

La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales

Héctor Samour*

Introducción

Hay que destacar que, hace casi tres décadas, antes de que se extendieran los discursos y debates sobre el fenómeno de la globalización, Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad histórica contemporánea. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido *una* a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad¹. Lo crítico es que esta unificación fáctica del humanidad se ha configurado bajo el predominio de la civilización del capital, lo cual ha dado como resultado la constitución histórica de una totalidad histórica escindida y conflictiva, caracterizada por la presencia masiva y abrumadora de la maldad y la negatividad históricas, constatadas por la existencia de mayorías empobrecidas y pueblos oprimidos².

En su último discurso³, en noviembre de 1989, con motivo de la concesión a la UCA del premio internacional Alfonso Comín, Ellacuría volvió a reiterar la tarea liberadora de los intelectuales en general, y de la filosofía en particular, en el marco de esta crítica radical a la civilización occidental. En esos momentos,

* Director de la Maestría y el Doctorado en Filosofía Iberoamericana, UCA. Correo electrónico: hsamour@buho.uca.edu.sv.

1. Cfr. Ellacuría, I., "El objeto de la filosofía", en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1990, p. 92.
2. Ellacuría, I., "Utopía y profetismo: un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología*, n.º 17, 1989, pp. 152-153.
3. Ellacuría, I., "El desafío de las mayorías pobres", en *Escritos universitarios*, San Salvador: UCA Editores, 1999, pp. 296-306.

Ellacuría ya conocía las dificultades, las desviaciones y los fracasos de los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador; de la perestroika en la ex Unión Soviética; de los graves problemas y de las lacras del llamado “socialismo real”; y las dificultades que enfrentaban las fuerzas progresistas en esa época, en un contexto cultural cada vez más conservador y postmoderno. Sin embargo, él seguía sosteniendo la validez y la vigencia de sus ideas sobre la función liberadora de la filosofía y del paradigma de la liberación.

En ese discurso, Ellacuría habló de la necesidad impostergable de promover un nuevo proyecto histórico y de “revertir el signo principal que configura la civilización mundial”, desde la “perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares”. La civilización del capital ha ampliado la brecha de ricos y pobres, ha endurecido los procesos de explotación y de opresión con formas más sofisticadas, ha depredado ecológicamente la totalidad del planeta y ha contribuido a la “deshumanización palpable de quienes prefieren abandonar la dura tarea de ir haciendo su ser con el agitado y atosigante productivismo del tener, de la acumulación de la riqueza, del poder, del honor y de la más cambiante gama de bienes consumibles”⁴. El “análisis copro-histórico” de las heces de nuestra civilización —afirmaba Ellacuría— “parece mostrar que esta (...) está gravemente enferma”⁵.

Los hechos actuales en el escenario nacional y mundial han venido a confirmar en lo fundamental este diagnóstico y a mostrar la necesidad, por tanto, de la exhortación de Ellacuría de “revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”⁶, con el fin de “evitar un desenlace fatídico y fatal” de la humanidad. El horizonte utópico de esta transformación debe ser la construcción de una civilización del trabajo (o de la pobreza) como sustitutiva de la civilización del capital,

en la que la primacía la tenga el trabajo humanizador frente al capital y sus dinamismos, que son los responsables principales del “mal común” predominante en la realidad histórica del presente y de la violación sistemática de los derechos humanos que hoy padecen las mayorías de la humanidad.

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

Es en este marco donde, en su labor política, “los intelectuales de todo tipo tienen un reto y una tarea impostergables”, decía Ellacuría. No se trata de una tarea fácil, porque hay “una marea ideologizante” contraria a ella, que proclama la supuesta bondad y naturalidad de las llamadas “democracias liberales” occidentales y del capitalismo como alternativas únicas y definitivas para la humanidad. De ahí la necesidad de desenmascarar esta “trampa ideológica” e ir construyendo modelos “que, en un fructífero intercambio de teoría y praxis, den salida efectiva a ideales que no sean evasivos, sino animadores de una construcción histórica” liberadora⁷.

1. El lugar que da verdad

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

4. *Ibid.*, p. 300.

5. *Ibid.*, pp. 301-302.

6. *Ibid.*, p. 301.

7. *Ibidem.*

la que predomina en un mundo desgarrado como el nuestro⁸.

Esta tesis se enraíza más en las bases zubirianas del pensamiento de Ellacuría que en Marx o en el marxismo, aunque tiene coincidencias con el planteamiento de ese autor.

