

La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría.

Héctor Samour*

El autor pretende hacer una síntesis del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. Afirma que en la concepción de Ellacuría la filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como un momento de una praxis histórica global, que le condiciona y le da sentido. Y que en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y adecuadamente si la filosofía se pone explícitamente a favor de una praxis liberadora.

1. Trayectoria vital

Ignacio Ellacuría Beascoechea nació en 1930, en Portugalete (Vizcaya, España). Tras sus estudios de secundaria en el colegio de los jesuitas en Tudela (Navarra), ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, continuando su proceso de formación en El Salvador. Realizó sus estudios de Humanidades y Filosofía en Quito (Ecuador) y de Teología en Innsbruck (Austria), donde fue discípulo de Karl Rahner. En Madrid empezó a colaborar estrechamente con el filósofo vasco Xavier Zubiri, realizando bajo su dirección su tesis doctoral de filosofía, precisamente sobre su propio pensamiento filosófico. Desde este momento, Ellacuría trabajará de forma continuada con Zubiri, con estancias esporádicas en Madrid. En 1967 regresó a El Salvador, iniciando su labor docente en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de San Salvador (UCA). Tras varios años

como director y docente del Departamento de Filosofía, en 1979 es nombrado Rector de la universidad, cargo en el que permaneció hasta que en 1989 fue asesinado, en el marco de la guerra civil de esa época.

La personalidad de Ellacuría fue multifacética, admirando a todos por su capacidad para trabajar y dedicarse con tanto acierto e intensidad a ocupaciones muy variadas y que exigían mucha dedicación. No sólo se dedicó al trabajo docente en la UCA, donde simultaneaba la tarea de las clases, con el cargo de Rector y de impulsor de diversos proyectos de publicaciones, sino que también se sirvió de la plataforma universitaria para intervenir en la política salvadoreña, lo que le llevaría a la muerte, a manos de quienes no aceptaban la sinceridad y valentía con que denunciaba las injusticias y asesinatos indiscriminados en el ámbito de la sociedad salvadoreña, atravesada por una prolongada guerra civil. Su pensamiento se movió tanto en el campo de la teología,

* Dr. En filosofía por la Universidad Centroamericana, UCA, Director del doctorado en filosofía Iberoamericana de la UCA.

como de la filosofía, de la sociología política y de la teoría universitaria. De ahí que no sea sencilla la tarea de presentar una síntesis no muy extensa de lo más valioso de su pensamiento. Aunque vamos a centrarnos aquí sobre todo en su pensamiento filosófico, es necesario entender que las diversas facetas de su pensamiento no son compartimientos estancos, sino que constituyen un todo inseparable y bien trabado.

2. Etapas del pensamiento filosófico de I. Ellacuría

El pensamiento filosófico de Ellacuría se puede agrupar en cuatro etapas. Una primera etapa va de 1954-1962 y se caracteriza principalmente por su esfuerzo de construir una filosofía más allá de los moldes escolásticos en los que se había formado. Ellacuría busca construir una filosofía menos intelectualista, menos abstracta y con un profundo sentido ético; una filosofía que exprese el compromiso vital y existencial del filósofo con la búsqueda de la verdad y con su realización en la vida histórica de los seres humanos. El modelo de filósofo escolástico le parece demasiado especulativo y dogmático, incapaz de dar cuenta de la realidad concreta y existencial de la realidad humana y de los problemas que le obstaculizan su potenciación. Por otro lado, si bien

ve con simpatía las modernas corrientes existencialistas y vitalistas, por cuanto intentan expresar vitalmente la problemática existencial del hombre contemporáneo, desconfía de su poco y cuestionable basamento metafísico y en algunos casos, como el de Sartre y de Heidegger, de su ateísmo.

En esta línea Ellacuría pretende construir una filosofía a la altura de los tiempos, a partir de la síntesis de lo antiguo y lo moderno; una nueva filosofía que afronte con autenticidad los temas capitales y dolorosos del ser humano actual, aprovechándose de las expresiones y aportes del pensamiento filosófico contemporáneo, pero que a su vez, sea una filosofía "sin tiempo", que a fuerza de ahondamiento profundo en la realidad, esté alimentada con lo permanente y universal de los mejores filósofos clásicos. Este intento se concretará en el esfuerzo por sintetizar el pensamiento escolástico y el raciovitalismo de Ortega y Gasset.

