su concepción de la ideologización, sin duda hay algunos aspectos retomados de esos pasajes, aunque es necesario señalar también las diferencias. En cuanto a las coincidencias, al sintetizar los puntos definitorios de la concepción de la ideología en Marx y Engels, Ellacuría da cuenta de un terreno común:

La doble fundamentación de la ideología, que determina su existencia, la necesidad de tener una interpretación de la realidad y la de tener una justificación de la realidad, fuerza a que la ideología no pueda ser una pura falsedad y mucho menos un puro engaño deliberado, sino que tiene que ser algo con apariencia de verdad, que a nivel de conciencia no muestra ni los intereses que la determinan, ni la deformación y enmascaramiento de la realidad que contiene, ni tampoco su carácter manipulado y manipulador.¹¹¹

En la lectura que realiza Ellacuría de Marx y Engels, la ideología, en una de sus facetas, deforma y enmascara la realidad, encubriendo intereses. Como hemos visto, es justamente la formulación que de la ideologización presenta Ellacuría. Aquí cabe precisar que el tipo de intereses que determinan la deformación es bastante amplio en Ellacuría, ya que se trata de intereses de clases, grupos sociales, políticos, étnicos, religiosos y un indefinido etcétera.

Como habíamos observado a partir de su curso de 1982, Ellacuría había delimitado el ámbito de lo ideológico señalando uno de sus aspectos: la pretensión de abarcar la totalidad. El campo ideológico es un “conjunto sistemático” que interpreta y valora todo lo que rodea a los individuos o a los grupos sociales. Este aspecto está presente también en las representaciones ideologizadas, aunque al valorar y ofrecer una visión totalizadora “se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y, o injusticia”.¹¹² En la formulación de Ellacuría, se precisa que son

¹¹¹ Ignacio Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, art. cit., p. 363.

¹¹² Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 99.

“elementos” falsos y “elementos” injustos que se incorporan a una visión de la realidad que tiene pretensiones totalizantes. El ejercicio crítico de la filosofía cuando cumple una función liberadora tiene que proceder al desenmascaramiento de las ideologizaciones. Pero suponemos que, al hacerlo, es necesario distinguir los “elementos” falsos e injustos de aquellos elementos que pudieran portar la “verdad” y el “bien”. Esto es, como señala el propio Ellacuría, en la visión ideologizada se ‘esconden’ estos elementos falsos e injustos; para volverlos visibles se requiere de una reflexión teórica que separe los componentes ideológicos de los ideologizados.

La distinción entre ideología e ideologización le lleva a Ellacuría a plantear una demarcación entre diversos sistemas sociales, a partir del papel que el subsistema ideológico cumple en ellos. Si bien la ideología le es consustancial a los sistemas sociales, sólo bajo ciertas condiciones se consolida un aparato ideológico que genera productos ideologizantes:

Así, tenemos que cualquier sistema o subsistema social busca una legitimación ideológica como parte necesaria de su subsistencia y, o de su buen funcionamiento. Es evidente que cuando ese sistema es injusto, o simplemente inerte, su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de ideologización; se busca mantener el *statu quo* por simple razón de supervivencia o de inercia social y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por consiguiente, aparecen como connaturales; inconscientemente se busca ocultar lo malo del sistema y se busca, conscientemente, resaltar lo que tiene

de bueno, trastocando la realidad [...] Esto se da en el sistema social como un todo [...] ¹¹³

En esta precisión y demarcación, es necesario enfatizar que el aparato ideológico del tipo de sistemas sociales que generan representaciones ideologizadas de la realidad funciona regularmente produciendo ideologizaciones y no ideología. Esto es, no se trata de representaciones ideologizadas ocasionales, sino estructuralmente vinculadas a un sistema social injusto. Aunque Ellacuría señala también como sistemas sociales que producen ideologizaciones a los sistemas 'inertes', lo que le preocupa explicitar es el tipo de subsistema ideológico de sociedades injustas o, como también las había caracterizado en otros textos, de 'sociedades divididas'. Por esas fechas, en "Universidad y política" (1980), Ellacuría ofrecía más pistas para la comprensión de los aspectos distintivos de un sistema social injusto, concretando sus observaciones a El Salvador:

Nuestra sociedad, como ya es evidente después de tantos análisis, no sólo está subdesarrollada y con graves y casi insuperables necesidades objetivas, sino que está injustamente estructurada económica, institucional e ideológicamente. Está constituida bipolarmente por una pequeña clase dominante, flanqueada por toda una serie de grupos e instituciones a su

¹¹³ *Ibid*, p. 99.

servicio, y por una inmensa mayoría empobrecida y explotada, parte de ella organizada políticamente y parte de ella a merced de los flujos sociales.¹¹⁴

En esa breve caracterización de la realidad social salvadoreña, se señalan tres niveles en los que se manifiesta la estructuración injusta de la sociedad: el económico, el institucional y el ideológico. Nuevamente y ahora en otro contexto, encontramos un lugar en el pensamiento de Ellacuría para el campo ideológico.

Como habíamos señalado, en “Función liberadora de la filosofía” Ellacuría establece una dialéctica entre el papel crítico y el papel creador de la filosofía cuando ésta cumple una función liberadora. Tras haber presentado y precisado la distinción entre ideología e ideologización, Ellacuría señala el ámbito de la negatividad que siempre va asociado a la ideologización. Se trata de una clave teórica de suma relevancia en el pensamiento filosófico de Ellacuría, que de hecho nos abrirá las puertas para la comprensión del final del artículo, en el que se plantea la posibilidad de una filosofía de inspiración cristiana, final que pudiera generar desconcierto si no se coloca en su lugar adecuado el papel de la negación y la negatividad en su obra:

La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser. Evidentemente, no se trata de la nada absoluta, pero sí de una cierta presencia de ella, que trae consigo inexorablemente la necesidad de una

¹¹⁴ Ignacio Ellacuría, “Universidad y política”, *ECA* 383, 1980, pp. 807-824. Incluido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, ed. cit., pp 17-45. Para la cita, p. 38.

acción negadora, que no es exclusiva del pensar ni siquiera de un puro trabajo teórico, pero que en el pensar filosófico tiene un lugar preferente y una oportunidad insustituible [...] La nada de lo ideologizado nos llevaría a la negación y esta negación permitiría barrer lo que de nebuloso hay en la ideologización, y esta barrida de lo nebuloso nos develaría la realidad, posibilitando la afirmación, tanto de ella, en su fundamento, como la negación y, en definitiva la desaparición—al menos en el nivel teórico—del falso fundamento de la falsa realidad que se nos quiere imponer en las distintas formas de ideologización.¹¹⁵

Se podría decir que en sociedades donde la producción de representaciones ideologizadas les es estructuralmente inherente, la negatividad domina y campea. La distorsión y falseamiento de la naturaleza de esas sociedades se han convertido en los elementos reinantes, en aspectos que se han interiorizado en sus miembros. Concebidas dialécticamente ese tipo de sociedades, como lo hace Ellacuría, la negatividad se encuentra vigente. Por ello, el ejercicio crítico de la filosofía no puede partir de una búsqueda sobre la naturaleza de la realidad desde un punto neutral de inicio; se comienza en un momento en el que la nada y la negatividad en su forma ideologizada ya se han apoderado del campo social. Y, realizando una lectura consistente de las apreciaciones del comienzo de “Función liberadora de la filosofía”, en las que se constata la situación de opresión y represión de las mayorías populares en América Latina, se puede inferir que Ellacuría consideraba

¹¹⁵ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 101.

que en el subcontinente la estructuración injusta de las sociedades obligaba a filosofar en un medio social ideologizado.