Desde la perspectiva de una inteligencia sentiente, el logos y la razón no flotan sobre sí mismos, la actividad cognoscitiva está radicada primariamente en la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad y, por lo tanto, es activada por la realidad misma aprehendida sentientemente. Este carácter biológico-sentiente es un componente estructural de todas las actividades intelectivas, incluyendo las que tradicionalmente se han considerado "puras"; y aunque la inteligencia tenga una estructura propia que la distingue de otras notas de la realidad humana, ello no significa que tenga una sustantividad y una autonomía totales, pues siempre está condicionada y determinada por la realidad física total del ser humano en su enfrentamiento activo-sentiente con la realidad. De ahí que no haya evasión posible de la materialidad concreta en la que se está en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, por más "altos" o "espirituales" que éstos se consideren⁹. Ellacuría, siguiendo a Zubiri, se distancia así de las concepciones tradicionales de la razón que se encuentran dentro de la tradición de la logificación de la intelección, y que de algún modo separan dualísticamente la actividad de la razón de la actividad sentiente del animal humano, de la praxis. La razón no es ni mero rigor lógico (filosofía griega, racionalismo), ni organización totalizadora de la experiencia (Kant), ni dialéctica conceptual (Hegel). La razón es siempre *razón sentiente*.

Al ser la actividad racional la marcha de una razón sentiente y no de una razón pura, es una actividad que está intrínsecamente condicionada por la praxis social e histórica concreta en la cual se origina y se despliega. Es un condicionamiento radical que no niega su relativa autonomía, pero que sí señala su configuración esencial en forma de intereses de la mayor parte de sus contenidos y tareas. Este carácter esencial de la intelección humana obligará a todo tipo de conocimiento a tomar conciencia de ello para no caer en ideologizaciones. No todo ejercicio racional evita este obstáculo y por eso cae en racionalizaciones; esto es, en ejercicios falsificados de la razón con apariencia de científicidad, pero en realidad al servicio de la dominación¹⁰.

Por lo tanto, en Ellacuría, la actividad teórica tiene una inmediata referencia a la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da; y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales¹¹.

Desde aquí resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o transcendental en cualquiera de sus formas, ya sea como fenomenología, filosofía primera o reflexión transcendental. La filosofía es considerada por Ellacuría como un momento teórico de la praxis histórica; y, como tal, la filosofía no es una ciencia o un saber puro, sino una ideología, tomando el término en su sentido amplio y no peyorativo. Esto significa que la reflexión filosófica está configurada por intereses prácticos tanto en la selección de los temas como en el modo de enfocarlos y

8. Cfr. Romero, J. M., "Ellacuría y la Teoría Crítica. Una aproximación", *Realidad*, n.º 109, julio-septiembre 2006, pp. 461 y ss.
9. Cfr. Ellacuría, I., "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 322-323, 1975, p. 419.
10. Cfr. Ellacuría, I., "Filosofía, ¿para qué?", *Abra*, n.º 11, 1976, pp. 46-47.
11. Cfr. Ellacuría, I., "Función liberadora de la filosofía", *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 435-436, 1985; y *Veinte de años de historia en El Salvador. Escritos políticos (1969-1989)*, San Salvador: UCA Editores, 1990, pp. 108 y ss.

de desarrollarlos. “Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positivamente y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente”¹². Aun cuando el filósofo no pretenda conscientemente una finalidad práctica o política, es claro que su reflexión carga con todos los atributos de lo que es la inteligencia humana como inteligencia sentiente y lo que le compete por estar al servicio de la vida; esto es, el de ser un ejercicio racional que se lleva a cabo desde una realidad limitada e interesada y al servicio de unos intereses determinados.

Según esto, no hay ni puede haber productos filosóficos histórica y políticamente neutros, y el filósofo debe preguntarse en cada momento del proceso histórico a quiénes y a qué acciones favorecen sus reflexiones; es decir, por el lugar desde el que ejercita la reflexión filosófica. Pretender asepsia y neutralidad en la práctica filosófica es algo ilusorio y mistificador, producto de creer que la labor intelectual es una actividad pura y totalmente autónoma, sin conexión alguna con los condicionamientos materiales y sociales que la orientan en uno u otro sentido. Lo quiera o no, lo sepa o no, todo pensamiento está ya siempre ubicado en una determinada posición definida por un entramado de intereses, entre los que ocupan un lugar prioritario los ético-políticos¹³. Esta situación obligará al pensamiento a reflexionar acerca de los condicionamientos de todo tipo que lo determinan y lo configuran, y que le definen su posición y su apertura a la realidad. Y ello no para eliminarlos, sino para asumirlos y hacerlos conscientes en la forma de una opción explí-

cita y reflexiva, de una toma de posición en el contexto de un mundo escindido y conflictivo como el que vivimos¹⁴. Desde la perspectiva ellacuriana, si la filosofía no asume conscientemente su dependencia de la praxis, no solo se le imposibilita convertirse en una reflexión crítica y sistemática de la praxis histórica, sino incluso puede llegar a degradarse, hasta ser una ideologización más, un mero reflejo de la praxis misma¹⁵.