En esta época Ellacuría está influenciado por la Neoescolástica, sobre todo en lo que tiene de deseo de síntesis y de enriquecimiento con lo más valioso de la filosofía contemporánea. Por esta vía, Ellacuría estudia el Neokantismo y autores como Jaspers, Heidegger, Sartre, Bergson y Blondel, de

quienes hace abundantes referencias en sus escritos filosóficos juveniles.¹ En este contexto, especial mención merece el neotomismo alemán, el círculo de filósofos cristianos más o menos influidos por Heidegger; entre ellos J.B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte y H. Krings. K. Rahner, en particular, quien fue uno de sus profesores durante sus estudios de teología en Innsbruck de 1958 a 1962, influirá enormemente en su pensamiento, especialmente en relación con el tema de la apertura y la historicidad esencial del ser humano.²

Una segunda etapa de, 1963 a 1971, se caracteriza por su profundización en la filosofía de Zubiri y por sus investigaciones en el campo de la historia de la filosofía. En la filosofía de Zubiri descubre las potencialidades para construir una metafísica de la realidad, superadora del idealismo de la filosofía moderna y del realismo de la filosofía clásica, como fundamento para formular un "realismo materialista abierto o trascendente", término que alude al intrínseco carácter material pero a la vez abierto de la totalidad de la realidad cósmica, cuya máxima realización y manifestación se concreta en la realidad humana en su proceso social e histórico.³ La vida humana, en su biografía y en su historia, es así la realidad en su

última concreción y totalidad dinámicamente considerada.⁴

Ellacuría es consciente desde el principio que esta consideración de la realidad no recae en el naturalismo porque no intenta explicar la realidad desde la naturaleza, sino fundamentar metafísicamente la realidad humana como forma suprema de realidad intramundana; una realidad que es intrínsecamente dinámica y que responde a un orden transcendental físicamente abierto. No se trata, por tanto, de una filosofía de la naturaleza ampliada a la materia histórica pero dependiente de las ciencias naturales, como ocurre en el materialismo dialéctico de Engels, sino de una concepción de la unidad dinámica de la realidad material que la entiende desde su última aparición en su forma histórica. Ellacuría critica principalmente al materialismo dialéctico y no al materialismo histórico, en el cual, a su juicio, lo real como historicidad cobra un rango metafísico de primer orden, muy superior a lo que puede dar de sí aquél, atrapado todavía en el horizonte de la naturaleza.⁵ Pero tampoco es una nueva forma de hegelianismo, aunque sea Hegel quien está más cerca de esta concepción dinámica y transcendental de la realidad en la que desaparecen zonas de realidad

para convertirse el todo dinámico en el objeto de la metafísica. Y es que no se trata de un monismo idealista ni de un macrosujeto que deviene, sino de un carácter físico de realidad, que se va realizando en las distintas realidades estructuradas del universo.⁶

En la tercera etapa, de 1972 a 1981, se produce una radicalización del planteamiento anterior, que se concreta en su propuesta de una filosofía política cuyo objeto y punto de partida sería la historia, por cuanto ésta es la reveladora de la realidad total.⁷ Ellacuría reflexiona sobre la politicidad de la filosofía con el objetivo de hacerla más efectiva en el cambio sociohistórico de América Latina. La correcta politización de la filosofía consiste en que ésta contribuya, desde su propia especificidad, a la transformación del mundo en la que está situada históricamente con el fin posibilitar una liberación paulatina de la naturaleza y una mayor vida personal. La filosofía sería producto de un logos histórico –un logos de la historia- que busca saber crítica y radicalmente sobre su objeto (logos contemplativo), con el fin de iluminar y dirigir su transformación hacia una mayor humanización y plenificación de la realidad (logos práxico). En estas tres dimensiones, el logos histórico es el principio sintetizador del

logos contemplativo y del logos práxico. El logos histórico es quien realmente se pone en contacto con la totalidad de la realidad concreta y en el lugar privilegiado de aparición de la realidad, pero necesita de la dimensión contemplativa y de la dimensión práxica y las sintetiza en cuanto busca una comprensión unitaria de la historia en su realización, que es un hacer y un hacerse realidad.⁸