Capítulo 3

Dialéctica entre la función crítica y creadora de la filosofía

Ideologización y negatividad

Como hemos visto, Ellacuría plantea en “Función liberadora de la filosofía” un plano dual del ejercicio filosófico: como crítica y como creación. Se trata, como aclara al inicio del artículo, de formular una reflexión filosófica de cara a la realidad latinoamericana. Al considerar la manera en que el orden mundial estaba estructurado, Ellacuría mostraba que América Latina y el Tercer Mundo se encontraban en situación de opresión. Pero no se detenía en la descripción de América Latina como polo dominado en el orden mundial. También indicaba la presencia de las ‘mayorías populares’, víctimas internas de una estructuración injusta de las sociedades periféricas latinoamericanas. A partir de las observaciones que dan inicio a “Función liberadora de la filosofía” se puede concluir que, según Ellacuría, había en la década de 1980 un ejercicio doble de dominación: externa e interna. La dominación externa da pie a la situación de opresión de América Latina considerada conjuntamente. Pero, a la vez, la presencia de las ‘mayorías populares’ que padecen la opresión-represión y pueden ‘cualificar’ a la realidad latinoamericana, indica la dominación interna ejercida sobre esas mayorías.¹¹⁶

¹¹⁶ *Ibíd*, p. 94.

Ahora bien, la crucial distinción entre ideología e ideologización de la que se ocupa una parte de “Función liberadora de la filosofía” se puede considerar como un intento por ejercitar ese filosofar de cara a la realidad latinoamericana. Todo sistema social requiere de un aparato ideológico, de acuerdo con Ellacuría; pero es necesario establecer una demarcación entre ciertos sistemas sociales que no tienen que falsear y deformar su naturaleza y otros para los que es indispensable esa deformación para poder subsistir. En esta aproximación, la ideologización como falseamiento y enmascaramiento de la realidad social tiene que ocurrir recurrentemente en sociedades injustamente estructuradas, como El Salvador en las décadas de 1970 y 1980. Si no fuera así, ¿cómo tendrían viabilidad esos sistemas sociales?

La constatación de la situación de opresión y represión de las mayorías populares en América Latina, sumada a la elaboración teórica en torno a la presencia de representaciones ideologizadas en sociedades injustamente estructuradas, nos llevan a un terreno fundamental para pensar la función liberadora de la filosofía. En este plano, la filosofía puede ser un arma crítica clave para combatir las ideologizaciones. Así, las representaciones falsas de la realidad que circulan a través de la opinión pública y que tienen una apariencia de verdad, pero que expresan una visión de la realidad con fuertes elementos de enmascaramiento, al entrar en el terreno del examen filosófico deben ser negadas teóricamente. El

ejercicio crítico consiste en negar una negación. La ideologización ya contenía elementos negativos que pueden ser captados a través del examen filosófico; recordemos que la ideologización incluye elementos falsos con apariencia de verdad. Entonces, la negatividad, el ámbito de lo negativo y falso se encuentran presentes en el terreno social y la filosofía en función liberadora tendrá que tomar como blanco de crítica a esa dimensión ideologizada del sistema social.

Ellacuría insiste en que este ejercicio filosófico de negar lo que hay de falso en la ideologización no es meramente “judicativo”.¹¹⁷ No se va solamente a negar un juicio o una proposición, con lo que no se avanzaría gran cosa. En este tipo de análisis, al asumirse una actitud de protesta y articularse una crítica de la forma en que una sociedad injustamente estructurada emite representaciones falsas de sí misma, se abren ya dimensiones positivas de la realidad. Al negar las representaciones falsas de la realidad que circulan por el campo social en la modalidad de ideologizaciones, se comienza a revelar positivamente la realidad, previamente encubierta en las ideologizaciones. Hay, entonces, una visión positiva de la realidad apenas vislumbrada inicialmente en el momento de la crítica, que irá adquiriendo cada vez más fuerza. El ejercicio de la crítica desideologizadora encontrará progresivamente asidero en una comprensión positiva de la realidad, de

¹¹⁷ *Ibid*, p. 102.

tal forma que al avanzar en esa dirección la realidad se irá revelando en el filosofar cada vez con mayor claridad.

¿Qué ocurre entonces al desarrollarse el papel crítico de la filosofía y ejercitarse ésta como destructora de representaciones falsas e injustas de la realidad? Como acabamos de ver, uno de los riesgos consiste en no avanzar más allá de la negación judicativa. En ese caso, a la afirmación ideologizada sólo se le respondería con un juicio o una proposición que negara lo que se asevera en la proposición ideologizada. Al “es” se le contrapondría un “no es” y no se avanzaría más allá. Se trata de un camino muy alejado de la dirección que toma la reflexión de Ellacuría. Para éste, la filosofía, al negar las ideologizaciones reinantes, va descubriendo la positividad, la realidad tal y como ésta es y no tal y como se encuentra deformada por los intereses que dominan en una sociedad injustamente estructurada. Por eso, la filosofía en su función liberadora, al negar, afirma y descubre.

Actitud socrática frente a la injusticia, negatividad y verdad

En esta dimensión dialéctica que consiste en llegar a lo positivo a través de la negación, Ellacuría tenía en mente al pensamiento de Hegel. Pero hay otra referencia que es constante en sus escritos filosóficos de la madurez: Sócrates.¹¹⁸

¹¹⁸ Cf. Ignacio Ellacuría “Filosofía ¿para qué?”, art.cit., También la importancia de Sócrates es clara en “Filosofía y política”, *ECA* 284, 1972, pp. 373-386. Incluido en *Veinte años de historia en El*

Combatiendo a través del examen racional y filosófico las ideologizaciones reinantes, Ellacuría intentaba llevar una existencia socrática. En este tipo de ejercicio, se hace comparecer ante el análisis filosófico a las representaciones y afirmaciones en torno a la realidad social, tal y como circulan en la opinión pública. Se examinan los encubrimientos y deformaciones de la realidad inconscientemente adoptados por sus portadores, por las personas situadas en distintas posiciones de la estructura social. Ellacuría se tomaba muy en serio el examen socrático de las opiniones reinantes y sabía de las consecuencias represivas que podía conllevar ese tipo de vida intelectual. Y la comprendía como una vida filosófica volcada a la *polis*, con la peculiaridad de que la *polis* salvadoreña y centroamericana de su momento adolecía de un ordenamiento estructuralmente injusto. Abrazar la verdad en el contexto de su realidad histórica inmediata, suponía combatir la injusticia y eso conllevaba el peligro de desatar los demonios represivos del *statu quo*.