Es por esta razón que Ellacuría se refiere a la necesidad de ubicarse en el *lugar que da verdad*¹⁶, esto es, en esa posición en la estructura social desde la cual es factible la aprehensión de las posibilidades de transformación de dicha estructura, para ir creando históricamente las condiciones y las instituciones que hagan posible la liberación definitiva de los individuos y de los colectivos sociales excluidos y oprimidos. Se trata de un movimiento teórico que implica “volverse a la historia presente de un modo crítico, para delimitar fuerzas y acciones, tanto liberadoras como dominadoras”¹⁷.

En realidad, el situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías. No es lo mismo filosofar desde las ciencias, desde la cultura, desde el lenguaje o desde la realidad personal, que filosofar desde la praxis histórica. “Y la razón por la que se sitúa uno en este lugar o en otro lugar es de tipo opcional, haya conciencia o no de esa opción, y esa opción está condicionada por características personales, pero también por características sociales”¹⁸. En cada caso se producirán filosofías distintas no solo desde el punto de vista ético, sino también teórico. Para Ellacuría, lo crucial en cada situación histórica es optar por la perspectiva de la liberación y

12. *Ibid.*, p. 109.

13. Cfr. Ellacuría, I., “Filosofía y política”, en *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, t. I, San Salvador: UCA Editores, 1993, pp. 47-61.

14. Ver Ellacuría, I., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, *óp. cit.*, pp. 413 y 420.

15. Cfr. Ellacuría, I., “Función liberadora de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 115.

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem.*

18. *Ibidem.*

de la libertad, no solo “por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización” de las personas y de la humanidad misma, “sino por lo que tiene de potencialidad teórica, tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora”¹⁹.

La propuesta de Ellacuría de incardinar la reflexión filosófica en la praxis histórica es lo que le permite abrirse a formas diversas de filosofar y de filosofías específicas, así como a teorías y discursos plurales, surgidos de diferentes contextos, para distintas etapas y situaciones históricas²⁰, posibilitando así una aportación valiosa al proceso de diálogo entre las diferentes voces críticas de los distintos rincones del mundo orientado a la comprensión crítica de la realidad histórica global y a su transformación²¹. Como él mismo dice: “Es bastante claro desde el propio planteamiento que un objeto tal como el de la realidad histórica (...) deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica”²². En esta línea, se puede afirmar que la concepción del pensar crítico de Ellacuría abre la puerta a una práctica intercultural de la filosofía crítica y de la liberación en una dirección que guarda semejanzas con el modo en que está siendo articulada actualmente por Fernet-Betancourt²³.

2. Una filosofía de la historia a la altura de los tiempos

En la actualidad asistimos a un cuestionamiento radical de la filosofía de la historia. No se trata en principio de un cuestionamiento de lo que sería una reflexión filosófica de la historia, sino de las concepciones de la historia que nacieron dentro de la matriz de la modernidad ilustrada eurocéntrica, caracterizadas por su pretensión de dar cuenta de la totalidad de

la historia, reduciendo sus contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias. Este afán omnicompreensivo ha sido más patente en lo que algunos llaman *filosofías especulativas* de la historia, y que tienen en Hegel a su máximo representante.

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

Para estos autores, no es posible una fundamentación última, trascendental, de la realidad ni, mucho menos, de la historia. Recelan el olvido de la singularidad del presente y de la autonomía individual en nombre de una racionalidad esencialmente universal, y tratan de recuperar los elementos corporales, emotivos, retóricos, narrativos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad dentro de las filosofías de la historia de la modernidad. Critican, por lo tanto, las paradojas historicistas de dichas filosofías de la historia (universalidad-particularidad, tiempo soterialógico-tiempo histórico, progreso de la idea-mundo de la vida, evolución-azar, necesidad-contingencia, eman-

19. *Ibidem*.

20. Cfr. Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 91.

21. Cfr. González, A., “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, *Estudios centroamericanos (ECA)*, n.º 505-506, 1990, pp. 979-989.

22. Ellacuría, I., “El objeto de la filosofía”, *óp. cit.*, p. 91.

23. Ver Fernet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.