La filosofía así entendida, encuentra en Sócrates el modelo de lo que debe ser la realización óptima de su intrínseca dimensión política.⁹ Desde estos presupuestos, Ellacuría orienta prioritariamente sus esfuerzos filosóficos a la elaboración de una filosofía de la historia a partir del diálogo de la filosofía de Zubiri con aquellas filosofías que han tematizado la historia como la zona de máxima densidad de lo real, especialmente con las de Hegel y Marx.¹⁰ Estos esfuerzos culminan, en esta etapa, con la propuesta de la realidad histórica como objeto de la filosofía.¹¹

Una cuarta etapa, de 1982 a 1989 se caracteriza principalmente por la formulación explícita de su proyecto de filosofía de la liberación sobre la base de su filosofía de la realidad histórica. Ellacuría pretende ahora constituir una auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis

histórica de liberación. Esta construcción la realiza desde los oprimidos como substancia de esa praxis.¹² La realidad histórica entera forma un todo complejo desplegado en el tiempo y en ella se articulan estructural y dinámicamente todas las demás realidades. La realidad histórica es así la realidad radical, desde el punto de vista intramundano.

Esta realidad entendida como totalidad dinámica es praxis.¹³ Esta praxis es una totalidad activa inmanente porque su hacer y resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso. La filosofía es un momento teórico específico de la praxis histórica; es una ideología que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia un puro reflejo de la praxis misma (ideologización). La filosofía puede degradarse en ideologización, pero por su propia naturaleza puede orientarse por la otra vía, haciendo de la ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Para ello tiene que ser fiel a su propio estatuto epistemológico, intentando constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el aspecto creador, y participando en praxis históricas de liberación.

Separada de esta praxis es difícil que la filosofía sea liberadora y que realmente contribuya a la liberación. La filosofía no puede

pretender instalarse de un salto en la totalidad de la praxis histórica para superar su negatividad y sus parcialidades. Como la praxis histórica en su forma actual es una praxis dividida y conflictiva, el modo histórico de situarse en la totalidad es el de incorporarse reflejamente en una de las partes contrapuestas para reasumir la contraposición y lograr así superarla. La pretensión de salirse del conflicto supone la pretensión de salirse de la historia, cuando no el aumentar indirectamente el poder de una de las partes del conflicto.

Como momento ideológico de la praxis liberadora, la filosofía debe relacionarse debidamente con el sujeto de la liberación, quien es idealmente en sí mismo la víctima mayor de la dominación, el que realmente carga con la negatividad de la historia. La existencia de mayorías populares y de pueblos oprimidos es la verificación histórica del mal, de la nada que aniquila y hace malas a las cosas y a los seres humanos, pero que en razón de ello puede dar paso a una vida nueva a través de un proceso histórico de liberación que tiene caracteres de creación.

3. El proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría

3.1. Estructura y dinamismo de la realidad histórica

Ellacuría prefiere hablar de 'realidad histórica' y no de 'historia' a secas, como objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real.¹⁴ El orden transcendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el ser humano puede hacerse a sí mismo y construir el mismo poder de realizarse a sí mismo.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido.¹⁵ Es

también el ámbito intra mundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia.¹⁶

La totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.¹⁷ Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante, no siempre las mismas notas son las predominantes y las más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto.¹⁸ En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad

diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad; pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción.¹⁹

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que por su mismo formal carácter de praxis, aquéllos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Por ello, dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que cierre el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad, esto es, la actualización de lo real

en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es transmisión tradente de posibilidades. Con esta tesis Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que han formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un topos ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico. Desde este punto de vista, no se puede diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación.²⁰

La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón ni a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender.²¹ “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al

menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica”.²² Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo a unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización: “Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí”.²³

La praxis histórica no solamente no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una

tarea de la humanidad misma y no de un macrosujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto liberador. No hay, para Ellacuría, ni siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad.²⁴ La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia.