Como decíamos, la impronta de Hegel se puede encontrar en la manera en que se describe en “Función liberadora de la filosofía” la relación entre el papel crítico y el papel creador de la filosofía. El papel crítico consiste básicamente en negar; pero,

Salvador (1969-1989). *Escritos políticos*, tomo I, ed. cit., pp. 47-61. Quien quizá ha insistido de manera más convincente sobre la actitud socrática de Ellacuría es Antonio González, “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría” en José A. Gimbernat/Carlos Gómez (editores), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 307-327. Particularmente, pp. 308-311.

como señalábamos, este tipo de negación intenta destruir el campo ideologizado. ¿Y de qué se conforma el campo ideologizado? Las ideologizaciones, al ser representaciones ‘falsas’ e ‘injustas’ de la realidad, implican ya la presencia de lo negativo, pero como algo vigente y aceptado. Para Ellacuría, la negación del campo ideologizado es una negación determinada y en ese aspecto se acerca al tipo de negación explicado por Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*.¹¹⁹ La negación es determinada porque al negarse las ideologizaciones, aparece una comprensión positiva y concreta de la realidad. No se queda la negación en su propio ámbito, se abre a la intelección positiva de la realidad.

Sintéticamente diríamos entonces que, según Ellacuría, en una sociedad injustamente estructurada y conformada por una pequeña fracción dominante y una mayoría “empobrecida y explotada” la verdad es difícilmente accesible.¹²⁰ ¿Por qué es esto así? Justamente por la recurrencia de las representaciones ideologizadas de la realidad, que le son inherentes a un sistema social injusto. El punto de partida del filosofar será un medio social en el que lo falso y lo injusto se han vuelto moneda de uso corriente y por ello el comienzo del filosofar implicará una negación

¹¹⁹ “En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.” (G.W.F Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 55.)

¹²⁰ Cf. Ignacio Ellacuría, “Universidad y política” art. cit., p. 38.

dialéctica de las opiniones reinantes, de la *doxa* afectada por las ideologizaciones.

Al respecto, Ellacuría solía citar un pasaje de San Pablo:

[...] se está revelando además desde el cielo la reprobación de Dios contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquellos que reprimen con injusticias la verdad (Rom 1,18) ¹²¹

Este vínculo entre injusticia y represión de la verdad es el que le llamaba la atención. En su faceta como intelectual con actitud socrática, a Ellacuría le preocupaba particularmente el estudio y examen de la realidad social, para desenmascarar las opiniones aceptadas irreflexivamente y para volver visible la dominación en una sociedad periférica. Aunque es claro que no cualquier verdad es reprimida con injusticia en una sociedad de este tipo; evidentemente aquí no se está pensando en las verdades del sentido común, en las proposiciones cotidianas. El terreno de la ideologización abarca las afirmaciones sobre la naturaleza de la sociedad en cuestión; es allí donde el examen racional no puede ser proseguido sin una reacción del aparato ideológico o del aparato represivo. Y esto justamente porque la verdad descubierta a partir de un examen socrático de la realidad social en un orden injusto se opone a las ideologizaciones dominantes.

En su propuesta teórica de una función liberadora de la filosofía, Ellacuría le daba prioridad al momento negativo. Esto es, el punto de partida del filosofar es la

¹²¹ Ignacio Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", art. cit., p. 205.

negatividad reinante en una forma concreta: falsas e injustas representaciones de la realidad operando de manera pública e impersonal. Este tipo de representaciones, que encubren la naturaleza injusta de las sociedades periféricas latinoamericanas, circulan a través de todo el cuerpo social y se adhieren tanto a los sectores dominantes como a las mayorías dominadas. La filosofía, según esta concepción, debe contribuir a disipar lo nebuloso de las ideologizaciones y, por lo tanto, debe combatir las formas en que una sociedad injustamente estructurada se justifica a sí misma. A partir de este enfoque, el punto de partida negativo condiciona y posibilita la intelección positiva de la realidad que se conformará en el marco del papel creador de la filosofía:

La negación de la negación cuando no se reduce a una pura función judicial [...] se va abriendo paulatinamente a un proceso afirmativo; sólo que condicionado y a la vez posibilitado por el punto negativo del cual se parte.¹²²

La negación, entonces, condiciona y posibilita la afirmación. Aunque hay que precisar que estas aseveraciones de Ellacuría deben situarse en el contexto de un filosofar volcado a la realidad latinoamericana, vía defendida al comienzo de “Función liberadora de la filosofía”. América Latina, afirma, tiene ciertas peculiaridades en su estructura social, que le hacen configurar un todo ‘injusto’. Como diagnóstico crítico de la situación latinoamericana, Ellacuría llevaba ya algún

¹²² Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 102.

tiempo sosteniendo esto.¹²³ Una pregunta clave en este contexto sería entonces: ¿cómo las sociedades latinoamericanas tienen cierta viabilidad como sistemas sociales? La respuesta apunta, parcialmente, al aparato ideológico de las sociedades latinoamericanas, que tiene un carácter distintivo; se trata de un aparato que básicamente produce representaciones ‘falsas’ de la realidad social.

El problema metafísico de la ideología y la ideologización

Si bien el problema del tipo de estructura social de América Latina remite a una comprensión sociológica de sus características, Ellacuría buscaba trasladar esta cuestión a un terreno filosófico. Al colocar su reflexión filosófica como un pensar situado, encontraba que las sociedades centroamericanas y de América Latina tienen que enmascarar su injusticia estructural. Allí, el pensar filosófico tiene una tarea propia que cumplir. Y esto no porque cuente con un diagnóstico empírico de la naturaleza de las sociedades periféricas, sino porque el problema de la ideología y la ideologización tiene una peculiar densidad metafísica:

Ya el enfrentamiento mismo con el problema de la ideología, en cuanto problema metafísico, levanta a esta última a otro plano. Y esto no tanto

¹²³ Podríamos remitirnos para documentar esta larga preocupación a “Visión sociológica del hombre latinoamericano”, escrito inédito de 1968 que se encuentra en el Archivo Ignacio Ellacuría. Allí, se analizan las cifras de la distribución mundial de la riqueza, centrándose más adelante en América Latina. Ellacuría desarrolla allí una interesante reflexión sobre los grupos “herodianos” al interior de la periferia latinoamericana, contraparte necesaria del tema de las “mayorías populares” que precisará algunos años después.

porque introduzca el problema del saber en el problema de la realidad— punto por otra parte tradicional en la filosofía clásica—sino porque produce en ella un determinado modo de saber, aquel saber que por su propia naturaleza situada puede convertirse en ideologizado [...] ¹²⁴

Para Ellacuría, la incorporación de la realidad histórica en el filosofar obliga a:

[...] introducir el problema de la ideología y la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico, más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas que no quedan excluidas, pero que sí deben reasumirse en consideraciones estrictamente filosóficas. ¹²⁵

En estas reflexiones, es necesario enfatizar un aspecto de Zubiri que marcó a Ellacuría en este terreno: las potencialidades de un discurso filosófico sobre la realidad. En Zubiri, se trata de un discurso filosófico sobre el todo de la realidad, concebida ésta como un dinamismo estructural y estructurante. Para las fechas en que se escribió “Función liberadora de la filosofía” Zubiri había prácticamente concluido con su obra, inclusive con su trilogía sobre la inteligencia. Ellacuría había seguido muy de cerca esa producción filosófica, de la cual conocía hasta los detalles menos visibles o incluso aspectos por completo desconocidos para el público. Se podría suponer que veía en los descubrimientos filosóficos de Zubiri una prueba fehaciente del papel creador de la filosofía y una especie de garantía de los logros a los que se puede llegar filosofando. De hecho, sin que fuera necesario

¹²⁴ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., pp. 102-103.

¹²⁵ *Ibid*, p. 103.

mencionarlo, es muy clara la impronta de Zubiri en la caracterización del papel creador de la filosofía que presenta Ellacuría al enumerar los temas y los problemas sobre los que es necesario filosofar tras el momento previo de la crítica. De esta forma, buscaba mostrar la forma en que se podían receptor los aportes de Zubiri para otorgarle a la filosofía una función liberadora. Aunque desde los mismos supuestos de Ellacuría no es lo mismo filosofar desde España que desde El Salvador, también le parecía que una filosofía realista y postidealista como la de Zubiri podía contribuir a las tareas filosóficas que la realidad histórica latinoamericana le exige al pensamiento.

La apropiación del realismo zubiriano para un filosofar político

Desde el primer tema filosófico señalado por Ellacuría se puede encontrar una apropiación del pensamiento de Zubiri para una tarea filosófica exigida por la realidad latinoamericana, realidad cualificada por las 'mayorías populares', así como por la opresión. Se trata de la necesidad de una teoría de la inteligencia y del saber "que dé cuenta de las posibilidades y límites del conocer humano."¹²⁶ Aquí sólo se indica una de las principales preocupaciones filosóficas de Zubiri, tema que ya abordaba Ellacuría desde su tesis doctoral defendida en Madrid en 1964. Pero éste

¹²⁶ *Ibíd*, p. 105.

encontraba en el enfoque de Zubiri en torno a la inteligencia elementos para prolongar sus reflexiones al campo político y social:

La función liberadora de la filosofía tiene mucho que decir y aprender en este tema, pues la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo y retenerlo. No basta con criticar; hay que construir una teoría de la inteligencia para ser consecuentes en su uso, tanto científico como sapiencial y práctico.¹²⁷

En primer lugar, hay que señalar que este carácter ambivalente de la inteligencia había sido motivo de preocupación teórica para Ellacuría. Y fue la teoría de las ideologías el marco en el que inscribía sus reflexiones sobre la inteligencia en su dimensión social y política. Aquí es preciso señalar que la inteligencia, en un enfoque zubiriano, no consiste en la facultad de formular juicios o proposiciones; su tarea principal es la aprehensión de realidad. Se trata de una aprehensión sentiente de la realidad; en la filosofía de Zubiri la separación entre inteligencia y sensibilidad que la tradición filosófica occidental ha pretendido establecer es cuestionada frontalmente. En este plano, la crítica de Zubiri a la disociación entre inteligencia y sensibilidad es fundamental y remite a una comprensión unitaria en el plano de la antropología filosófica. Así, la aprehensión de realidad es tanto intelectual como sentiente; no hay una actividad intelectual separada de la actividad de la sensibilidad, sino que se trata de una sola actividad del ser humano.

¹²⁷ *Ibíd*, p. 106.

Como ya indicamos, mientras el análisis de Zubiri sobre la inteligencia no se había detenido en su dimensión social y política, Ellacuría vuelve explícitas esas posibles derivaciones. Por ello, la importancia de vincular a la ideología con la inteligencia, de tal forma que surge la pregunta: ¿por qué la inteligencia puede estar sujeta a los deslizamientos ideológicos o ideologizantes? Esto supone que la inteligencia no es un medio especular en el que se refleja la realidad. En la reconstrucción teórica de Zubiri, la inteligencia como nota de los seres humanos surge debido a exigencias biológicas y de supervivencia. Es el resultado de un proceso evolutivo, de tal modo que ciertos dinamismos biológicos liberan a la inteligencia como una nota de los seres humanos que termina reconfigurando al sistema entero. Esto es, la emergencia de la inteligencia como actividad de ciertos seres vivos que tienen que ocuparse de la realidad y no sólo del ámbito de los estímulos acaba por establecer una nueva estructura viva e inteligente. Y esta nueva 'esencia' que se comporta ante la realidad tiene una unidad estructural tal que lo orgánico y lo psíquico son coextensivos y conforman conjuntamente a esa nueva realidad que es el ser humano. Desde que surge la inteligencia, ciertos animales devienen 'animales de realidades', ya que dejan de estar configurados y determinados por los estímulos. Por ello, Zubiri insiste en la apertura de los seres humanos y los caracteriza como 'esencias abiertas'.

Un segundo ámbito en el que Ellacuría consideraba que se podía avanzar en el papel creador de la filosofía remite al esclarecimiento de la realidad. Allí, sin duda están presentes los intereses filosóficos de Zubiri, aunque encaminados en una dirección precisa. Ellacuría indica que una “teoría general de la realidad” que fuera resultado de la labor filosófica debe dar cuenta “al menos de aquella realidad que, de un modo o de otro, se nos da y se nos hace presente.”¹²⁸ Estas afirmaciones conectan con “El objeto de la filosofía”, uno de los textos más representativos de la actividad filosófica de Ellacuría, en donde éste amplía la filosofía de la realidad de Zubiri para proponer a la realidad histórica como el objeto del filosofar. Vemos, entonces, que los alcances de la filosofía en función liberadora propuesta por Ellacuría en 1983 no cancelan, sino buscan darle continuidad a los desarrollos expuestos previamente.

En el marco de la conceptualización filosófica de la realidad, Ellacuría se refiere a la necesidad de articular las categorías adecuadas para tratar con sus respectivos niveles o dimensiones:

Esa teoría de la realidad debe dar cuenta de lo natural y de lo histórico, de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo social y de lo personal.¹²⁹

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ *Ídem.*

Esta precisión es necesaria y permite tener en cuenta la preocupación de Ellacuría por evitar la confusión categorial. De esta forma, al tratar el ámbito histórico se requiere la creación de categorías para explicar y dar cuenta de ese nivel específico de la realidad, razón por la cual no es adecuado y lleva a graves errores filosóficos confundirlo, por ejemplo, con el ámbito natural. En esta propuesta, se le da cierta continuidad a la filosofía de Zubiri. Como la realidad al 'dar de sí' va conformando nuevas estructuras y nuevas realidades, la intelección de lo real tendrá que situarse y precisar el grado o nivel con el que está tratando. En este plano del papel creador de la filosofía, Ellacuría encuentra dos peligros: el despojo de realidad a lo que sí la tiene y la uniformización de realidades.

En el caso del despojo de realidad, podríamos referirnos a la conceptualización que hace Ellacuría de la realidad histórica. Ésta es una forma o grado de realidad diferente a la realidad personal, que cuenta con sus propios dinamismos y que no es reducible a las personas, aunque tampoco es posible sin ellas. Si se intentara la reducción de lo histórico a lo personal, estaríamos ante un caso de despojo de la realidad a lo que sí la tiene. Por ello, en el marco del papel creador de la filosofía, es necesario reconocer los diversos grados o formas en los que la realidad, al 'dar de sí', se ha conformado. Y esta es una tarea compleja, que bien llevada a cabo, evitaría ese deslizamiento en los terrenos del error categorial indicados por Ellacuría.

En cuanto a la uniformización de realidades, se trata de un punto que también había sido indicado en “El objeto de la filosofía”. Una de las características más distintivas de la filosofía de Zubiri consiste en conceptualizar el carácter unitario de la realidad. Según Zubiri toda realidad, por serlo, es ‘respectiva’ a las demás realidades; esto es, no hay campos aislados o separados, sino que se trata de un solo mundo. Pero esto no significa que Zubiri no reconozca diferenciaciones en la unidad; no reconocerlas supondría justamente el error categorial de uniformización señalado por Ellacuría.

Capítulo 4

Para una filosofía liberadora de inspiración cristiana

Ellacuría, tras haber formulado prácticamente todos los temas de su propuesta teológica y después de años de desarrollar varias vetas de la filosofía de Zubiri, retoma un tema que desde sus estudios filosóficos de juventud había permanecido latente. En la parte final de “Función liberadora de la filosofía”, texto redactado en 1983, pero publicado en *ECA* en 1985, busca precisar y darle un lugar a una filosofía de inspiración cristiana. Pero, como veremos, se trata de una propuesta filosófica muy peculiar, que en buena medida tendría que ser calificada como un programa de filosofía cristiana en clave liberadora:

Desde esta perspectiva, puede hablarse de una filosofía ‘cristiana’ en un sentido nuevo. Sería aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia, que es la cruz como esperanza y liberación.¹³⁰

Ellacuría aclara las distancias abismales que este tipo de propuesta filosófica mantiene con cualquier tipo de renovación escolástica y enjuicia severamente la pérdida de autonomía y la sujeción a una instancia política extraña al filosofar que se podía constatar en el marxismo soviético de su época, pero también y principalmente en la filosofía cristiana entendida como coincidencia dogmática y

¹³⁰ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 116.

sumisión a la jerarquía eclesiástica. La filosofía de inspiración cristiana que propone Ellacuría en 1983 tiene como referente fundamental a la negatividad de la cruz y, como veremos, retoma importantes elementos dialécticos. El diálogo que mantuvo con Hegel y Marx muestra aquí algunos de sus frutos, particularmente en la maestría con la que retoma el tema de la negatividad y la negación para trasladarlos a un plano diferente, por lo menos con respecto al horizonte de la crítica de la economía política o del materialismo histórico. Si bien, como agudamente señala Ellacuría, las nociones de negación y de negatividad desarrolladas por Hegel tienen como una de sus fuentes centrales a la concepción cristiana de la realidad, en el marxismo estas fuentes parecían haberse olvidado, a partir del desmontaje de Feuerbach de la religión cristiana.¹³¹

Entonces, Ellacuría delimita el tópico de la cruz como fuente e inspiración de la reflexión filosófica. Esta aproximación tendrá dos direcciones que se pueden distinguir con cierta precisión. Por un lado, la cruz se presentará como clave de inteligibilidad de la negatividad de la historia y de la superación positiva de esa

¹³¹ Sobre las fuentes cristianas de Hegel, hay una referencia muy clara en un importante artículo publicado en 1980. Y es una alusión que desarrolla Ellacuría en el marco de su discusión con la dialéctica: “Incluso la afirmación originaria de un Dios que se anonada y se hace hombre, que hasta cierto punto niega su misma *forma* divina para recuperar la humanidad perdida en el pecado, que se sepulta con ella y muere con ella para volver con la humanidad entera al seno de la divinidad, esta afirmación, no sólo contiene elementos dialécticos importantes, sino que puede ser vista como una de las inspiraciones principales de toda la filosofía hegeliana.” (Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, art. cit., p. 81)

negatividad. Tiene claramente, bajo este enfoque, alcances muy amplios. Pero, a la vez, la preocupación de Ellacuría gira primordialmente en estos pasajes por la historización de la reflexión en torno a la cruz para colocarla en el aquí y ahora de América Latina. Bajo esta mirada, la “locura de la cruz” adquirirá una concreción y un aterrizaje histórico, que le servirán a Ellacuría para plantear las tareas actuales de una filosofía latinoamericana de inspiración cristiana.

Como habíamos indicado, Ellacuría le daba un peso dialéctico a la cruz para concretar y desarrollar una filosofía cristiana. En el pasaje que citamos, la cruz no es sólo negatividad, sino también lugar de esperanza y liberación. A ello hay que agregarle que, en esta propuesta de una filosofía de inspiración cristiana en clave liberadora, la cruz es lugar de apreciación y discernimiento de la verdad. Al tomar distancia de cualquier renovación escolástica que distorsionara la autonomía del pensamiento filosófico, Ellacuría sitúa a la cruz y su vínculo con la verdad:

Distinto sería buscar, desde la inspiración cristiana, aquel lugar más preñado de verdad, desde el cual, con la mayor potencialidad y autonomía filosóficas que fuera posible, se buscara hacer labor filosófica esclarecedora y liberadora.

Desde el punto de vista cristiano, ese lugar es, en general, la cruz como categoría general, e históricamente es la crucifixión del pueblo bajo toda forma de dominación y de explotación [...] Esta elección de la cruz es paradójica, pero esta paradoja está presentada, por un lado, como

típicamente cristiana y, por otro, como un principio teórico dialéctico de primera importancia.¹³²

Como ha señalado correctamente José Sols Lucía al comentar el motivo teológico del “pueblo crucificado” en Ellacuría, cuando éste alude a la crucifixión del pueblo se debe pensar en las mayorías desposeídas y empobrecidas por el orden sociopolítico y socioeconómico vigente en Centroamérica y en América Latina.¹³³ Así, podríamos encontrar una cercanía o incluso una equivalencia entre la forma en que Ellacuría trata al “pueblo” para describir su sujeción y opresión y el importante concepto de “mayorías populares”. El pueblo, entonces, no es la totalidad de habitantes de un territorio o de un Estado-nación, sino la parte mayoritaria de la población, sujeta a la dominación y explotación por parte de una minoría dominante.