3.2 La maldad histórica y su superación

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad.²⁵ El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su

poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos.²⁶ Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels.²⁷ De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado.²⁸ Pero esto sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico.²⁹

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la

humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos.³⁰ El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial.³¹

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana, y en general, desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares del planeta. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el hecho evidente es que la mayor parte de

naciones y la mayor parte de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas.³² Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos.³³ El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma.³⁴ Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares.³⁵ De este modo Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones.³⁶

Dada esta situación, Ellacuría propone una nueva civilización, un proyecto global que sea universalizable y donde haya posibilidades de supervivencia y de humanización para todos. Pero una universalización que ha de hacerse desde la perspectiva de las mayorías populares y los pueblos oprimidos y no desde las minorías privilegiadas: "El agudo planteamiento de Kant podría aplicarse a este problema [...] Si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sean morales y, ni siquiera humanos: cuánto más, si el disfrute de unos pocos se hace a costa de la privación de los más. En nuestro mundo, el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcancen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos".³⁷

Se trata de revertir el signo principal que configura la civilización mundial, lo cual implica comenzar de nuevo un orden histórico, que no supone un rechazo total del pasado sino un comenzar de nuevo, en la construcción de una nueva totalidad histórica, porque lo

viejo, en tanto totalidad, no es aceptable, ni lo es el “dinamismo principal” que lo impulsa.³⁸ Este proyecto de un nuevo orden histórico mundial consiste, para Ellacuría, en la afirmación utópica de una civilización de la pobreza, entendida como la negación superadora de la civilización del capital o de la riqueza y de su dinámica fundamental: “La civilización de la pobreza [...] rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización [...] La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida [...] lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente”.³⁹

Se trata, en definitiva, de construir una nueva sociedad mundial ya no estructurada por las leyes del capital y que le dé primacía “al dinamismo del trabajo humanizador”; una sociedad, por tanto, configurada de un modo

radicalmente distinto de la actual. Ellacuría propone concretamente la constitución de un orden económico que garantice de modo estable las necesidades básicas y que haga posible las fuentes comunes de desarrollo personal y la posibilidades de personalización.⁴⁰ Un nuevo orden económico al que le debe corresponder un nuevo orden social, en el cual se posibilite que los pueblos sean cada vez más sujetos de su propio destino y tengan mayores posibilidades de libertad creativa y de participación.⁴¹ Esto supone un nuevo orden político más allá de la democracia liberal y de los modelos colectivistas conocidos, y un nuevo orden cultural desligado de los modelos occidentales.⁴² Esto debe conllevar a su vez la recuperación de la secular riqueza cultural de la humanidad, que hoy está siendo avasallada y uniformizada por los modelos tecnológicos y consumistas.

3.3. La función liberadora de la filosofía

Sobre la base de las reflexiones anteriores, Ellacuría plantea la necesidad del aporte de la filosofía y de otras disciplinas, especialmente en el fomento y provocación de una conciencia colectiva, que posibilite la transformación, y en la creación de nuevos modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible la civilización de la pobreza.

Para Ellacuría la evaluación de la originalidad y la efectividad liberadora de una filosofía debe partir del compromiso con una praxis histórica de liberación, evaluando su validez de acuerdo a los resultados que aporta al proceso histórico. Se trata de hacer filosofía en su nivel formal en relación con una praxis liberadora y desde las mayorías pobres como sujeto y objeto de esa praxis. Esto no implica una disminución de la exigencia y de la rigurosidad de la actividad filosófica, sino, por el contrario, una exigente y laboriosa elaboración intelectual.⁴³ En este esfuerzo las ciencias y las otras formas de saber no quedan excluidas, porque en el método filosófico ellacuriano las ciencias, así como otras formas de acceso a la realidad, no son algo extrínseco, sino un momento constitutivo de la reflexión filosófica. Si bien la filosofía es una forma crítica y radical de saber, no es lo supremo como saber, y debe abrirse y trabajar interdisciplinariamente con las otras formas de saber en la tarea de liberación y humanización de la realidad histórica.

En la concepción de Ellacuría, la filosofía como todo modo auténtico de saber, por su carácter teórico y por su relativa autonomía tiene unas posibilidades y unas exigencias que son independientes de cualquier praxis social. Sin

embargo, considera que la pura autonomía de la filosofía no es suficiente para que ésta pueda desplegar su potencial liberador, si no asume conscientemente su dependencia de la realidad histórica. La filosofía no puede realizarse a plenitud si no se entiende como un momento de una praxis histórica global, que le condiciona y le da sentido. Y en un contexto histórico de opresión y deshumanización, la función liberadora de la filosofía sólo se realizará integral y adecuadamente si la filosofía se pone explícitamente a favor de una praxis liberadora.⁴⁴