Ahora, la crucifixión debe entenderse, según Ellacuría, como principio dialéctico. Sobre este punto, había ya publicado tres años antes un relevante artículo en el que toma posición al respecto y precisa qué entiende por dialéctica.¹³⁴ En algunos pasajes de “El objeto de la filosofía” se puede encontrar el complemento y el desarrollo de las alusiones y referencias a la dialéctica que cierran “Función liberadora de la filosofía”. Además, se trata de dos textos de Ellacuría muy cercanos

¹³² Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 116.

¹³³ José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, ed. cit., pp. 245-247.

¹³⁴ Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, art. cit., pp. 80-83.

cronológicamente y que permiten ubicarlos en la fase madura y avanzada de su producción.

Una de las peculiaridades de “El objeto de la filosofía” que confirma que Ellacuría tenía toda una línea de reflexión en torno al vínculo entre la dialéctica y la concepción cristiana de la realidad se refleja en los lugares que explicitan la categoría de “dialéctica cristiana”. En su discusión sobre esta cuestión, se analizan tres aspectos en los que se juega una concepción dialéctica de la realidad, aunque la prioridad recaerá en uno de ellos:

Normalmente, cuando se habla de dialéctica se subsumen esas dos dimensiones: la unidad de todo lo real y el dinamismo (movimiento) de todo lo real [...] Pero esas dos dimensiones no expresan lo específico y formal de la dialéctica. Lo específico y formal está más bien en admitir no sólo la existencia de contrarios como principio del movimiento, sino en la predominancia de la negación, tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad.¹³⁵

En una concepción dialéctica de la realidad deberá estar presente una noción del todo, de la totalidad. De hecho, al referirse a Marx y a Hegel, Ellacuría busca mostrar que ambos conceptúan un todo dinámico, una totalidad en movimiento, aunque lo hacen a partir de diversos presupuestos y con diferentes contenidos. La cercanía de estas aproximaciones con la filosofía de Zubiri es enfatizada por

¹³⁵ *Ibíd*, pp. 80-81.

Ellacuría. También Zubiri busca dar cuenta del todo de la realidad, y este todo se encuentra en un dinamismo perpetuo. Partiendo del supuesto de que la totalidad es dinámica y de que no hay aspectos aislados y separados en la realidad, el esfuerzo filosófico consistirá en encontrar y desarrollar las categorías pertinentes y necesarias para acercarse a ese todo.

Pero, como vimos, el aspecto de la dialéctica en el que se juega su particularidad y que le parece a Ellacuría su dimensión más importante, remite a la presencia de la negación. Antes de que sigamos explorando la forma en que Ellacuría sitúa a la negatividad en la concepción cristiana de la realidad y, particularmente, en la cruz, es necesario precisar la actitud que asumió ante el problema teórico y práctico de la negación. En un pasaje de “El objeto de la filosofía” se sitúa un ámbito que exige la emergencia de la “dialéctica en el plano teórico y de la *praxis* revolucionaria en el plano de la acción.”¹³⁶ Debido a la efectividad y realidad histórica “del mal y del error”, surgen estos dos intentos por cancelar la negatividad.¹³⁷ Como podemos notar, la vigencia y positividad del mal histórico exigen su conceptualización teórica y su negación práctica. Hay, entonces, en el acercamiento de Ellacuría una relación muy clara entre la noción de “*praxis* histórica de liberación” y las alusiones a la *praxis* revolucionaria recién citadas. Recordemos solamente el cierre proyectado

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 91.

¹³⁷ *Ídem.*

para *Filosofía de la realidad histórica*, en el que la praxis histórica de liberación se asocia estrechamente a la superación del mal histórico. Ellacuría asumía las tareas de la dialéctica y la concebía como un recurso para pensar la negatividad vigente en la realidad histórica y expresada en ésta como “mal”.

Un aspecto central de esta concepción de la negatividad y la negación, que distancia a Ellacuría de Hegel, se puede situar con cierta precisión. Para que haya negación y negatividad se requiere del juicio y la apreciación humanas, ya que “resulta claro que el hombre pone el *no*, la negatividad.”¹³⁸ Además, para que el juicio sobre la realidad de la negatividad se despliegue y esté en condiciones de iluminar o guiar una praxis de liberación, se requiere postular algo positivo. En este lugar de su pensamiento hay que situar el tema de la utopía, como aquella dimensión positiva que se le contrapone a la negatividad vigente y efectiva, y que permite formular un juicio crítico y de negación ante la presencia del mal en la historia. Así, la negación de la negación en la propuesta de Ellacuría parte de un horizonte afirmativo y positivo, que es justamente aquel que pone en movimiento la praxis de liberación y su momento teórico. Ésta resulta ser una cuestión central para comprender qué postulaba y qué entendía Ellacuría por una “dialéctica cristiana”. La negación que caracteriza a la concepción cristiana de la realidad no sólo reside en

¹³⁸ Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, ed. cit., p. 218.

la cruz como negatividad, tema que continuaremos abordando a continuación, sino en la negación del pecado:

[...] la *dialéctica* cristiana toma su sentido pleno cuando se enfrenta con el pecado, y o con el límite que pretende cerrarse sobre sí mismo, haciendo de cada cosa o de cada hombre un absoluto. Es decir, cobra pleno sentido ante una realidad, que es ella misma negación. Es claro, entonces, que será la negación superadora de la negación, la que dé el paso positivo y creador. Aunque suene la expresión un tanto recargada, debería decirse que la positiva negación de la negación constituye el proceso radical de conversión y de creación de la nueva criatura [...] Desde un punto de vista cristiano parecería claro que se niega desde la afirmación, aunque la afirmación cristiana tenga características singulares y lleve a una inmediata confrontación negativa.¹³⁹

Ellacuría asocia la dialéctica con la concepción cristiana de la realidad, retomando el núcleo básico de este mensaje y señalando la importancia de la negación en el cristianismo:

Ya antes insinuábamos la tesis hegeliana de que la negación es principio de creación, esto es, de salto cualitativo hacia delante. Esta tesis traslada a la universalidad lógica, algo que es uno de los puntos esenciales de la percepción cristiana de la realidad: sólo el grano que muere se multiplica, sólo hay resurrección tras una determinada muerte, fruto de una negación; sólo se alcanza el reino si se niegan (venden) todas las demás cosas; sólo hay seguimiento de Jesús si hay negación de uno mismo, etc.¹⁴⁰

¹³⁹ Ignacio Ellacuría, "El objeto de la filosofía", art. cit., p. 82.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 81.

Estos desarrollos de su pensamiento nos pueden ayudar a comprender porqué en la parte final de “Función liberadora de la filosofía” se afirma contundentemente que el tópico de la cruz es principio teórico dialéctico. Así, el momento pascual de la resurrección es presentado en estos pasajes como siguiendo a una muerte muy precisa, aquella de la crucifixión. Para Ellacuría, la cruz debe pensarse a partir de la importante categoría dialéctica de negación, debido a que la muerte que supone la cruz es resultado de una negación. ¿Qué tipo de negación? Para responder a esta pregunta, Ellacuría es muy claro al indicar que la crucifixión, sea de Jesús o del pueblo latinoamericano y del Tercer Mundo, es resultado de la presencia y la actividad de otro polo en esta relación: “los crucificadores activos”.¹⁴¹ Hay, entonces, otros personajes y otra parte en escena que aclara e ilumina el sentido de la cruz y sólo tomando en cuenta todo el panorama se puede captar la negatividad y la negación en la crucifixión.

Ellacuría sitúa, entonces, la actualidad del tópico de la cruz en el marco de una relación que básicamente contiene dos polos: de un lado, los crucificadores activos como los ‘poderes de este mundo’ que, en su actividad y a través de su praxis conforman una situación de crucifixión del pueblo, de las mayorías. En realidad, en los pasajes que comentamos de “Función liberadora de la filosofía” no sólo se sitúan dos polos como partícipes de una relación de dominación, que resulta en la

¹⁴¹ Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, art. cit., p. 116.

negación activa del pueblo crucificado, el polo dominado en esta relación. Ellacuría desarrolla una interesante temática al contraponer la “locura de la cruz” a la sabiduría griega y occidental. La forma en que se contraponen el saber de inspiración cristiana y su figura propia, la cruz, al saber griego y occidental introduce un tercer elemento:

La locura de la cruz contra la sabiduría griega y occidental es uno de los lugares dialécticos por antonomasia, pero no para negar la sabiduría en general, sino un modo de sabiduría que, precisamente, está elaborado ya sea desde los crucificadores activos, ya sea desde quienes no están interesados por el fenómeno masivo de la crucifixión histórica de la humanidad.¹⁴²

Frente a un tipo de saber para el que la crucifixión de las mayorías es un fenómeno indiferente, Ellacuría contraponen el saber al que se llega pensando en la “locura de la cruz.” No sólo se trata de constatar la presencia del pueblo crucificado y de sus crucificadores activos, también se busca conformar un saber que combata la indiferencia y la neutralidad epistemológica ante este escándalo ético y sociopolítico. Si reflexionamos en el lugar central que ocupa en “Función liberadora de la filosofía” la temática de la ideologización, tendremos que concluir que este tipo de filosofía de inspiración cristiana busca confrontarse con el papel ideologizante de cierto saber que pretende acomodarse y conciliarse con la negatividad masiva de la crucifixión

¹⁴² *Ídem.*

del pueblo. El saber que propone Ellacuría tiene su lugar básico en la negatividad de la historia e, historizando esta formulación, en las mayorías despojadas de la periferia latinoamericana.

Ellacuría también precisa qué tipo de dialéctica supone este ejercicio teórico de situarse en la negatividad de la cruz. Y aquí conecta con el resto de su propuesta filosófica, particularmente con *Filosofía de la realidad histórica*. A la par, polemiza con el materialismo dialéctico, para el que la dialéctica y la negación están universalmente presentes en toda realidad, sea ésta natural, personal o histórica.¹⁴³

Uno de los aspectos nucleares de *Filosofía de la realidad histórica* consiste en mostrar que la realidad histórica conforma un tipo de realidad en el que se reasumen y retoman los dinamismos del resto de la realidad. El esfuerzo previo de Ellacuría por captar en qué consiste formalmente la realidad histórica se refleja en el lugar en dónde instala la dialéctica y, particularmente, la negación y la negatividad:

La locura de la cruz, por otra parte, fundamenta radicalmente el método dialéctico, que ya no es inicialmente un método lógico ni tampoco un método universal, aplicable igualmente a la naturaleza y la historia, a cualquier individuo y a la persona, sino que es un método que sigue a la historia y que la historia impone a quien la quiera manejar.¹⁴⁴

¹⁴³ Como una simple ilustración de la pretensión teórica que encuentra contradicciones en todo tipo de realidades, Cf. Mao- Tse- Tung, "Sobre la contradicción" (1937) en *Cinco tesis filosóficas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975, pp. 43-142.

¹⁴⁴ Ignacio Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", art. cit., pp. 116-117.

La negatividad y la negación tienen su lugar de radicación en la historia, no en la naturaleza, ni en la persona. Aquí, la temática del *logos* histórico, que Ellacuría había precisado desde comienzos de la década de 1970, se desarrolla en una dirección muy concreta.¹⁴⁵ Así como la realidad histórica configura un tipo de realidad no reductible ni a los dinamismos naturales ni a los dinamismos de la persona, su tratamiento teórico en una filosofía de inspiración cristiana encontrará uno de sus momentos creativos concretándose en la negatividad, pensada como la cruz de la historia. Se alcanza, entonces, un mirador, un punto de vista para apreciar la realidad histórica: la presencia de la negatividad, la vigencia efectiva del mal y la necesidad de su superación. Recordemos que de esta forma se cerraba la parte proyectada para la sección conclusiva de *Filosofía de la realidad histórica*, aquella que buscaba abordar la praxis histórica de liberación. Situada en el marco del todo de la historia, Ellacuría precisaba y acotaba la pregunta por el mal y la negatividad, y también avanzaba en el examen de la superación histórica del mal.

Como habíamos señalado, el abordaje de la negatividad y la negación en la parte final de “Función liberadora de la filosofía” corre por dos vías. En primer lugar, Ellacuría coloca la temática de la cruz como negatividad en el horizonte del todo de la historia, abriendo paso a un nuevo tipo de filosofía de inspiración cristiana que piensa desde allí. Pero, a la vez, se trata de historizar esa figura de la cruz y su

¹⁴⁵ Cf. Ignacio Ellacuría, “Filosofía y política”, art. cit.

negatividad en el contexto del aquí y el ahora de América Latina y del Tercer Mundo, continuando con las apreciaciones del inicio del texto, en las que se formula la pregunta por la filosofía latinoamericana:

Las características históricas de la cruz pueden ser muy diversas, según la situación de los pueblos, según la condición de las personas, según el desarrollo de las fuerzas sociales, etc. Desde el tercer mundo parece indiscutible que la cruz tenga 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 cuales se ven sometidas.¹⁴⁶

Así, el posicionamiento teórico desde los crucificados de la historia se aterriza y adquiere concreción y actualidad desde América Latina y el Tercer Mundo. El ejercicio de discernir el presente a la luz de las mayorías populares despojadas y ‘crucificadas’ le parecía a Ellacuría configurar un lugar privilegiado para el pensamiento, ya que es allí donde se sitúa la verdad más notoria de la realidad histórica del presente.

¹⁴⁶ *Ibíd*, p. 117.