Estas praxis históricas de liberación pueden ser de diversa índole y adquirir diversas características, modalidades, objetivos y metas, según el momento del proceso histórico y de acuerdo a la naturaleza de los procesos opresivos que predominen en cada región, en cada pueblo o al nivel global de la humanidad, los cuales no necesariamente serán de carácter socioeconómico o político, sino que pueden ser de carácter étnico, religioso, ecológico, tecnológico, de género, etc. Para Ellacuría la función liberadora de la filosofía es siempre una tarea concreta, y el modo de desempeñarla será distinto en cada situación. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía, y por

ello será necesario determinar previamente el qué, el cómo y el adónde de la liberación.⁴⁵ Por ello no puede haber una única filosofía de la liberación, sino que puede haber varias, según las diversas situaciones y según las distintas épocas que puedan configurarse en el proceso histórico. En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de la humanidad, con el fin de contribuir a una praxis histórica de la liberación. Todo ello dará por resultado una filosofía original y liberadora, para cada situación o para cada época histórica.

Lo que Ellacuría demandará siempre es que el ejercicio filosófico se haga sin que pierda la libertad, la criticidad y la creatividad que deben caracterizar, en cualquier circunstancia histórica, la práctica filosófica.⁴⁶ Aquí es donde encuentra su pleno la referencia que Ellacuría hace del filosofar de Sócrates. Así como éste, Ellacuría exigirá del filósofo fidelidad a la propia vocación filosófica y a sí mismo, rigurosidad y profundidad teóricas, distancia crítica frente a cualquier forma de poder y de praxis, y compromiso vital, existencial, con la búsqueda de

la verdad y su realización práctica en la propia realidad histórica.⁴⁷

El aporte de Ellacuría no sólo se redujo a formular y fundamentar estas tesis, sino, sobretodo, en haber vivido lo que inspiraba su producción intelectual. La totalidad de su vida y de su pensamiento adquirió a la vez la triple característica de inteligencia, compasión y servicio. En él la liberación no fue un mero tema externo a su reflexión filosófica, en torno al cual construía argumentos para fundamentar su necesidad y su bondad, sino algo que tenía que ver con su propia vida de filósofo; fue algo que asumió como un principio constitutivo de su propia existencia. Y consecuente con ello, Ellacuría optó por vivir en el mundo de los oprimidos; se ubicó conscientemente en el lugar de la realidad histórica donde no hay posibilidad sino opresión, que es el lugar de las víctimas despojadas de toda figura humana, y por ellas dio su vida.

Bibliografía.

- ELLACURÍA, I. *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador 1996.
- J. SOLS Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid 1999.
- Las conclusiones de su tesis doctoral *Principialidad de la*

- esencia en Xavier Zubiri, Universidad Complutense, Madrid 1965.
- ELLACURÍA, I. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976.
- Curso de metafísica I (1974). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.
- ELLACURÍA, I. "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid, 1970.
- ELLACURÍA, I. "Filosofía y política", en Estudios Centroamericanos (ECA), No. 284, 1972, San Salvador.
- Curso "Antropología política" (1972). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.
- ELLACURÍA, I. "Filosofía, ¿para qué?", en Abra (11), 1976, San Salvador.
- ELLACURÍA, I. "El objeto de la filosofía", Revista Estudios Centroamericanos (ECA), Nos. 396-397, San Salvador 1981.
- ELLACURÍA, I. "Función liberadora de la filosofía", Revista Estudios Centroamericanos (ECA), Nos. 435-436, 1985.
- ELLACURÍA I. "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", en Escritos filosóficos II, UCA Editores, San Salvador 1999.
- D. BERMEJO, "Posmodernidad y cambio de paradigma", en Letras de Deusto (82), 1999.
- A. GONZÁLEZ, "Prólogo", en I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990.
- ELLACURÍA, I, "El problema del sujeto de la historia" (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador, 1987.
- ELLACURÍA, I "Historia de la salvación", Revista latinoamericana de teología, No. 28, San Salvador 1993.
- ELLACURÍA, I, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989.
- ELLACURÍA, I "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", en Estudios Centroamericanos (ECA), No. 406, 1982.
- ELLACURÍA, I "El desafío de las mayorías pobres", en Estudios Centroamericanos (ECA), Nos. 493-494, 1989.
- ELLACURÍA, I "Subdesarrollo y derechos humanos", en Revista latinoamericana de teología, No. 25, 1992, Pp. 5-6.
- ELLACURÍA, I, "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", Estudios Centroamericanos (ECA), No. 502, 1990, P. 590.
- ELLACURÍA, I, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", Revista latinoamericana de teología, No.17, 1989.