Conclusiones y reflexiones finales

Tras el recorrido realizado, cabe preguntarse hasta qué punto hemos dado respuesta a las interrogantes planteadas inicialmente. Por una parte, surgía una pregunta clave: ¿hasta qué grado Ellacuría pertenece al horizonte de aquello que se dio en llamar 'filosofía de la liberación'? Algunos datos pueden jugar un papel central para dar respuesta a esta cuestión. En primer lugar, y como se mostró con detalle, Ellacuría no tarda en adscribirse a la teología de la liberación e incluso se puede afirmar contundentemente que su reflexión teológica iba a la par, cronológica y problemáticamente, respecto a la producción teológica de las principales figuras de esa vertiente. Por otro lado, aunque supo de la emergencia de la filosofía de la liberación en Argentina, su propuesta filosófica durante años parecía ir en otra dirección. Pero en 1983, ante la inminente reunión del Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica que coordinaba Juan Carlos Scannone en Sasaima, Colombia, Ellacuría precisa los temas fundamentales de "Función liberadora de la filosofía". Es entonces cuando la temática de la liberación se introduce por completo en su filosofar y adquiere un perfil nítido. Y, probablemente, por esas fechas decidió incluir la sección conclusiva de *Filosofía de la realidad histórica* sobre 'praxis histórica de liberación'. Considerando este contexto, quizá se podría afirmar que Ellacuría intentó darle continuidad a algunos esfuerzos previos de la filosofía de la liberación surgida principalmente en Argentina, aunque, al mismo tiempo, no se

sentía lo suficientemente cercano como para caracterizar su propuesta en esos mismos términos, esto es, como una 'filosofía de la liberación'. Esta hipótesis se confirma parcialmente con las aseveraciones que abren "Función liberadora de la filosofía", en las que Ellacuría rechaza la existencia, hasta ese momento, de una filosofía latinoamericana que cumpliera una función liberadora, contrastando esta situación con el panorama teológico y de las ciencias sociales.

Ahora, si tomamos como punto de partida ese texto de 1983, Ellacuría presenta un programa completo para filosofar en clave liberadora. Como vimos, las tareas negativas, destructivas y desideologizadoras de la filosofía le abren paso a la intelección positiva de la realidad. Y, ya en este plano, surge la propuesta de una filosofía de inspiración cristiana que piense desde la negatividad, desde la cruz de la historia. Historizado ese planteamiento desde América Latina y el Tercer Mundo, se trata de colocarse y discernir desde las mayorías crucificadas por el orden mundial.

Debido a esta última vertiente de su reflexión, quizá sería correcto situar a Ellacuría en el plano de las filosofías para la liberación que surgen inspiradas por algunas dimensiones liberadoras del mensaje cristiano. Y esto lo colocaría en un marco más amplio, dentro del horizonte de las filosofías de la liberación. Si bien es cierto que, por supuesto, no toda la producción filosófica de Ellacuría está marcada por la temática de una posible filosofía de inspiración cristiana, en su propuesta de una

función liberadora de la filosofía sus reflexiones finales resultan sugerentes e indicativas de la manera en la que abordaba el núcleo teórico y práctico de la liberación.

Bibliografía

Althusser, Louis, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, pp. 75-137.

Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y Presente, 1983.

Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI, 2003.

Boff, Leonardo, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.

Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Cerutti, Horacio, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

Cerutti, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid/México, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

De los Reyes Ramírez, Rocío, *Archivo de Ignacio Ellacuría*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2001.

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires/Madrid/México, Siglo XXI, 1973.

Dussel, Enrique, "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica" en Varios autores, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 55-62.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.

Ellacuría, Ignacio, "Visión sociológica del hombre latinoamericano", escrito inédito ubicado en el Archivo Ignacio Ellacuría, San Salvador.

Ellacuría, Ignacio, "Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana" en *ECA* 268, (1971) pp. 61-80. Reimpreso en *Teología política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973. Incluido en *Escritos teológicos*, tomo II, San Salvador, UCA, 2000, pp. 553-584.

Ellacuría, Ignacio, "Filosofía y política", conferencia impartida en la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid y publicada en *ECA* 284 (1972), pp. 373-386. Incluida en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 47-61.

Ellacuría Ignacio, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", en *Realitas I*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo II, San Salvador, UCA, 1999, pp. 445-553.

Ellacuría, Ignacio, "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", publicado en *Realitas* II, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 48-173. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo II, San Salvador, UCA, 1999, pp. 555-664.

Ellacuría, Ignacio, "Filosofía, ¿para qué?", *Abra* 11 (1976), incluido en *Escritos filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA, 2001, pp. 207-225.

Ellacuría, Ignacio, "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida", artículo fechado en febrero de 1978. Incluido en *Escritos filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA, 2001, pp. 207-225.

Ellacuría, Ignacio, "Universidad y política", artículo fechado en septiembre de 1980, publicado en *ECA* 383 (1980), pp. 807-824. Incluido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 17-45.

Ellacuría, Ignacio, "El objeto de la filosofía", publicado en *ECA* no. 396-397, 1981, incluido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 63-92.

Ellacuría, Ignacio, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", ponencia publicada en *ECA* 406 (1982). Incluida en Ignacio Ellacuría, *Escritos Universitarios*, San Salvador, UCA, 1994, pp. 203-219.

Ellacuría, Ignacio, "Ideología e inteligencia" en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA, 2009, pp. 327-377.

Ellacuría, Ignacio, "La desmitificación del marxismo", editorial de la revista *ECA* fechada en diciembre de 1983, no. 421-422, pp. 921-930. Incluida en Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 282-291.

Ellacuría, Ignacio, "Estudio teológico-pastoral de la 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación'", publicado en *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1984). Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2000, pp. 397-448.

Ellacuría, Ignacio, "Función liberadora de la filosofía" en *ECA* 435-436, 1985, pp. 45-64. Incluido en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, tomo I, San Salvador, UCA, 2005, pp. 93-133.

Ellacuría, Ignacio "El mal común y los derechos humanos", escrito fechado el 21 de junio de 1989. Incluido en Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, tomo III, San Salvador, UCA, 2001, pp. 447-450.

Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 2007.

Ellacuría, Ignacio, "El sujeto de la historia" en *Cursos Universitarios*, San Salvador, UCA, 2009, pp. 281-326.

González, Antonio, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA, 1994.

González, Antonio, "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría" en José A. Gimbernat/Carlos Gómez (editores), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 307-327.

González, Antonio, "Prólogo" a Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 2007, pp. 9-12.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Laclau, Ernesto, "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología" en Rosa Nidia Buenfil (coordinadora), *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Valdés, 1998, pp. 75-98.

Roig, Arturo Andrés, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, pp. 9-33.

Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Roig, Arturo Andrés, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos" en *Nuestra América*, Año IV, no. 11, mayo-agosto de 1984, México, CCYDEL/UNAM, pp. 55-59.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 2006.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría*, Tesis doctoral, San Salvador, UCA "José Simeón Cañas", 2000.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA, 2006.

Sobrino, Jon, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador, UCA, 2000.

Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 2008.

Sols Lucía, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999.

Tse-Tung, Mao, "Sobre la contradicción" (1937) en *Cinco tesis filosóficas*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975, pp. 43-142.

Zea, Leopoldo, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, pp. 32-47.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Zubiri, 1995.

Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.