Citas bibliográficas

- 1 Cfr. ELLACURÍA, I. *Escritos filosóficos I*, UCA Editores, San Salvador 1996.
- 2 Cfr. J. SOLS Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid 1999, Pp. 25 ss.
- 3 Cfr. Las conclusiones de su tesis doctoral *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad Complutense, Madrid 1965, Pp. 1032-1083.
- 4 Cfr. ELLACURÍA, I. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976.
- 5 Cfr. *Curso de metafísica I* (1974). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.
- 6 Cfr. ELLACURÍA, I. "La idea de filosofía en Xavier Zubiri", en Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid 1970, P. 522.
- 7 Cfr. ELLACURÍA, I. "Filosofía y política", en Revista Estudios Centroamericanos (ECA), No. 284, 1972, San Salvador.
- 8 Cfr. *Curso "Antropología política"* (1972). Archivo Ignacio Ellacuría, Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador.
- 9 Cfr. ELLACURÍA, I. "Filosofía, ¿para qué?", Revista Abra (11), 1976, San Salvador.
- 10 Cfr. ELLACURÍA, I. *Curso de metafísica I* (1974), op.cit.
- 11 Cfr. ELLACURÍA, I. "El objeto de la filosofía", Revista Estudios Centroamericanos (ECA), Nos. 396-397, San Salvador 1981.
- 12 Cfr. ELLACURÍA, I. "Función liberadora de la filosofía", Revista Estudios Centroamericanos (ECA), Nos. 435-436, 1985.
- 13 Cfr. *Ibidem*.
- 14 ELLACURÍA, I. "El objeto de la filosofía", op.cit., P. 977.
- 15 Cf. *Ibidem*, P.978.
- 16 Cf. *Ibidem*, P. 980.
- 17 Cf. I. Ellacuría, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", en Escritos filosóficos II, UCA Editores, San Salvador 1999, P.475.
- 18 Cf. *ibidem*, P. 459.
- 19 Cf. I. Ellacuría, "El objeto de la filosofía", op.cit., P. 973.
- 20 Cfr. D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", en Letras de Deusto (82), 1999, Pp. 42 ss.
- 21 A. González, "Prólogo", en I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990, P. 11.
- 22 I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit., P. 561.
- 23 I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", op.cit., P. 133.
- 24 Cf. I. Ellacuría, "El problema del sujeto de la historia" (esquemas de clases), Departamento de Filosofía, UCA, San Salvador 1987.
- 25 Cf. I. Ellacuría, "Historia de la salvación", Revista latinoamericana de teología, No. 28, San Salvador 1993, P. 11.

- 26 Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit., P. 590.
- 27 Cf. ibídem, pp.451-460.
- 28 Cf. ibídem, P. 446.
- 29 Cf. I. Ellacuría, "El mal común", apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio de 1989.
- 30 Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op.cit., Pp. 449 y 465.
- 31 Cf. ibídem, Pp 447-448.
- 32 Cf. I. Ellacuría, "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", en Estudios Centroamericanos (ECA), No. 406, 1982, P.793.
- 33 Cf. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", en Estudios Centroamericanos (ECA), Nos.493-494, 1989, P. 1076.
- 34 Cf. I. Ellacuría, "Subdesarrollo y derechos humanos", en Revista latinoamericana de teología, San Salvador, No. 25, 1992, Pp. 5-6.
- 35 Cf. I. Ellacuría, "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", Estudios Centroamericanos (ECA), San Salvador, No. 502, 1990, P. 590.
- 36 Cf. ibídem, P. 595.
- 37 I. Ellacuría, "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", Revista latinoamericana de teología, San Salvador, No.17, 1989, Pp. 152-153.
- 38 Cf. ibídem, P. 159.
- 39 Ibídem, Pp. 170-171.
- 40 "I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", op.cit., P. 173.
- 41 Ibídem, P. 175.
- 42 Ibídem, Pp. 177-180.
- 43 Cf. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", op.cit., P. 46.
- 44 Cf. Ibídem, P. 63.
- 45 Cf. Ibídem, P. 55.
- 46 Cf. Ibídem, p. 46.
- 47 Cf. Ibídem, p. 59.